

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social**

Mariyarapáxjis:

Silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das
homossexualidades masculinas no sul de Moçambique

Francisco Miguel

Brasília
2019

Mariyarapáxis:

Silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das
homossexualidades masculinas no sul de Moçambique

Francisco Miguel

Orientadora: Profa. Dra. Andréa de Souza Lobo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, no dia 29 de novembro de 2019, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Andréa de Souza Lobo (PPGAS/UnB) – Presidente

Profa. Dra. Carla Costa Teixeira (PPGAS/UnB)

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (PPGAS/UNICAMP)

Prof. Dr. Carlos Eduardo Henning (PPGAS/UFG)

Prof. Dr. Carlos Emanuel Manzollilo Sautchuk (PPGAS/UnB) - Suplente

Para David Kato

Agradecimentos

Esta tese é o produto de um trabalho que envolve uma coletividade de sujeitos, instituições, recursos e afetos. Em razão disso, gostaria de deixar registrado, de forma breve, alguns agradecimentos:

À minha família consanguínea, que me legou as bases materiais, morais e afetivas para que eu pudesse ser o homem e o profissional que sou e do qual, sem modéstia, me orgulho: em especial à minha mãe Cristina, meu pai Valdir, meus irmãos Junior e Lucas, e minha avó Leônia.

Ao Luís, por ser meu companheiro de vida, pela visita que me fez a campo e por me apoiar durante toda a escrita da tese; e a sua família pelo acolhimento que recebi desde que nela entrei.

À Andrea, professora, orientadora e amiga, que desde o mestrado vem sendo a parceira que de forma muito competente e afetuosa me ensina e me acolhe, em vários âmbitos da vida, que extrapolam a academia.

Ao CNPq, que me concedeu uma bolsa de estudos, fundamental para minhas necessidades materiais de existência e de pesquisa; à FAPDF, por, ao longo desses últimos anos, ter financiado algumas de minhas idas a apresentações enriquecedoras em congressos acadêmicos no Brasil e fora; à professora Juliana Braz Dias por ter financiado passagens aéreas e diárias de minha segunda ida a Moçambique.

Ao PPGAS/UnB por ter me aceito em seu programa de doutorado com a honrosa primeira colocação, pelas indicações de minha monografia de mestrado aos prêmios de “Melhores Teses e Dissertações” da UnB e da ANPOCS; por ter me alocado uma bolsa de estudos e por ter muito me ensinado sobre antropologia, pesquisa científica e cidadania; e um agradecimento especial aos seus servidores e técnicos, Jorge, Rosa e Branca, que, com competência e afeto, tocam a burocracia departamental.

Aos professores: Carla Costa Teixeira (UnB), pelo carinho que sempre dispensou a mim e pela generosidade de me aceitar em sua já lotada disciplina sobre Etnografia das Instituições, na qual descobri o pensamento de Mary Douglas; Guilherme Sá (UnB), por ministrar um curso muito formativo sobre ciência, meio ambiente e ontologias, do qual derivou um dos artigos que até hoje mais gostei de escrever e publicar; Lia Zanotta

Machado (UnB), que apesar de alguns tensos embates em aula, ofereceu-nos um excelente curso sobre processos de subjetificação e gênero, no qual fui apresentado à solução teórica de Sabah Mahmood; Wilson Trajano Filho (UnB), pelo fundamental (e mítico) curso de Etnologia Africana; Carlos Eduardo Henning (UFG), que contribuiu de maneira extremamente generosa em minha banca de qualificação, apontando erros, lacunas, caminhos e indicando bibliografia bastante pertinente; Isabel Casimiro (UEM) que foi, em todos os sentidos, bastante atenciosa em minha orientação quando estive em Moçambique; Laura Moutinho (USP) pelos agradáveis encontros e pelos incentivos que sempre me deu; ao queridíssimo Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP), com quem troquei não apenas dados, mas valorosas ideias e fofocas em congressos científicos e em Campinas; e Marc Epprecht (Queen's University), que me ensinou com seus escritos e que não apenas me incluiu em diversas atividades e publicações acadêmicas internacionais nos últimos anos, mas também me convidou para um pós-doc no exterior.

Ao Grupo de Estudos em Contextos Africanos (ECO/UnB), nas pessoas de Andréa Lobo, Juliana Braz Dias, Sara Morais, Vinícius Venâncio, Thaíse Monteiro, André Filipe, Albert Ventura, Ana Carolina Costa, Wilson Trajano, Geovanna Belizze, Arthur Menezes, Gabriel Gonçalves, Yuri Ferreira, que contribuíram com sugestões desde a escrita do meu projeto de pesquisa para a seleção de doutorado até os capítulos finais desta tese, em nossas diversas reuniões ao longo dos últimos anos.

Ao Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, principalmente nas pessoas de seu Diretor Carlos Arnaldo, das professoras Isabel Casimiro e Teresa Manjate, do professor Carlos Fernandes, do colega Ernesto Dimande e da técnica administrativa Ilda Jotamo, que me acolheram como investigador associado e me proporcionaram ricos espaços de debate.

Aos funcionários da Biblioteca Nacional e do Arquivo Histórico de Moçambique; aos funcionários da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, da Biblioteca Central da Universidade de Brasília, das bibliotecas da UNICAMP e da Biblioteca da Sociedade de Geografia de Lisboa.

Ao Makala, um cara genial, correto e divertido com quem tive a sorte de morar junto durante uma de minhas estadias em Maputo e por quem sou muito grato de ter aprendido sobre a vida moçambicana.

Ao Edmundo, meu grande amigo e interlocutor de campo, para quem não tenho palavras para agradecer todo o suporte, amizade e ensinamentos que me ofereceu.

Aos colegas de minha turma de doutorado, em especial à Sara, que, além das salas de aula, esteve comigo em campo dividindo diversos dilemas pessoais e profissionais, e por quem serei muito grato pelas trocas que tivemos, pelas leituras recíprocas e pela companhia naqueles nem sempre bons dias de campo.

Aos diversos colegas antropólogos, estabelecidos e por se estabelecerem, que passaram em algum momento nessa trajetória e deixaram sua contribuição: Fabiana Souza, João de Regina, Rodrigo Ramassote, Alexandre Fernandes, Catarina Casimiro, Everton Rangel, Lucas Freire, Victor Hugo Barreto, Aline Miranda e Nelson Mugabe.

Aos amigos de Brasília, que mesmo nas ausências recíprocas, não faltam com suas amizades: Raysa, Wester, Bianca, Laysa, Marcos, Keyla, Glaucia, Dicá, Fran, PV, Guido, Ana, Paty, Isis e Mari.

Aos amigos do Rio, Rebecca, Gabriela, Hugo, Robson, que me incentivaram a continuar na carreira de antropólogo, mesmo no momento de certa desilusão pós-mestrado, e entre eles, em especial ao Raphael, que foi quem mais me deu a certeza de que eu precisava continuar nesse caminho; ao casal Camila e Julio (e novamente ao Raphael), por tudo isso e por terem ido me visitar, dar forças e me proporcionar uma inesquecível viagem à Ilha de Bazaruto, em Moçambique.

E aos demais interlocutores moçambicanos ou que em Moçambique se encontravam, Vicente, Zito, Cedric, António, Aline, Ricardo, Rafael, Beto, Marisa, Hagy, Serafim, Algiro, Domingos, Lurdino, Kennedy, Armando, Crismélia, Tânia, Gilberto, Mia, Ungulani, Teresa, Roberto, Daniel, Mussa, Domingo, Friedrich, Alexandra, Tina, La Santa, Danilo, Ino, Marcelo, Manoela, Nelson, Guto, Zefa, Carlos, Jennifer, Rosaldo, Clementina, Miguel, Frank, Francelino, Ernesto, Zhein, Gustavo, Dover, o meu muitíssimo obrigado pela generosidade de suas contribuições e ensinamentos.

Resumo

“*Mariyapáxis*” é um neologismo (proveniente da expressão portuguesa “maria-rapaz”) encontrado na língua materna de meus interlocutores (a língua changana) para dar conta de sujeitos que a princípio demonstram certa efeminação, mas que nas últimas décadas passou também a nomear os homossexuais. Escolho-a como título desta tese porque além de ser uma das palavras mais ouvidas no sul do país para nomear esses sujeitos, ela parece ser o epítome de uma série de processos históricos de institucionalização das homossexualidades masculinas nas classes populares do sul de Moçambique. Para chegar até ela, o trabalho se inicia por uma investigação sobre registros históricos acerca do homoerotismo em Moçambique, seja nos arquivos coloniais seja a partir dos relatos de interlocutores mais velhos. Posteriormente, o trabalho se dirige para dois agentes fundamentais de institucionalização da homossexualidade no período pós-colonial, quais sejam, a mídia impressa e o movimento LGBT moçambicanos. Na terceira e última parte da tese, apresenta-se uma etnografia que busca compreender processos de institucionalização da homossexualidade não apenas contemporâneos à própria pesquisa, mas levados a cabo por outros agentes sociais, tais como a família, a religião e os próprios sujeitos que, em seus corpos, articulam sexualidades e gêneros distintos daqueles que a eles foram projetados quando a este mundo vieram – e por vezes distintos também das epistemes oferecidas pelo movimento LGBT. No percurso da tese, três categorias-chave serão recorrentes: “exogenia”, “silêncio” e “tolerância”. Assim, os dados aqui trazidos demonstram como tais categorias perpassam os processos de institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique, além de complexificar diversas outras questões que dizem respeito aos debates com a etnologia africana, com as teorias antropológicas de gênero e sexualidade e com as políticas nacionais e globais sobre os corpos.

Palavras-chave: África; Moçambique; homossexualidade; antropologia; história.

Abstract

“Mariyarápáxis” is a neologism (derived from the Portuguese expression “maria-rapaz”) found in the mother tongue of my interlocutors (the changana language) to account for subjects who at first demonstrate some effeminacy, but who in recent decades have also come to name the homosexuals themselves. I choose it as the title of this thesis because, besides being one of the most heard words in the south of the country to name these subjects, it seems to be the epitome of a series of historical processes of institutionalization of male homosexuality in the popular classes of southern Mozambique. To reach it, the work begins with an investigation of historical records about homoeroticism in Mozambique, either in the colonial archives or from the reports of older interlocutors. Subsequently, the work addresses two key agents of institutionalization of homosexuality in the postcolonial period, namely the Mozambican print media and LGBT activism. In the third and last part of the thesis, I present an ethnography that seeks to understand processes of institutionalization of homosexuality not only contemporaneous with the research itself, but also carried out by other social agents, such as family, religion and the subjects themselves. Subjects who articulate in their bodies sexualities and genres distinct from those that were projected upon them when they came into this world - and sometimes also distinct from the epistemes offered by the LGBT activism. In the course of the thesis, three key categories recur: “exogeny”, “silence” and “tolerance”. Thus, the data presented here demonstrate how these categories permeate the processes of institutionalization of homosexuality in southern Mozambique, as well as complexify several other issues that concern debates with African ethnology, anthropological theories of gender and sexuality, and national and global body policies.

Keywords: Africa; Mozambique; homosexuality; anthropology; history.

Sumário

Agradecimentos.....	4
Resumo 7	
Abstract.....	8
Sumário.....	9
INTRODUÇÃO.....	11
PARTE 1 – Historiografia da homossexualidade colonial moçambicana.....	34
I. Quando era o silêncio	35
Introdução.....	35
Sodomia na Santa Inquisição de Goa.....	39
Séculos de silêncio.....	41
Os casamentos das minas.....	44
“Sodomia” e “homossexualismo” em Moçambique finalmente escritos em português.....	54
O silêncio sobre a sexualidade como regra	62
A homossexualidade colonial branca no relato ficcional autobiográfico de Guilherme de Melo	69
Testemunhas vivas contam sobre repressão, tolerância e silêncio	79
Considerações finais	86
PARTE 2 – A institucionalização da homossexualidade no período pós-colonial.....	88
II. O papel da mídia impressa.....	89
Introdução.....	89
Uma incursão pelos arquivos e construção dos dados.....	93
A mídia impressa em Moçambique	95
Entretenimento e repressão inauguram o tema na mídia.....	108
Na década de 1980 pré-SIDA, a inflexão de prática à identidade.....	112
O advindo da SIDA e o (não) impacto no discurso sobre a homossexualidade	117
Práticas homossexuais locais agora sim expostas	124
A explosão de notícias	128
A teorização sobre homossexualidade pelo jornalista mais famoso de Moçambique	134
A condenação africana e a “tolerância” moçambicana	138
Uma iconografia gay surge.....	144
A reação conservadora.....	151
Através da imprensa tradicional, os “gays” moçambicanos falam.....	154
Considerações finais	157
III. O papel do movimento LGBT em Moçambique	159
Introdução.....	159
Os <i>prides</i> de Joanesburgo e as <i>parties</i> em Maputo	161
“ <i>As Cores do Amor</i> ”, o jornal “clandestino”	168
A organização do movimento LGBT na LAMBDA	177
A ambígua relação do movimento LGBT com o Estado Moçambicano.....	186
A institucionalização da homossexualidade no programa radiofônico <i>Café Púrpura</i>	192
O Projeto FPPA	208
Distribuindo preservativos, fazendo testagens e atribuindo nomes.....	216
Alguns <i>feedbacks</i> dos beneficiários	222

Considerações finais	228
PARTE 3 – Gênero e (homo)sexualidade no sul de Moçambique.....	230
IV. Descobrir-se e descobrir o outro “diferente”.....	231
Introdução.....	231
Procurando pela categoria nativa	232
Referências homossexuais da juventude e a descoberta erótica de si	242
Família, religiosidade e “cura” da homossexualidade.....	258
Silêncio e “tolerância” familiares	272
Considerações finais	282
V. Relacionando-se consigo e com os outros.....	285
Introdução.....	285
O modelo binário-hierárquico.....	289
O homoerotismo sem a identidade homossexual	305
A poligamia ou amantismo bissexual	318
Casamento e <i>lobolo</i> gays	333
Considerações finais	342
CONSIDERAÇÕES FINAIS	345
BIBLIOGRAFIA.....	350

INTRODUÇÃO

“Mhunti va yi bela Nghuleni”

Em Changana, língua materna da maioria dos meus interlocutores em campo, há um provérbio que diz “A gazela mata-se no lugar onde dorme”, em outras palavras, “Deve-se começar pelo princípio” (Ribeiro, 1989, p.58).

Antes de mais nada, devo dizer que esta tese é fruto de um momento histórico especialmente grave tanto no que tange a política sobre os corpos LGBT no Brasil e em várias partes do mundo quanto nos rumos perigosos que a política brasileira para a ciência e tecnologia parece querer tomar (dado o quadro de virulentos ataques às ciências humanas e, particularmente, aos estudos sobre gênero). Dessa forma, essa tese pretende, entre outros avanços científicos e em um debate mais amplo e franco com a sociedade brasileira, que a financia, demonstrar a importância dos estudos de gênero e sexualidade para pensarmos não apenas outros-estrangeiros como pensarmos nós mesmos; e assim contribuir não só para a etnologia africana, para a historiografia moçambicana e para os estudos de gênero e sexualidade, mas também para a construção de uma sociedade nacional e global mais justa para todos os corpos.

Nesse sentido, esta tese é inspirada por três obras monumentais e a elas devedora: “A História da Sexualidade” (1988) do filósofo francês Michel Foucault; “The Gay Archipelago” (2005) do antropólogo norte-americano Tom Boellstorff; e “Devassos no Paraíso” (2011) do escritor, jornalista, dramaturgo, tradutor, cineasta e ativista LGBT brasileiro João Silvério Trevisan. A primeira me inspira pela magistral historicização e relativização da categoria “homossexualidade”; a segunda por dar boas soluções teóricas a perguntas e inquietações bastante semelhantes às minhas; e a terceira pela grandeza do compêndio de referências que organiza sobre práticas e identidades homoeróticas na história do Brasil. Assim, tentarei seguir o método genealógico desses dois primeiros autores, honrando minha própria filiação antropológica relativista, mas também farei o esforço de reunir e analisar, como o último, o máximo de dados que consegui coletar sobre os afetos e sexualidades entre “aqueles que gostam da mesma semente”¹.

¹ “*Vurhándzá hí rimbéwu*” (aqueles que gostam da mesma semente/gênero) é uma expressão do changana, presente no dicionário Português-Changana de Siteo (2018) que, apesar de não ter encontrado ressonância entre os falantes, descreveria uma forma genérica e poética para aqueles que dirigem seu desejo sexual a pessoas do mesmo sexo.

A leitura destas obras além de muito me informar sobre meu lugar duplamente transitório – tanto pela contingência de uma subjetividade gay não estável ao longo de minha biografia quanto na história de minha própria cultura – inspiram-me a produzir um estudo análogo com *outros-semelhantes*². Assim, depois de passar pela experiência etnográfica em Cabo Verde (Miguel, 2016), é chegada a hora de aterrissar em Moçambique e tentar contribuir, em um esforço intelectual ainda mais desafiador e complexo do que aquele, para a construção de uma história não só das formas nativas de exercício e percepção do homoerotismo, da homoafetividade e das identidades de gênero, mas também dos processos de “institucionalização” da “homossexualidade” enquanto categoria moderna neste país.

Convido assim o leitor a atravessar comigo por uma das histórias possíveis de Moçambique no que concerne à questão da “homossexualidade” entre os povos que ali conviveram, especialmente na região sul, pelos últimos seis séculos. Ambiciosa, a tarefa não é fácil por diversas razões. Em primeiro lugar, a anacronia e o etnocentrismo são fantasmas frequentes em abordagens que se pretendem diacrônicas ou sincrônicas e que transportam para outros lugares e épocas categorias para nós contemporâneas e gramaticais, como “homossexualidade” e suas correlatas. Tais fantasmas, no entanto, precisam ser exorcizados, se pretendemos exercer com dignidade o importante ofício do antropólogo-historiador de captar o ponto de vista do outro e, a partir dele, estabelecer virtuais objetificações, que façam algum sentido tanto para este outro – quando isto ainda é possível – quanto para nós.

Baseados no estudo fundamental de Foucault (1988)³, alguns autores que me antecederam (Cardín, 1984; Padgug, 1990; Trumbach, 1990; Moodie & Ndatshe, 1990; Bleys, 1995), e eu mesmo (Miguel, 2016) já questionamos o uso da categoria “homossexualidade” para lidar com sujeitos de outros tempos e lugares, inclusive no

² Meus interlocutores moçambicanos não estão também livres das contingências individuais e históricas – algumas distintas pelas nossas diferentes inserções no mundo (personalidade, classe, raça, cultura, nação, geração etc.), algumas semelhantes pela mesma era e mundo em que, simultaneamente, habitamos. Aproveito ainda para deixar desde já claro que a noção de “cultura”, quando por mim utilizada nesta tese, jamais terá o sentido monolítico de consenso interno de um determinado grupo social, ainda que meus interlocutores frequentemente assim dela se apropriem.

³ Em linhas gerais, em a “História da Sexualidade” (1988), Foucault faz uma divisão heurística entre um “dispositivo da aliança” e uma “*ars erotica*”. Ou seja, da sexualidade iniciatória e como transmissão do segredo, característicos das sociedades pré-burguesas; e um “dispositivo da sexualidade” e uma “*scientia sexualis*”, ou seja, uma prevalência da sexualidade no discurso, na confissão e na ciência, que surgem no século XVII com o advindo do capitalismo. Tal divisão, além de incluir fortemente a dimensão do poder na análise sobre os corpos, historiciza noções sobre sexualidade e sobre a homossexualidade, um paradigma que será fundamental para o campo pós-moderno dos estudos de gênero e sexualidade.

continente africano. Assim, no primeiro capítulo do meu livro (Miguel, 2016), traduzi uma série de relatos de viagem, dados antropológicos e registros históricos extraídos de algumas enciclopédias sobre práticas sexuais entre indivíduos do mesmo sexo por quase todo o continente africano. Ao analisar este material, cheguei à conclusão de que a abundância de relatos apontava não para uma universalidade da identidade homossexual tampouco para a contingência histórica apenas no Ocidente ou com origem no século XIX, mas que em diferentes povos e em diferentes épocas, os contatos sexuais entre pessoas do mesmo sexo variavam em suas formas e objetivos como variavam em suas significações culturais. Entre muitos exemplos resgatados apenas para o continente africano, parecia-me estranho que a penetração anal entre homens Fang ou Pangwe (Tessman, 1913 apud Bleys, 1995, p.219-20) como procedimento mágico para transferência de riquezas, o sexo intercrural entre homens Azande nas companhias de guerra (Evans-Pritchard, 2012), ou, como veremos nesta tese, o casamento circunstancial de homens moçambicanos nas minas sul-africanas fossem todos incluídos sob a chave da “homossexualidade”.

Não se trata de uma questão teórica inédita. A tradição, a qual aqui me filio, da antropologia como um exercício eminentemente comparativo, já fora desenvolvida por diversos autores, inclusive africanistas (Radcliffe-Brown, 1978; Evans-Pritchard, 2005)⁴. Por sua vez, a (in)comensurabilidade de práticas sexuais vistas pelo mundo, precariamente traduzidas no Ocidente como “homossexualidade” (apenas pela coincidência de serem práticas sexuais ou contatos corporais que envolviam a manipulação de órgãos genitais, realizados entre pessoas que possuem a mesma designação do sexo ao nascer) é alvo de um sério questionamento, pelo menos, desde o trabalho de Foucault (1988) e dos construtivistas que o antecederam (Rubin apud Henning & Ferreira, 2018) e dos demais construtivistas que a ele se seguiram (Padgug, 1990; Halperin, 1990; Moodie & Ndatshe, 1990; Bleys, 1995 apenas para citar alguns). Esses autores continuaram a questionar a possibilidade de comparação entre coisas que, ainda que digam respeito à sexualidade, aparentemente são distintas. David Halperin (1990), em *One Hundred Years of Homosexuality* (1990), afirma que

⁴ Especialmente no que tange à homossexualidade, ver Halperin, 1990; Murray & Roscoe, 1998; Boellstorff, 2007. Nesta tese, a aparição de citações a casos semelhantes ou distintos, dentro e fora de África, contemporâneos ou historicamente distantes, tem como objetivo demonstrar a diversidade no tempo e na materialidade dos processos históricos e culturais das sexualidades. Em particular na comparação com Cabo Verde, tomei o conselho de Evans-Pritchard (2005, p.245) sobre a utilidade de se pesquisar uma segunda sociedade estrangeira.

a distinção entre homossexualidade e heterossexualidade, longe de ser uma forma fixa e imutável de alguma sintaxe universal do desejo sexual, pode ser entendida como uma virada conceitual particular que ocorrera em certos setores do nordeste e noroeste da sociedade europeia nos séculos XVIII e XIX (Halperin, 1990, p.43-6)⁵

A ideia de “homossexualidade”, tal como fora construída na Europa, é uma categoria do pensamento que não está dada na natureza e, portanto, não é nem universal, nem estática, tampouco atemporal⁶. Em outras palavras, uma subjetivação homossexual (ou seja, como contraposta à heterossexual; alguém que frequentemente narre seu desejo ou identidade como inato e imutável; que frequentemente conduza suas práticas homoeróticas ao longo da vida; que direcione seu afeto primordial ou exclusivamente ao mesmo sexo; e/ou que carregue consigo a tendência de aderir, mais ou menos, em sua corporeidade aos signos do gênero oposto, como assim pensa-se atual e hegemonicamente os modernos homossexuais) não é universal, ainda que as práticas sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo possam “virtualmente” ser (Padgug, 1990, p.60; Murray & Roscoe, 1998, p.271; Neill, 2009, p.11).

Assim, para que a “homossexualidade” ou o “sujeito homossexual” (moderno)⁷ ganhe existência social é preciso um esforço político-epistemológico ou um processo de “institucionalização” (Mary Douglas, 2007)⁸. Um fenômeno que historicamente ocorrera em determinados momentos e locais da experiência humana, sem que necessariamente coincidisse em seus significados⁹. Por “instituição”, Mary Douglas queria se referir às convenções sociais fortes (2007, p.61); que partem da analogia com o corpo e com a divisão (sexual) do trabalho (p.59); que se baseiam na natureza e na razão (p.61); que são

⁵ Optei por traduzir livremente para o português todos os textos em língua estrangeira que faço uso na tese. A razão é não apenas facilitar o fluxo de leitura, sem trocas de registros linguísticos, como proporcionar ao leitor exclusivamente lusófono o total acesso ao conteúdo da publicação, algo especialmente importante no contexto da precariedade da educação em muitos de nossos países da comunidade do PALOP.

⁶ Como afirma Bleys (1995), a historiografia subestimava ou ainda subestima o impacto das etnografias no próprio percurso histórico do discurso europeu sobre sexualidade. Ao demonstrar uma série de exemplos dessa influência (1995, p.47), Bleys prova como a própria ideia europeia de homossexualidade se transformou de uma concepção de ato (sodomia) para uma ideia de comportamento permanente (homossexualidade) (1995, p.156-60). Segundo Foucault sobre o mesmo assunto: “O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie” (1988, p.44).

⁷ Coloco entre parênteses por considerar que falar em “homossexual moderno” talvez seja um truísmo, devido ao fato dessa subjetivação específica ser necessariamente fruto do período moderno.

⁸ Em “A História da Sexualidade”, Foucault parece sugerir que é o poder institucional que propicia a multiplicação das sexualidades: “O crescimento das perversões [...] É o produto real da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres.” (Foucault, 1988, p.47-8)

⁹ Boellstorff afirma que “o ponto crucial é que a homossexualidade (como qualquer outra lógica cultural) se globaliza (ou se move) não como um discurso monolítico mas como uma multiplicidade de crenças e práticas, elementos que podem se mover independentemente entre si ou não se mover de forma nenhuma” (2005, p.173), por exemplo, na Indonésia, toda a ideia confessional embutida na epistemologia do armário não teria tido ressonância entre os nativos “gays” e “lesbi”.

os resultados contínuos de uma disputa de classificações desenvolvidas por grupos sociais (p.64); que precisam “esquecer-se” do que não lhe convém (p.65) e que, para serem estáveis, precisam camuflar seu caráter socialmente construído (p.58). Em suas próprias palavras, para que algo se institucionalize

É necessário existir uma analogia por meio da qual a estrutura social de um conjunto fundamental de relações sociais será encontrada ou no mundo físico ou no mundo sobrenatural ou na eternidade ou em qualquer lugar, contanto que não seja encarada como um arranjo socialmente elaborado [...] Qualquer instituição que vai manter sua forma precisa adquirir legitimidade baseando-se de maneira muito nítida na natureza e na razão. Então ela propiciará a seus membros um conjunto de analogias por meio das quais se poderá explorar o mundo e com as quais se justificará a naturalidade e a razoabilidade dos papéis instituídos, ela poderá manter sua forma contínua, identificável. Assim, qualquer instituição começa a controlar a memória de seus membros; ela os leva a esquecer experiências incompatíveis com aquela imagem de correção que eles têm de si mesmos e traz para suas mentes acontecimentos que apóiam uma visão da natureza que lhe é complementar. A instituição propicia as categorias dos pensamentos de seus membros, estabelece os termos para o autoconhecimento e fixa as identidades (Douglas, 2007, p.58-116).

Trazendo o conceito de Mary Douglas para o conjunto de nossas preocupações aqui, destaco que nos processos de “institucionalização” da “homossexualidade” no sul de Moçambique serão observados: 1) como os discursos e as práticas a respeito da homossexualidade, contrários ou favoráveis a ela, pretendem se fundamentar na natureza, na razão e nos espíritos; 2) como os discursos e as práticas homossexuais são permeados pelas analogias do corpo e dos papéis sexuais estabelecidos pela lógica binária de gênero, seja para defender ou criticar sua legitimidade; 3) como os discursos que pretendem uma institucionalização positiva ganham um tom de “informação” e “conhecimento” – noções legítimas em um senso comum moçambicano desenvolvimentista; e, por fim, 4) como para se instituir um novo discurso sobre a homossexualidade foi preciso “lembrar-se” de fatos conectados à esta prática/identidade (como os casamentos nas minas) e “esquecer-se” de outros (como o imperativo do casamento e da descendência).

De forma semelhante ao que fez Boellstorff (2005) na Indonésia, meu objetivo aqui é investigar, portanto, como tal processo de institucionalização da “homossexualidade”, ou seja, em sua concepção moderna, ocorre no território que hoje damos o nome de Moçambique, particularmente no sul do país. Além disso, buscarei investigar quais concepções “autóctones” sobre o contato sexual e afetivo entre pessoas do mesmo sexo tiveram existência neste mesmo território e como todas essas concepções hoje são vividas e disputadas. Parto de uma perspectiva antropológica de compreender o

outro, mas que também demanda “uma antropologia da similitude” (Boellstorff, 2005, p.93), haja vista que o intercâmbio cultural precedeu o encontro etnográfico e muito do que vi, ouvi e vivi me é bastante familiar¹⁰.

Assim, contrapondo-me a alguns autores, que optam por abandonar o uso do termo “homossexualidade” para dar ênfase ao caráter construtivista (e, portanto, não essencialista) de suas teorias, mantê-lo-ei, justificando esse uso¹¹. A palavra “homossexualidade” e suas derivações aparecerão nesta tese como um modo de criar e classificar sujeitos¹², dotada de uma história e de uma geografia próprias. Além deste, a categoria aparecerá com dois outros sentidos: 1) enquanto subjetivação do eu; identidade já auto atribuída, domesticada e reivindicada pelos próprios sujeitos moçambicanos que nela se veem contemplados ou que, sobre ela, querem disputar significados; e que, além disso, tem sua própria história biográfica e subjetiva de adesão/repulsão; 2) enquanto práticas sexuais (ou “homoeróticas”), vistas pelo observador externo, que visam contemplar um desejo erótico – mas nem sempre erótico por todas as partes envolvidas (pois também podem existir, na prática, motivações materiais ou ser de natureza compulsória e violenta para um ou alguns dos parceiros). Assim, “homossexualidade” ganhará seu sentido específico no contexto em que ela será aqui e ali trazida ao longo do texto. Por fim, uso-a para conseguir uma estabilização mínima – necessária ao registro escrito – de conceitos e ideias polifônicos e em permanente fluxo histórico e biográfico.

Outra dificuldade que enfrentaremos é a profundidade histórica a qual me impus investigar, que exige não só um mergulho em séculos de arquivos, mas uma análise muito atenta dos mesmos para que evitemos cometer os pecados acima elencados. Arquivos que, infelizmente, provém quase exclusivamente de uma única fonte: a dos colonizadores, haja vista que os bantus que ocupavam e ainda ocupam os territórios da África Austral são de tradição oral e pouco produziram registros históricos profundos de forma escrita

¹⁰ Para além de signos culturais mais amplos sobre o Brasil que chegam a Moçambique antes de mim e através de diversos canais, compartilho das reflexões de alguns antropólogos da coletânea *Out in the Field* (1996), editada por Ellen Lewin e William Leap, que demonstram como suas subjetividades gays foram facilitadores para a sua inserção em contextos gays estrangeiros.

¹¹ Desde as década de 1990, alguns autores anglófonos (africanos ou não), para escapar das possíveis armadilhas etnocêntricas que a categoria “homossexualidade” acarretaria à análise da sexualidade em contextos não ocidentais, têm preferido termos e/ou expressões como “*queer*” (Ekine & Abbas, 2013), “*male-to-male sexual behavior*”, “*same-sex praxis*” (Bleys, 1995, p.1, 31), “*non sex-crossing sexualities*” (Tushabe, 2013, p.147) e outros malabarismos vocabulares. Não se trata apenas de um rigor metodológico e conceitual por parte dos analistas, mas claramente há tanto um fetichismo quanto uma política por trás de cada um desses termos ou expressões, sobre as quais talvez a mais evidente e atual seja o uso do termo “*queer*” (Salih, 2012, p.X). Ao escolher “homossexualidade”, obviamente não escapo a isto.

¹² E que, portanto, pressupõe seu contraposto necessário, a heterossexualidade.

(Junod apud Thomaz, Gajanigo, 2009, p.57)¹³. Mas é bem verdade que os dados necessários para a história que se pretende construir aqui também são escassos mesmo em sociedades já há séculos letradas (ou que possuíam ao menos elites letradas), como as europeias, asiáticas e mesmo africanas, haja vista que a sexualidade é um domínio que em várias partes e em várias épocas fora restrito à intimidade (Lyons & Lyons, 2003) e indigna do registro público (Goody, 1997). Nesse sentido à etnografia dos arquivos e literaturas que as antigas gerações africanas e não-africanas nos legaram, completarei com uma etnografia que buscará investigar e registrar tanto a memória oral de meus interlocutores contemporâneos em Moçambique (bantus e não bantus) quanto as suas vidas, que passo em algum momento e em diferentes níveis a acompanhar, no que já foi denominado por Malinowski (1976) como “observação participante”.

Nesse sentido, a pesquisa de campo em Moçambique fora realizada através de duas viagens. Uma primeira, de quatro dias em Maputo, em junho de 2017, para que eu pudesse não apenas conhecer as pessoas com quem iria trabalhar e suas questões, mas também para ter a sua autorização prévia para a pesquisa e elaborar um projeto de qualificação. A segunda viagem consistiu em um período de seis meses contínuos em campo, de março a setembro de 2018, na Província de Maputo. Ao total, foram realizadas 36 entrevistas formais, entre pessoas LGBT e pessoas não LGBT, brancos, negros e mestiços, moçambicanos e estrangeiros, ativistas sociais, acadêmicos, artistas, trabalhadores urbanos, e quem mais estivesse disposto a sobre isso comigo conversar. Por fim, pude acompanhar, de forma mais sistemática, não apenas o dia-a-dia administrativo da LAMBDA, a principal organização LGBT do país, mas também o cotidiano de alguns de seus agentes comunitários e beneficiários LGBT em seus trabalhos na periferia da cidade, frequentar algumas de suas festas, seus cultos religiosos e conhecer alguns de seus lares e famílias.

Ao pretender trabalhar com a categoria “homossexualidade” na “história”, buscarei realizar uma genealogia não apenas das práticas homoeróticas dos sujeitos provenientes de uma certa área cultural, nomeadamente com os “tsongas”¹⁴, bantus do sul

¹³ Para uma discussão mais ampla sobre o desafio da historiografia em sociedades de tradição oral, particularmente as africanas, ver o volume 1 da História Geral da África, publicada pela UNESCO.

¹⁴ “Tsonga” é uma categoria que englobaria algumas etnias do sul de Moçambique (Moodie & Ndatshe, 1990, p.419) e que teria ressonância inclusive na intelectualidade local (Loforte, 2000). Há muita porosidade etnolinguística no sul de Moçambique (Moodie & Ndatshe, (1994, p.121), mas esclarecerei melhor meu recorte e minhas estratégias de investigação com o grupo étnico tsonga no penúltimo capítulo desta tese, quando for analisar suas categorias nativas no campo semântico da sexualidade.

de Moçambique, como também investigar o percurso histórico em que essa categoria ganha vida, operacionalidade e ressonância (ou não) nesse território. Como veremos ao longo da tese, diferente de outras áreas culturais no próprio continente africano, e até mesmo entre alguns povos bantus (Lyons & Lyons, 2003, p.272), onde foram encontrados, desde o século XVI, sujeitos que foram relatados 1) ter relações sexuais e afetivas prioritariamente com pessoas do mesmo sexo por toda a vida; 2) ou por terem uma autopercepção como pertencente ao gênero oposto ao que foram designados no nascimento; 3) ou como híbridos de ambos, o sul de Moçambique apresenta um quadro distinto¹⁵.

Para dar início à construção dessa etnografia historicamente possível e encerrar as lamentações sobre os limites do método, preciso introduzir ao leitor três outras categorias-chave que nos visitarão por toda a tese. São elas: “exogenia”, “silêncio” e “tolerância”. A primeira é sobre como a homossexualidade tem sido vista modernamente por parte de várias das sociedades africanas (mas não só elas) como algo estrangeiro, da cidade, e, no limite, dos brancos. A segunda categoria se refere à forma como a homossexualidade sempre pareceu ter sido silenciada enquanto prática e até então aparentemente inexistente enquanto categoria e identidade nessas mesmas sociedades, ainda que também não somente entre elas. E a última – “tolerância” – é sobre como Moçambique, nas últimas décadas, se pretende diferenciar discursivamente de outras nações africanas, algumas inclusive vizinhas, por estas serem supostamente mais repressivas em relação à “homossexualidade”. Vejamos, mais afundo, o que seja cada uma delas.

Encontrei uma bibliografia do campo das ciências sociais que aponta para uma insistente narrativa de que a “homossexualidade” é uma prática ou uma identidade exógena à “tradição africana”, o que desconsideraria as supostas evidências do contrário. O padre anglicano, zambiano e defensor da causa LGBT Kapyra Kaoma afirma: “Africanos frequentemente veem a homossexualidade como uma importação ocidental”

¹⁵ Explico: Em minha pesquisa sobre o território de Moçambique, não encontrei dados do período pré-colonial ou mesmo no início da colonização que apontassem a existência de nativos que publicamente demonstrassem preferências homoeróticas e afetivas ou que reivindicassem uma identidade de gênero outra a que ele ou ela fora designado no nascimento. Como veremos, tais dados só parecem existir a partir da virada do século XIX para o XX.

e fornece alguns exemplos de discursos de líderes religiosos locais sobre o tema (Kaoma, 2009, p.13):

“Do ponto de vista cultural, os africanos não toleram a homossexualidade. Não é uma prática que ocorre, seja de forma privada ou aberta.”

“[A homossexualidade] nunca foi parte de nossa [sociedade] que o homem estará dormindo com o homem; [não há] nada como ‘lesbianismo’ no nosso dicionário. Tudo isso veio do Ocidente. Eu posso te dizer isso. Passei mais de cinco décadas na Terra... Não ouvimos falar da homossexualidade até o final do século XX, quando ouvi falar sobre isso pela primeira vez no exército. Muitas pessoas que entraram em operações de paz [na Europa] trouxeram.”

“As questões da homossexualidade parecem ter penetrado [a cultura africana] com a chegada de árabes, particularmente em Uganda nos anos 1800... A primeira história que descobrimos sobre homossexualidade é baseada nessa época. Olhando para a minha própria cultura, a cultura baganda, a formação da família, os valores e os provérbios, os valores pelos quais fomos criados, a homossexualidade é em grande parte estrangeira.”

Ainda que generalize a ideia de exportação ocidental da homossexualidade, o que pelo menos um dos interlocutores de Kaoma afirma, contradizendo-o, é que a homossexualidade teria origem árabe, portanto oriental. Mas Kaoma está focado na dimensão contemporânea do fenômeno e não em sua dimensão histórica. Assim, ao analisar os documentários de Roger Williams sobre a questão (“*Gospel of Intolerance*” e “*God loves Uganda*”) e o relatório de pesquisa de Kapyka Kaoma (2009), percebemos que Kaoma tem como argumento central que a guerra cultural nos EUA se globalizou no sentido de que os clérigos conservadores norte-americanos, que formam grupos minoritários dentro das principais correntes anglicanas, foram buscar legitimidade política no trabalho de mobilização de líderes religiosos africanos, apostando no tema da moralização da sexualidade. Isso, segundo ele nos descreve, porque as igrejas anglicanas norte-americanas estariam começando o ordenamento de padres homossexuais assim como abençoando e promovendo casamentos entre pessoas do mesmo sexo, o que teria gerado um cisma naquela igreja. Assim, disputas teológicas e políticas geradas pela questão da “homossexualidade” dentro das denominações norte-americanas teriam chegado à África nos anos 1990, através das missões lideradas por conservadores norte-americanos neste continente, que teriam achado no tema da “homossexualidade” uma “oportunidade” de ascensão política doméstica (Kaoma, 2009, p.19).

Analisando estes e outros trabalhos, chama-me atenção que os apologistas da tese de Kaoma, apesar da boa vontade em evidenciar os agentes contemporâneos de

perseguição aos LGBT e de não estarem de todo equivocados em identificá-los, têm tido dificuldades em responder sobre o porquê, afinal de contas, tem-se tamanha adesão ao discurso de ódio contra a homossexualidade em África¹⁶. Tais autores limitam-se a concluir ora pela via da culpabilização do colonialismo e do pós-colonialismo na institucionalização da homofobia (Mbisi, 2014; Langa, 2018) ora por uma reciprocidade entre conservadores norte-americanos e líderes religiosos africanos, o que, para mim, não responde sobre a massificação da “homofobia” no continente (Kaoma, 2009, p.22)¹⁷.

Assim, Kaoma passa ao longo do texto operando com a categoria “influência”, ora como “exploração da visão” ora como “dominação” ora como “convencimento” (Kaoma, 2009, p.7,8,15). No documentário *Gospel of Intolerance* (2013), Kaoma insiste na categoria “influência”: “Por causa do dinheiro que eles investem, os evangélicos americanos têm muita influência lá” (00:05:50-56). Percebo então que a categoria “influência” é operada por ele quase sempre para lidar com o fluxo de valores EUA-África e raramente é usada no movimento inverso. De fato, o que se percebe quase sempre em suas declarações é um viés difusionista britânico que enxerga o fluxo de ideias e moralidades de uma perspectiva linear e unidirecional (Kaoma, 2009, p.16).

Sugiro que para uma melhor compreensão do fenômeno de crescimento da “homofobia” em África desde a década de 1990, é fundamental entender antes a história colonial e as premissas culturais de cada cultura analisada, como sugere Sadgrove et al (2012), assim como levar a sério os discursos nativos não só das lideranças, mas também daqueles indivíduos que não estariam apenas os repetindo de maneira irrefletida, mas que possivelmente estão confrontando-se com os dados empíricos dos seus cotidianos e os reatualizando. Alguns autores têm ido por essa direção e trazido um universo com muito mais variáveis que concorrem para explicar esta questão (Epprecht, 2004, p.183)¹⁸.

¹⁶ Há de se esclarecer que quando o autor se refere à “África”, está, de fato, tendo como referência apenas três países do continente: Nigéria, Uganda e Quênia, por razões que ele mesmo enumera (Kaoma, 2009, p.2). De qualquer forma, de acordo com a Anistia Internacional (2013), em 2013 pelo menos 38 países criminalizavam a homossexualidade e 4 deles aplicavam penas de morte. Desde então a situação não mudou tanto.

¹⁷ Kopano Ratele (2014) sugere que o surto de homofobia no continente é uma das respostas dos homens africanos comuns que, no contexto pós-colonial e neoliberal, se veem incapazes de atender às funções tradicionalmente masculinas. Para uma discussão sobre a crise da masculinidade em África, ver ainda Uchendu (2008). Mas há quem não coloque toda a culpa da homofobia no colonialismo, apontando para o direito consuetudinário de alguns povos africanos que puniriam a homossexualidade antes mesmo das leis coloniais (Gomes da Costa Santos, G., & Waites, M. (2019, p22).

¹⁸ Para o caso do Zimbábue, Epprecht, após uma análise profunda, resume e lista as razões: transfobia pré-moderna; propaganda missionária cristã; mudanças estruturais ocasionadas pelo capitalismo racista (em

Mesmo antes da intensificação da perseguição aos LGBT africanos nos anos 1990 e da fundação de um campo anglófono de estudos sobre a questão, um antropólogo brasileiro já estava empenhado em demonstrar que a exogenia da homossexualidade em África não passava de um “mito” (Mott, 1989)¹⁹. Em artigo mais recente, Luiz Mott trata do que chama de “Mito da inexistência da homossexualidade na África”, dando maior profundidade histórica à questão da suposta “exogenia”.

Oficialmente, teria sido o historiador inglês Edward Gibbon, em 1781, quem primeiro asseverou a inexistência da homossexualidade no continente africano, na obra *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*: “Acredito e confio que os negros, no seu país, não estão expostos a essa pestilência moral” (p.9).

Mott opera, como outros autores aqui já trazidos (Murray & Roscoe, 1998), no entanto, a partir de uma perspectiva essencialista²⁰, que não relativiza, nem diacrônica nem sincronicamente, categorias como “homossexualidade” e suas correlatas (“sodomitas”, “fanchonos” etc.)²¹. Assim sendo, Mott demonstra, através de dois processos da Santa Inquisição Portuguesa sobre o território do arquipélago de Cabo Verde, até então inéditos, que este mito estaria registrado há pelo menos um século (Mott, 2005, p.10). Mott traz ainda um último exemplo registrado no início do século XX. Trata-se do relato do pastor e antropólogo suíço Henry Junod – que aqui nos será muito caro – sobre o fenômeno da “paganismo grego” entre os indígenas da região de Maputo, em Moçambique. Diz Junod:

O paganismo grego conhecia esta imoralidade [pederastia], e praticou-a, mas o paganismo banto, pelo menos na nossa tribo, qualquer que seja a sua corrupção, não a conheceu. E mesmo hoje, embora se pretenda que esta forma de vício penetrou em

especial os novos regimes de trabalho nas minas); a mídia ocidental; e fetiches importados previamente sobre partes não sexuais do corpo.

¹⁹ A literatura que usa o termo “mito” para lidar com essas afirmações frequentemente o faz para dar o sentido de falsidade, nunca no sentido verdadeiramente antropológico como o concebido, por exemplo, por Lévi-Strauss (2004).

²⁰ Murray a certa hora critica explicitamente os construtivistas sociais, que por um “niilismo pós-moderno”, defenderiam que nada mais pode ser conhecido e comparado (p.284)

²¹ Mott em alguns de seus textos enxerga “lampejos identitários” em figuras históricas europeias e africanas que, ainda no século XVI, ou se reconheciam como sendo do sexo oposto ao designado no nascimento ou que recorrentemente eram pegos por sodomia na Santa Inquisição, o que demonstraria uma persistência de seus desejos e atos homoeróticos e, conseqüentemente, um tipo de identidade homossexual. Portanto muito antes do século XIX, como mostra Foucault. Se para os dados da Santa Inquisição portuguesa, no que diz respeito à dança dos fanchonos na Lisboa do século XVI, é difícil negar a existência, de fato, de “lampejos identitários” entre aqueles homens portugueses e mesmo entre os africanos escravizados e capturados nos registros históricos, como veremos nessa tese, isso não autorizaria admitir que a homossexualidade, tal qual concebida modernamente no século XIX e que ainda permanece em processo de atualização, seja universal e que, tampouco, o desejo homoerótico tenha sempre sido domesticado em uma identidade específica (Bleys, 1995, p.82).

certas partes do território por onde a tribo [tonga] se espalha, como no Maputo, a povoação indígena tem-lhe verdadeiro horror (Junod apud Mott, 2005, p.10).

Em seguida Mott irá tratar de mais duas vertentes desse “mito”, que embora reconheçam a existência do homoerotismo entre os africanos, atribui aos árabes a sua dispersão.

Uma outra vertente deste mito, embora reconhecendo a presença do homoerotismo entre populações africanas quando menos desde os meados do século XIX, atribui sobretudo aos árabes comerciantes de escravos, turcos ou africanos islamizados, sua disseminação no continente negro. Os sudaneses apontavam os piratas turcos como os responsáveis pela expansão do “vício” (1848), enquanto os grupos bantos orientais culpavam os núbios pelo mesmo mal (1885) (Mott, 2005, p.11).

Rudi Bleys (1995, p.125) demonstra um interesse apenas casual dos discursos etnográficos europeus em África quando o assunto era homoerotismo, mas Mott culpabiliza os antropólogos africanistas, que por uma moral vitoriana, deixaram de reconhecer ou negaram a existência do homoerotismo em tempos coloniais nos quais fizeram pesquisa²². Outros autores, como Lyons & Lyons (2003, p.11-6), concordam com o argumento de Mott e ressaltam o momento delicado no qual a Antropologia atravessava na virada do século XIX para o XX, em busca de se tornar uma “ciência genuína” e “séria” e, assim, poder se institucionalizar nas universidades.

Afastando-me de conclusões simplistas que apontam apenas para uma “invenção” da exogenia da homossexualidade em África por parte de pesquisadores estrangeiros (Chipenembe, 2018, p.23)²³, sugiro uma terceira explicação complementar: inspirado no aparente “descaso” que encontrei na mídia moçambicana dos anos 1980 sobre o tema da homossexualidade nativa (ver terceiro capítulo desta tese), sugiro que para a maioria dos antropólogos do período vitoriano e mesmo no pós-vitoriano imediato, a homossexualidade nativa podia simplesmente não ser uma questão – especialmente para

²² O mesmo faz o historiador Marc Epprecht (2004, p.8) que ainda acrescenta, a partir das ideias de Rudi Bleys, uma das possíveis razões para isso: preparar a opinião pública britânica, francesa e alemã para a abolição do tráfico de escravos em África, argumentando-se que os “decentes” africanos estariam sendo escravizados pelos sodomitas árabes e portugueses (2004, p.137). Bleys (1995, p.113-4), aliás, demonstra que acadêmicos orientistas frequentemente preferiram se silenciar diante da evidência empírica do homoerotismo para manter uma boa imagem da cultura árabe. Em outra referência, podemos perceber como alguns etnógrafos negaram ou minimizaram a homossexualidade nativa em seus contextos de pesquisa com receio de endossar discursos racistas que conectavam a incivilidade dos “selvagens” à presença entre eles desses “vícios” (Lyons & Lyons, 2003, p.238). O mesmo aconteceu com os primeiros etnógrafos do mundo afro-brasileiro, que ao pretenderam exaltar o candomblé no Brasil, temiam que sua íntima relação com a homossexualidade fosse desabonar a cultura afro-brasileira (Fry 1982).

²³ Haja visto que mais contemporaneamente mesmo Loforte, uma antropóloga moçambicana interessada em questões de gênero, diz explicitamente em uma nota de rodapé que “[...] não encontramos dados que possam fundamentar a existência de homossexualidade feminina ou masculina no local de estudo” (2000, p.205).

aqueles antropólogos que não tinham em si as ansiedades de uma subjetivação homossexual²⁴. Assim, para além do real puritanismo que existira (Bleys, 1995, p. 219), é preciso estar treinado e ter interesse em enxergar a homossexualidade, principalmente em contextos culturais onde ela não só não era ritualizada, mas ainda mantida sob silêncio pelos próprios nativos (Lyons & Lyons, 2003, p.71).

Mas Mott conclui ainda com o que seriam os dois outros preconceitos que estariam por trás de tais “mitos” da exogenia:

Por trás do mito da inexistência do homoerotismo na África pré-colonial estão dois outros mitos não menos preconceituosos: a naturalização da sexualidade dos negros, que, movidos pelo instinto animalesco, desconheciam os vícios antinaturais dos brancos e a superioridade física do primitivo africano, avesso à efeminação própria do mundo civilizado (Mott, 2005, p.11).

Saindo do contexto africano e ampliando para outras regiões do mundo, percebemos que há uma persistência histórica bastante generalizada globalmente, e em especial no período moderno, em tratar a homossexualidade como um fenômeno exógeno à própria cultura. Daniel Borrillo, jurista ítalo-argentino especialista no tema, afirma:

Confinado no papel do marginal e excêntrico, o homossexual é apontado pela norma social como bizarro, estranho e extravagante. E no pressuposto de que o mal vem sempre de fora, na França, a homossexualidade foi qualificada como “vício italiano” ou “vício grego”, ou ainda “costume árabe”²⁵ ou “colonial”. À semelhança do negro, do judeu ou de qualquer outro estrangeiro, o homossexual é sempre o outro, o diferente, aquele com quem é impensável qualquer identificação (Borrillo, 2010, p.13-4).

Ainda, sobre os arquivos coloniais holandeses, Stoler (apud Aldrich, 2003, p.5) nos mostra o mesmo fenômeno: “Quando a homossexualidade é tratada, é sempre na forma de discurso desviado, um sobre as planícies agrícolas chinesas, outro sobre os soldados subalternos degenerados europeus, mas nunca sobre os respeitáveis homens holandeses”. Para os colonizadores holandeses, a homossexualidade também era coisa introduzida pelo catolicismo espanhol, enquanto para os próprios espanhóis isso era coisa dos mouros (Epprecht, 2004, p.53). Voltando ao continente africano, para um zimbabuano entrevistado por Epprecht, era algo que predominava entre os nativos do Malawi e de Moçambique (Epprecht, 2004, p.122). E enquanto no Moçambique

²⁴ E mesmo para os que tinham, como Ruth Benedict e Margaret Mead, poderia concorrer uma homofobia internalizada (Lyons & Lyons, 2003, p.254). Além disso, o caso de Evans-Pritchard (2012) é exemplar. Africanista consagrado na antropologia, Evans-Pritchard era “uranista” e mesmo tendo colhido dados de memória oral sobre o que chamou de “inversão sexual” entre os Azande, afirmou jamais ter observado ele mesmo práticas homossexuais entre os mesmos.

²⁵ Se franceses e outros atribuíam o costume aos árabes, segundo Bleys (1995, p.114), para os árabes, o homoerotismo se tornara comum pela influência dos persas.

socialista, a homossexualidade fora chamada de “vício burguês” (Ba Ka Khosa, 2013, p.61), no Brasil da ditadura civil-militar de direita, ela fora considerada um ataque comunista aos valores cristão-ocidentais (Quinalha, 2018, p.25). Portanto, a ideia de exogenia da homossexualidade não é um fenômeno exclusivamente africano.

Como vimos mais contemporaneamente, a negação da “homossexualidade” em África vem sendo explicada nas ciências sociais, por um lado, pela recente e forte “influência” que os cristãos neopentecostais norte-americanos têm exercido no continente²⁶; e a ressonância desse discurso em África se faria não por uma “homofobia inata” do africano, mas pela associação simbólica entre “homossexualidade” e uma crítica latente ao Ocidente. Por outro lado, as origens da negação da homossexualidade em África seriam muito mais antigas que as contendas religiosas neopentecostais. Elas remeter-se-iam tanto a um certo descaso com o tema – e um consequente desconhecimento geral – quanto a concepções coloniais racistas sobre os corpos africanos.

Uma terceira elaboração sobre o assunto confirmaria tanto a influência do Ocidente nas novas conformações (conflituosas) da homossexualidade em África quanto as origens históricas e coloniais desses pânicos morais modernos no continente. Porém, ela coloca a dúvida sobre a universalidade da categoria “homossexual” e demonstraria de forma mais cuidadosa a exogenia do sujeito ou da identidade homossexual (e não das práticas homoeróticas, do homoerotismo). Pesquisadoras ligadas a essa terceira corrente têm reavivado um debate que desestabiliza o atual arcabouço conceitual do Ocidente para lidar com a questão²⁷. Segundo elas, há a evidência de existir em África diversas formas indígenas de significar práticas, que seriam “erroneamente” traduzidas pelos ocidentais como “homossexuais” (O’Mara, 2013; Tushabe, 2013; Kendall, 1998).

Uma dessas pesquisadoras é a ugandense Caroline Tushabe, que faz duras críticas aos movimentos LGBT em África. Segundo a autora, a militância LGBT em vários países do continente seguiria erroneamente a estratégia de apostar nas identidades de seu acrônimo, a partir do que seria o “paradigma do armário” (Sedgwick apud Tushabe, 2013). A autora defende que este paradigma importado do Ocidente, ao ser usado para

²⁶ E para a África lusófona, poderíamos sugerir o atual fluxo das igrejas e missões brasileiras, entre outras.

²⁷ Tal percepção, no entanto, não seria absolutamente nova. No início do século XX, o médico criminalista francês Emile Laurent observa os *sharimbavy*, homens Hova, de Madagascar, que se depilavam e usam vestimentas femininas, mas que não praticavam sexo anal ou oral com outros homens. Laurent então ao tentar encaixá-los nas três categorias em voga a sua época (“pederasta”, “invertido real” e “prostituto masculino”) chegou à conclusão de que tal sujeito não se encaixava na taxonomia sexual europeia (Laurent, 1991 apud Bleys, 1995, p.171).

lidar com o que chama de *non sex-crossing sexualities* (ou sexualidades não heterossexuais) em África, corrobora com a atitude colonial, ao pressupor uma identidade sexual civilizada – a homossexual – que é assumida em determinado momento da vida (na saída do armário), como em um processo linear auto-civilizatório de um suposto sujeito gay universal (Tushabe, 2013, p.149). De acordo ainda com esta autora, a identidade homossexual, contraposta à heterossexual, fora imposta pelos impérios coloniais de forma já criminalizável e que não corresponderia necessariamente às experiências indígenas nativas. Como demonstração de seu argumento, a autora revela o mito ugandense do *ebihindi*, contado na própria infância por sua avó, e que parece ter inscrito sua subjetividade “*non sex-crossing*” dentro de outras premissas:

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

Se a ética relativista e inclusiva do mito pode ser contestada ou não generalizável para o continente²⁸, não parece restar dúvidas que uma identidade propriamente “homossexual” não é de fácil tradução neste contexto e que diversos sujeitos africanos com práticas homoeróticas e homoafetivas têm, a despeito da “visibilidade” apregoada por vários movimentos LGBT locais, defendido a bandeira da manutenção do silêncio:

Entre intelectuais, ativistas e artistas africanos interessados nesses debates, no entanto, essa política do movimento LGBT de dar visibilidade aos sujeitos com sexualidades dissidentes não é ponto pacífico. O produtor de cinema, escritor e ativista pelos direitos sexuais no Quênia, Kegendo Murungi (2013:239) defende que a autonomia dos africanos passa pelo respeito ao sigilo de cada um quanto a sua sexualidade. De acordo com a escritora feminista nigeriana Sokari Ekine (2013:85), em seu país houvera uma mudança nos últimos dez anos de quebra do paradigma

²⁸ Na perspectiva comparativa que seguirei empregando nesta tese, chama a atenção a semelhança com certo ritual germânico dos *naharvales* (ou *vândalos*), descrito no primeiro século da era cristã, em que um sacerdote travestido de mulher reúne outros pagãos em um bosque para o culto de deuses, que na interpretação romana, eram Castor e Póllux (Cardin, 1984, p.134).

do silêncio para a visibilidade, o que teria acarretado sérios problemas. Segundo a advogada também feminista Sibongile Ndashe (2013:155), a fórmula “*don’t ask, don’t tell*” ainda é a única forma de ativismo em muitos países africanos, onde as pessoas sabem que há pessoas LGBTI em suas comunidades, mas não há discussão a ser tida.” (Miguel, 2016, p.105)

Assim, vários pesquisadores em e de África veem apontando recorrentemente que “silêncio” e “discrição” são duas categorias que parecem ser centrais quando o assunto é (homo)sexualidade no continente (Epprecht, 2013; Gaudio, 2009; Dankwa, 2009; Kendall, 1998; Nyanzi, 2013; Ajen, 2001; Broqua, 2013; Massaquoi, 2013; Miguel, 2014; Murray, 1998; O’Mara, 2013). Segundo alguns destes pesquisadores, se o silêncio pode funcionar na “epistemologia do armário” (Sedgwick, 1990) ocidental como uma estratégia de escape à opressão, entre alguns grupos africanos ele pode ser a norma e não ser necessariamente algo opressivo (O’Mara, 2013, p.165-6; Tushabe, 2013, p.149)²⁹. Em Moçambique, pesquisadores têm identificado o mesmo silêncio, apesar de nem sempre corroborarem com a sua eficácia para a plenitude de cidadania dos LGBT nativos (Bagnol, 1996; Souza, 2015, Chipenembe, 2018), especialmente para os e as transexuais, que trazem em seus corpos a evidência empírica mais explícita de sua identidade de gênero e sexualidade não hegemônicas³⁰.

Signe Arnfred, contudo, aponta para diferentes tipos de silêncio (apud Dankwa, 2009, p.193) e afirma que a discrição preveniria mais os atos discursivos do que as práticas sexuais. Todavia, não encontrei mesmo neste conjunto de autores africanos ou atuantes em África supracitados uma reflexão sobre o “silêncio” em relação à sexualidade (e mais especificamente à homossexualidade) no continente que escapasse das chaves interpretativas do silêncio-como-estratégia (de sobrevivência) e/ou do silêncio-como-ontologia³¹. A mim parece que uma terceira explicação, de caráter histórico e antropológico, é fundamental. O silêncio sobre a homossexualidade nas sociedades orais em África não é efeito de uma ontologia “africana”, como querem certos afrocentristas, que reificam uma suposta cultura negra original e estática (Bussotti & Tembe, 2014,

²⁹ Em Cabo Verde, Lobo e Miguel (2015) já demonstraram como a discrição é a norma, inclusive para os casais heterossexuais, que também evitam dar demonstrações públicas de afeto.

³⁰ Agradeço ao antropólogo moçambicano Nelson Mugabe, meu amigo, que por comunicação pessoal, fizera esta importante objeção.

³¹ Penso que concordo com Peter Geschiere (2012, p.143) de que o conceito antropológico de “ontologia” seria perigoso em contextos africanos, onde a política e a história são elementos fundamentais de transformações sociais. Gostaria de ter entendido a defesa dos arautos da virada ontológica na Antropologia que veem tal virada como política “revolucionária” (Holbraad, M.; Pedersen, M. A.; Viveiros de Castro, E., 2019) e não como estratégia de manutenção da autoridade etnográfica (Hansen, 2015), mas os jogos de palavra não foram suficientemente pedagógicos.

Gilroy, 2012). Sugiro que este silêncio parece ser fruto de decisões civilizacionais e históricas, que alocam suas práticas homoeróticas na intimidade, mas que estão sujeitas à transformação³².

Dessa forma, poderíamos melhor explicar por que o “silêncio-como-estratégia” é desde há muito tão gramatical, tanto para governantes quanto para governados, no cenário atual de grandes perseguições aos sujeitos LGBT no continente e ao mesmo tempo perspectivar mudanças ou reconciliações que não coloquem tais sujeitos em risco de não desfrutarem de “vidas vivíveis” (Butler, 2004). Por fim, esta perspectiva é boa como ponto de partida para demonstrar nesta presente tese como a conversão dessas sociedades para a escrita, com o advindo do colonialismo³³, mas principalmente com a independência deste, transforma definitivamente a sexualidade, antes como algo reservado ao silêncio da intimidade e que agora passa a ser alvo do discurso, do escrutínio, do conflito, da repressão e da negociação pública. Ou seja, pelo advindo da modernidade, é possível que a *ars erotica* e a *scientia sexualis* entrem em disputa; que práticas sexuais antes vividas sem tabus, passem a ser ou mantenham-se silenciadas, podendo ser renomeadas, reinventadas e repolitizadas em outros termos.

Por fim, falta introduzirmos uma última categoria-chave que aqui nos será cara: a “tolerância”. Para adentrar nesse espinhoso assunto, faço uma breve contextualização: dada minha experiência de pesquisa pregressa em Cabo Verde (Miguel, 2014; 2016), uma editora norte-americana me encomendou recentemente um verbete acerca deste arquipélago para a enciclopédia que publicaria sobre uma “história LGBT global” (Miguel, 2019). O historiador Marc Epprecht, editor-chefe para África da enciclopédia, pediu-me então para explicar em meu verbete o dado do Afrobarometer (Afrobarometer et al., 2016), que indicava Cabo Verde como o país africano de maior “tolerância” em relação à homossexualidade e se essa “boa” colocação teria algo a ver com a colonização empreendida pelos portugueses.

Nessa pesquisa com 33 países africanos, Cabo Verde apareceu com 74% da sua população se afirmando tolerante aos homossexuais. Quando me deparo com o restante do estudo, descubro que Moçambique vem logo em 3º (56%), e São Tomé e Príncipe em 6º (46%). Tirando a África do Sul (2ª na lista da tolerância em relação a pessoas LGBT

³² Alguns autores têm apontado para a chamada “revolução silenciosa” que tem ocorrido no continente africano nas últimas décadas no que diz respeito às transformações de práticas sexuais e o surgimento (e visibilidade) de novas identidades sexuais (Gilroy, 2012; Ekine, 2013; Mbembe, 2014)

³³ Aqui analisarei particularmente o colonialismo europeu na costa do sudeste africano.

em África, com 67% – o que demonstra o já muito falado excepcionalismo sul-africano), temos a Suazilândia em 8ª, com 26% e é daí para baixo para as ex-colônias britânicas, chegando a Uganda em antepenúltimo com apenas 5% da população se dizendo tolerante aos homossexuais (Afrobarometer et al., 2016, p.12).

Em primeiro lugar, além de todos os vieses possíveis para chegar a esses números, devemos sempre suspeitar que dizer-se tolerante não significa ser de fato tolerante ao que quer que seja. Todavia, pesquisas de opinião como essa proporcionam um dado importante: conseguem extrair, desde que bem-feitas, o discurso socialmente aceitável sobre determinado assunto, aquele que tem ressonância social e que pode ser dito para um entrevistador desconhecido – ainda que o discurso popular não se efetive na prática cotidiana. Assim, tanto em Cabo Verde como em Moçambique, sendo ou não países com populações “tolerantes” com a “homossexualidade” – o que quer que ela signifique em cada país – os números indicam que o discurso de tolerância à sexualidade parece ser politicamente correto. Por si só, isso já é um dado e se torna relevante principalmente quando se compara com os discursos – talvez mais francos ou de fato menos tolerantes – das populações de outros países presentes na pesquisa.

Parece evidente que não dá para creditar o discurso mais ou menos tolerante com a questão LGBT em África, ou outras questões culturais, apenas à variável do império que colonizou esse ou aquele país (Trajano et al, 2009). Mas ao analisar alguns trabalhos que se pretenderam comparar os dois impérios – português e britânico, que colonizaram quase todos os países vizinhos a Moçambique – ou analisar um ou outro deles (Aldrich, 2003; Dabhoiwala, 2013; Epprecht, 2004; Fry, 2003; Han; O’Mahoney, 2014; Hyam, 1991; Gomes da Costa Santos, G., & Waites, M., 2019); e tendo extraído da minha própria experiência etnográfica em Cabo Verde e em Moçambique, percebo, no que concerne à liberalidade sexual de uma forma geral, a existência insistente de discursos hegemônicos nativos, pelo menos nesses dois países, que afirmam uma excepcionalidade local. Que, somadas, poderia derivar para o velho e perigoso “lusotropicalismo”. Em outras palavras, de uma suposta maior tolerância sexual no império português.

Ba Ka Khosa, um famoso escritor moçambicano³⁴, atribui, a certa hora de nossa conversa, essa maior tolerância em Moçambique ao colonizador português, que

³⁴ A maioria dos nomes nesta tese foram alteradas para preservar ao máximo a identidade dos meus interlocutores, salvaguardando, porém, sempre um mínimo de correlação com a realidade para que o leitor possa localizar o personagem dentro da história do país e de sua própria trajetória de vida. Com alguns interlocutores, dada suas posições de destaque na sociedade moçambicana, tal discrição não era possível ou mesmo desejada por eles.

classificou como “gente aventureira”, que tinha “orgulho da miscigenação”, e que “exaltava a masculinidade”. Ao conversar sobre os desafios para a militância LGBT em Moçambique, um dos percursores do ativismo LGBT no país reafirma a maior tolerância que haveria lá se comparado com outros países africanos – o que, para ele, seria até um problema, pois dificultaria a definição do objeto a ser combatido pelo ativismo local:

- Tenho a impressão que quando a gente discute um pouco qual é o papel e o futuro da LAMBDA³⁵ é um pouco complicado porque... eu lembro de ler, um livro qualquer que eu li na infância, que tem uma frase que me ficou na cabeça, apesar de só muitos anos mais tarde de ler é que percebi [o sentido]: “Tu não consegues cortar nada que não ofereça resistência”. Se uma coisa não tem resistência tu não consegues cortar. Epa, só é possível cortar uma coisa que tem resistência, né? E é um pouco isto. Tu fazes ativismo num contexto que é cada vez mais permissivo, né? Não tem nada contra o que lutar.

- Esse era o dilema em Cabo Verde...

- Então, não quer dizer que em Moçambique as coisas estão bem, mas penso que quando olho para países como Zimbábue, Uganda ou a Zâmbia, para eles é muito fácil definir...

- O inimigo, o ponto a ser atacado...

- Exatamente. E a missão a cumprir.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

A suposta “maior tolerância” em relação à homossexualidade em Moçambique, acionada tanto por sujeitos gays quanto por heterossexuais, ativistas e não ativistas, governantes e governados, o é sempre em relação a uma outra realidade. E, como neste depoimento acima transcrito, este “outro” para eles são as ex-colônias inglesas, muitas delas vizinhas de Moçambique³⁶. Sem incorrer no erro de tratar Inglaterra e Portugal como instituições historicamente monolíticas e permanentes, mas reconhecendo certas permanências (Fry, 2003, p.281; Trajano Filho, 2003, p.3), busco compreender quais seriam as diferenças nessas duas experiências coloniais. Nesse sentido, alguns autores, interessados na dimensão da sexualidade, trataram da excepcionalidade britânica, apontando para o seu maior rigor no controle da sexualidade:

Através de uma campanha puritana fanática, oportunidades sexuais foram, desde meados dos anos 1880, gradualmente se reduzindo, primeiro em casa, e depois, na era Edwardiana, no além-mar. O resultado foi que no império britânico depois de 1914, fora dos serviços de combate, quase nenhuma interação sexual entre colonizadores e colonizados ocorreu. Nisso, é diferente não só das práticas do século XIX, mas também de todos os outros sistemas imperiais europeus (Hyam, 1991, p.1).

³⁵ A LAMBDA é hoje a maior e mais atuante organização LGBT de Moçambique.

³⁶ Há aqui um claro duplo vínculo, pois, como veremos, se cidades como Joanesburgo são narradas por diversos ativistas como mais libertárias para a questão gay, por outro lado Maputo – aos seus olhos – seria lócus de muito menos violência para com as pessoas LGBT do que esta e outras cidades sul-africanas.

E, particularmente, da homossexualidade:

Esforços de controlar atividades ‘pederásticas’ parecem não ter sido muito intensos no império francês. (A atitude do britânico em relação à homossexualidade, como nós veremos nos próximos capítulos, foi consideravelmente mais severa) (Aldrich, 2003, p.19)

Especificamente sobre a África Austral britânica, Epprecht compara, citando Howes (2000), que enquanto Portugal aboliu suas leis anti-homossexualidade já em meados do século XIX, os britânicos a mantiveram ainda na segunda metade do século XX (Epprecht, 2004, p.135)³⁷. E que mesmo já abolida na África do Sul do século XX, após o início do Apartheid, a repressão oficial contra a homossexualidade dos brancos cresceu enormemente, inclusive com prisões em massa e deportações (2004, p.147). Na Rodésia do Sul, atual Zimbábue, país vizinho a Moçambique e de colonização britânica, se em 1954 homossexuais foram proibidos de entrar no país, dez anos depois o travestismo no país seria criminalizado (Epprecht, 2004, p.149). Tais proibições nunca ganharam, em Moçambique, a forma de lei.

Em um artigo recente comparando as leis coloniais anti-homossexualidade dos impérios britânico e português – tendo como objeto de análise as experiências coloniais do Quênia e de Moçambique – os antropólogos Gomes da Costa Santos e Waites (2019) concluem que “enquanto ambos os impérios usaram formulações legais codificando práticas homossexuais como ‘contra a natureza’ ou ‘não naturais’”, existiriam claras diferenças entre eles. “Em primeiro lugar” – continuam – “a diferença mais imediata diz respeito às datas das proibições. Em Moçambique e outras colônias portuguesas, a lei portuguesa contra os ‘vícios contra a natureza’ só foi estendida às colônias em 1954”. Enquanto no Quênia, o império britânico teria criminalizado o “intercurso anal contra a ordem da natureza” já em 1897 (p.22-3). Os autores também veem “diferenças significantes” não apenas nas formas e implementação dessas leis, mas também nas religiões oficiais de cada um desses impérios:

Se olharmos para as práticas – para além das ideologias – as missões britânicas trabalharam através da educação (incluindo leituras da bíblia) para alcançar a

³⁷ De fato, desde o final do século XVIII, vários países como França (1791), Prússia (1794), Brasil (1830) retiraram o crime de “sodomia” – ou termos correlatos – de seus códigos penais. As exceções seriam a Inglaterra e a Holanda, que no mesmo período não só não descriminalizaram como intensificaram sua política de perseguição aos sodomitas (Bleys, 1995, p.68). Mas é verdade também que se Portugal legalizou a sodomia em 1852, tornou-a ilegal novamente, em uma legislação ambígua, porém eficiente, já em 1920, com a Lei da Mendicidade que equiparava a homossexualidade à vadiagem (Correia, 2017). Assim, Portugal manteria o crime de “vícios contra a natureza” até a promulgação do novo código penal em 1983, enquanto na Inglaterra, a sodomia já havia sido descriminalizada em 1967.

“civilização”, enquanto a Igreja Católica (responsável pela educação dos indígenas a partir de 1940) focou na “civilização” através do trabalho, de acordo com as diretrizes do governo colonial português. Assim, parece ter sido mais efetiva a regulação moral dentro das colônias britânicas (Gomes da Costa Santos; Waites, 2019, p.23)

Os autores apontam ainda para uma suposta semelhança que existiria – no que diz respeito à não perseguição de práticas homossexuais entre os indígenas sob a jurisdição de ambos os impérios. No entanto, a presente tese demonstrará já no primeiro capítulo, a partir de dados inéditos, que houvera, em Moçambique, perseguição policial a indígenas por práticas de “sodomia” e “homossexualismo” ainda na década de 1940. Mas esses e outros autores vão pela via de explicação que a diferença fundamental também residiria na política de assimilação portuguesa em contraposição à política de segregação britânica (Fry, 2003, p.273; Gomes da Costa Santos; Waites, 2019, p.23). Todas elas parecem, no entanto, convergir para respaldar a narrativa de uma maior tolerância sexual no império português e nos cenários nacionais dele decorrentes.

Em Moçambique, o discurso hegemônico – incorporado inclusive por ativistas do movimento LGBT local e observadores externos – é o de que a homossexualidade jamais fora de fato penalizada pelo Estado, ainda que houvesse a lei para tal, nem antes nem depois da independência (Bagnol, 2009; Souza, 2015,) e que o problema das opressões em relação à orientação sexual e à identidade de gênero se daria muito mais no âmbito da família e da sociedade, de maneira velada e quase sem violência física³⁸. Como veremos nos próximos capítulos, isto não é totalmente verdadeiro historicamente, como indicam os documentos e depoimentos por mim recolhidos, que demonstram que houve alguma repressão estatal comprovada pelo menos no período tardo-colonial e que, após a independência, ainda que sutil, os poderes constituídos agiram para abafar a identidade homossexual de importantes figuras da política nacional moçambicana.

A questão da especificidade lusófona está posta em Moçambique³⁹ e é confusa mesmo para a intelectualidade local. Em conversa comigo, um jornalista gay moçambicano de 55 anos e precursor da LAMBDA tenta elaborar ora equivalendo as

³⁸ No entanto, Chipenembe (2018) e Mugabe (2019) denunciam em suas teses de doutorado uma série de casos de violência física, sexual e emocional de pessoas trans moçambicanas.

³⁹ Em entrevista a mim, um alto funcionário moçambicano de uma organização não governamental local reivindica esta diferença cultural para reclamar de um certo parceiro internacional que tentava replicar um projeto de sucesso no Quênia em Moçambique: “Às vezes olhamos para Quênia, pensamos que em Moçambique a coisa vai fluir como acontece em Quênia. Moçambique é África sim! Mas é um país lusófono, não é um país um anglófono, então a cultura e tudo mais são elementos que podem, de uma forma, afetar positivamente ou negativamente a um determinado projeto”.

sociedades portuguesa e britânica ora apontando para a maior ambiguidade – e em razão disso, supostamente maior tolerância – da cultura portuguesa em relação à homossexualidade:

- Mas não sei de facto se a sociedade portuguesa era muito diferente das outras. [...] Esta coisa dos atos contra a natureza, mas que a própria lei nunca definiu muito bem o que era, né? Acho que subentendia que incluía tudo, desde o bestialismo até... yeah. Enquanto que os britânicos foram muito mais específicos, era a sodomia, né? Tanto mais que... Engraçado que eu vivi na Inglaterra uma altura que ainda não tinha sido totalmente descriminalizada a homossexualidade. As relações sexuais entre mulheres não eram um crime. Na mente vitoriana, as mulheres não têm um desejo sexual próprio, portanto não era possível [...] Não era possível haver atividade sexual de uma mulher na ausência do homem. (risos) [...] Mas tás a ver? Então também mostra como o conservadorismo britânico era exatamente essa coisa, né, da sodomia entre homens. A sodomia entre homem e mulher também não era permitida. Era anti-natural. Então talvez aí o quadro português talvez fosse um quadro mais neutro. Também não sei. Gostava tanto a perceber.
(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

De forma mais enfática, Danilo da Silva, atual presidente da LAMBDA, a maior e mais atuante organização LGBT moçambicana, ao ser indagado se percebia alguma relação entre a colonização portuguesa com a cultura sexual atual do país, em comparação com aquela legada aos países vizinhos de colonização britânica, confirma que haveria. E ele ainda explicaria a mim que tal “tolerância” estaria na dubiedade do português em relação à sexualidade, inclusive na escrita das suas leis. Começo perguntando a ele sobre a questão:

- Mas eu nem tinha pensado em perguntar isso, mas já que você entrou nesse assunto do colonialismo, você acha que hoje, comparando com os países vizinhos de colonização inglesa, existe algo de diferente na colonização portuguesa no que diz respeito à sexualidade?
- Existe.
- [...] me parece que a pauta do movimento LGBT em Moçambique é um tanto quanto diferente do Malawi, da Tanzânia, ...
- Uhum. Claro. É diferente sim! Enquanto os companheiros do Malawi, da Tanzânia, do Botswana estão a falar de questões de criminalização, não é? Prisão... Nós aqui estamos a falar da aceitação social. A nossa prisão aqui são as nossas casas. A nossa prisão aqui em Moçambique é a nossa comunidade. Não é o Estado. Não é a prisão do Estado. É a prisão que nós temos nas nossas casas. A discussão aqui, se for ver, todas as nossas ações são muito mais voltadas para aceitar, a respeito, para a aceitação. Não são muito para o Estado. Claro que temos questões relacionadas com saúde pública, não sei o quê. Mas é a questão da mudança de consciência que nós investimos bastante.
(Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018)

Ao longo desta tese e em seu fim, todavia, pretendo demonstrar do que se trata, afinal, essa “tolerância” em Moçambique. Mas desde já é possível perceber sua

ambiguidade. Como veremos, moçambicanos com distintas práticas sexuais apontam, por um lado, para as discriminações que sofreriam os LGBT, seja em casa seja pela sociedade mais ampla; por outro lado assumem que não vivem em uma sociedade que persiga, que encarcere ou que mate pessoas LGBT – como eles veem acontecer em estados nacionais vizinhos ou além-mar. Nesse sentido, “tolerância” será uma categoria nativa contextual por excelência, que pretenderá ora denunciar sua falsidade ora enaltecer a nação.

Introduzidas essas três categorias-chaves que perpassarão toda esta monografia e os debates que elas suscitam a nível continental, passemos aos capítulos onde apresentarei os dados por mim coletados no sul de Moçambique. Tais dados demonstrarão como esses debates se fazem presentes nessa região do país, apontando para aproximações e distanciamentos com o cenário pan-africano e global, brevemente resumidos nesta introdução.

PARTE 1 – Historiografia da homossexualidade colonial moçambicana

“Swa khale a swi vuyi”
Em changana, “as coisas antigas não voltam”
(Ribeiro, 1989, p.92)

I. Quando era o silêncio

“A homu a yi nge pswealeli ntlambhini”

Em changana, “a vaca não pare no meio da manada”, em outras palavras, “há segredos que se não devem divulgar”
(Ribeiro, 1989, p.1)

Introdução

No mundo colonial português⁴⁰ fora produzido, do século XVI ao XIX, um cruel, mas importante acervo histórico sobre o que hoje poderíamos precariamente traduzir por “homossexualidade” ou “transexualidade”⁴¹. Trata-se, entre outros, dos registros da Santa Inquisição Portuguesa. Pesquisando nestes arquivos, Mott (2005) demonstra alguns exemplos de indivíduos da África ocidental, como o do escravo António, natural do Reino do Benin, que tinha “preferências homoeróticas” e se reconhecia enquanto “Vitória” já em 1556 e do escravo quimbanda Francisco Manigongo preso na Bahia por “relações sodomíticas” em 1591 (Mott, 2005, p.12-3). Em território propriamente africano, Mott resgata o relato de um jesuíta que visita o reino de Kdongo (atualmente Angola) em 1582:

“[...] na libata do soba Songa, achei aqui um grande feiticeiro que andava em trajos de mulher, e por mulher era tido, sendo homem: a coisa mais feia e medonha que em minha vida vi. Todos haviam medo e ninguém lhe ousava falar, porque era tido por deus da água e da saúde. Mande-o buscar e trouxeram-no atado. Quando vi, fiquei atônito e todos pasmaram de ver cousa tão disforme. Vinha vestido como sacerdote da Lei Velha, com uma caraminhola feita de seus próprios cabelos, com tantos e tão compridos michembos [sic] que parecia mesmo o diabo. Em chegando, lhe perguntei se era homem ou mulher, mas não quis responder a propósito. Mande-lhe logo cortar os cabelos que faziam vulto de um velo de lã, e tirar os panos com que estava vestido, até o deixar em trajes de homem. Aí ele confessou que nascera homem, mas que o demônio dissera a sua mãe que o fizesse mulher, senão havia de morrer e que até agora fora mulher, mas que daqui por diante, pois lhe dizia a verdade, queria ser homem. É já tão velho que tem a barba toda branca o qual trazia raspada” (Mott, 2005:26)⁴²

Antes, é preciso brevemente retomar por quê a dimensão da origem do homoerotismo em África ou de sua incidência pré-colonial naquele continente tornou-se

⁴⁰ Parto de uma perspectiva lusocentrada por não dominar kiswahili e árabe e, portanto, não poder acessar a documentação histórica produzida pelos povos falantes e escritores dessas línguas; pela dificuldade de acessar uma história profunda da vida privada de sociedades marcadas pela oralidade; e, finalmente, pela relevância e hegemonia dos poderes constituídos em Portugal na construção do Estado Moçambicano nos últimos quatro séculos.

⁴¹ Uso tais categorias com as ressalvas apresentadas na introdução e que aprofundarei neste capítulo.

⁴² Importante enfatizar, no entanto, que depoimentos como esse jamais foram encontrados nos arquivos moçambicanos.

um campo dos estudos historiográficos e antropológicos. Como vimos na Introdução e veremos com maiores detalhes no segundo capítulo, desde a década de 1990, lideranças políticas e religiosas em África questionaram a existência autóctone da homossexualidade naquele continente, e iniciaram verdadeiras cruzadas desde então contra africanos LGBT. Neste cenário, diversos antropólogos, historiadores e ativistas ocidentais e africanos e, em sua maioria eles mesmos pessoas LGBT, iniciaram uma reação acadêmica a esses pronunciamentos e a essa necropolítica (Mbembe, 2003), desenvolvendo pesquisas e publicando seus resultados, cuja obra “*Boy-wives and female husbands*” (Murray & Roscoe, 1998) é a fundadora⁴³.

Se tais levantamentos historiográficos foram gerados por questões como: “Existiram sujeitos trans ou homossexuais no passado?”, hoje as perguntas parecem apontar para outro sentido: “Por que nos importamos tanto se existiram gays no passado?” ou “Que tipo de relação com essas figuras, nós pretendemos cultivar?”. Como escreveu Aldrich (2003, p. 3) “a demanda por prova da homossexualidade [na história] é uma exigência contestável”. Ou de forma ainda mais radical: “Quem precisa de História?” (Boellstorff, 2005, p.35)⁴⁴. Em outras palavras, seria preciso ser crítico com as demandas por uma história *queer* (Love, 2007, p.31), particularmente no contexto africano (Ekine, 2016, p.12)⁴⁵. E isso incluiria, segundo o historiador Marc Epprecht (2004), estar atento a como os registros foram produzidos, como foram preservados e por que certas memórias foram mais valorizadas do que outras. Além disso, sugere o historiador, é preciso contextualizar e historicizar palavras como “sexo”, “homem”, “mulher”, e até os verbos “ser” e “ter” e como as pessoas os usavam (Epprecht, 2004, p.13)⁴⁶. O monumental trabalho de Thomas Laqueur (2001) sobre os vaís e vens das noções de corpo e gênero na cultura ocidental, desde os gregos até Freud, é um espetacular exemplo disso. O trabalho

⁴³ Todavia, o antropólogo brasileiro Luiz Mott, precursor no estudos sobre homossexualidades africanas no Brasil é uma exceção, pois pesquisa e publica seus resultados ainda na década de 1980, portanto antes desse movimento internacional ao qual me referi.

⁴⁴ Aqui, Boellstorff (2005) está fazendo uma provocação a partir do dado que seus interlocutores “*gays*” e “*lesbis*” indonésios jamais acionam figuras históricas para legitimarem suas posições de sujeito *gay* ou *lesbi*. Em Moçambique, ocorre algo semelhante.

⁴⁵ A feminista Sokari Ekine (2013) coloca em dúvida o altruísmo de tal projeto quando articulado por ocidentais: “Não é sempre evidente se uma tal procura de ‘provas antropológicas’ das utopias sexuais pré-coloniais é para o benefício de nós africanos, ou é uma justificação para seu próprio envolvimento na salvação da África de seus legados coloniais.” (p.85)

⁴⁶ Murray aponta criticamente para a preocupação de vários autores construtivistas sociais que argumentam pela contingência história da “homossexualidade”, mas que neste exercício acabam por essencializar outras categorias como “heterossexualidade”, “sexualidade”, “raça”, “classe” etc. (Murray apud Roscoe, 1996, p.209).

de Bleys (1995) é outro. No entanto, não creio que todas essas prescrições metodológicas – ainda que ideais – sejam sempre exequíveis em outras paragens, dadas as mais diversas realidades nas quais esses documentos podem ter sido produzidos (ou não) e estar hoje armazenados, além da disposição nem sempre existente de outros materiais que embasem ou coloquem em xeque os documentos analisados.

Como já disse anteriormente (Miguel, 2016), se devemos ser cautelosos em negar as teses essencialistas de que tratar-se-iam em outros tempos e lugares de identidades ou sujeitos propriamente “homossexuais” ou “transexuais”, penso que estes vários registros históricos (Dynes, 1983; Murray & Roscoe, 1998) nos deixam igualmente alertas para o risco da atual crítica que vincula a identidade homo ou transexual em África como única e exclusivamente decorrente de um processo recente de globalização das identidades sexuais. Não quero com isso negar a existência de recentes fluxos globais de valores, ideias e identidades, principalmente no que diz respeito à emergência de movimentos LGBT no continente⁴⁷, mas os registros coloniais não devem ser descartados imediatamente, pois eles podem ser um poderoso argumento de desnaturalização de discursos vistos na Introdução, que ontologizam a não existência das práticas sexuais entre indivíduos do mesmo sexo em macro áreas etnográficas como África. Sem assumir que as formas antigas são necessariamente embrionárias do que encontro atualmente (Boellstorff, 2005, p.38), meu objetivo ao longo desta tese é mostrar como no contexto moçambicano a “homossexualidade” surge enquanto categoria específica – distinta das noções locais – e como ela se transforma.

Desta forma, penso que uma abordagem antropológica não deve abandonar os registros históricos e arqueológicos⁴⁸, mas assim como sugere Epprecht (2004, p. 13) deve estar hoje atenta para a aplicabilidade das categorias do pesquisador como “sexualidade”, “homossexualidade”, “homoerotismo” etc nas práticas nativas. Afinal, certas práticas tidas por nós como inscritas no domínio da sexualidade podem ser eventualmente entendidas por outros campos semânticos entre nossos interlocutores (Hoad, 2007; Macharia, 2009). Uma vez percebendo que certas práticas corporais se encontram no campo do desejo, do prazer, da afetividade e das relações eróticas, os

⁴⁷ Aliás, provar tal fluxo é exatamente o que tentarei fazer nesta tese.

⁴⁸ “[...]as pinturas rupestres das cavernas de San, atribuídas aos bosquímanos da África Austral, datadas de 15 mil anos, onde são evidentes ‘egregias práticas sexuais tais como sexo anal ou intracural em grupo’” (Mott, 2005, p.12).

empreendimentos da antropologia e da historiografia da (homo)sexualidade são possíveis e desejáveis.

Minha maneira de escapar do anacronismo que correlaciona um conjunto de determinadas práticas corporais a um conceito muito comprometido com uma história ocidental (tal qual “homossexualidade” ou suas correlatas) e, ao mesmo tempo, escapar do relativismo estéril e da impossibilidade de uma análise comparativa é tomá-la como categoria nativa (como o é em muitos países africanos, entre eles Moçambique), investigando suas significações êmicas e estabelecendo traduções possíveis. Tendo em vista sempre a precariedade de toda e qualquer tradução transcultural e histórica, deve-se aferir também, claro, novas (ou antigas) categorias nativas que sejam passíveis de tradução para o nosso campo semântico sexual, intento que pretendo realizar nos dois últimos capítulos.

Ainda, compartilho as reflexões metodológicas da antropóloga Adriana Vianna (2014) a respeito dos documentos como construtores de realidade, tanto para os efeitos diretos que provocam nos processos dos quais fizeram parte enquanto peças, quanto àqueles que sedimentam para fora do processo em si, como fragmentos narrativos que, no futuro, pretendem alguma coerência (Vianna, 2014, p.47). Além disso, compartilho dos incômodos e das conseqüentes reflexões da mesma autora sobre os desafios, limites e possibilidades que uma etnografia de documentos ao mesmo tempo impõe e proporciona ao etnógrafo (Vianna, 2014, p.48). Por fim, concordo com a tese de Vianna de que os processos – como os aqui analisados – são “complexos jogos sociais de produzir autoridades” (Vianna, 2014, p.49). No entanto, pelo menos no caso aqui em análise, não apenas isso. Analisarei os processos a partir de duas ideias, que dão sentido às especificidades do meu material: 1) a de que os atos de escrita, leitura e de registro público dos casos por mim analisados possibilitaram, sem intencionalidade explícita, novas formas de pensar e, no limite, de existir no mundo; 2) que a reorganização por mim feita desses dados, reescrevendo-os em cadeias narrativas, produzem uma nova forma de contar esse mundo, de pensar sobre ele e, uma vez obtendo ressonância, de transformá-lo.

Tendo pretendido esclarecer conceitos e método, passemos aos dados deste capítulo.

Sodomia na Santa Inquisição de Goa

De um modo geral, a frequência da atividade homossexual nas colônias é algo difícil de ser aferido (Aldrich, 2003, p.4). Segundo Aldrich (2003, p.4-5) a respeito dos impérios britânico e francês, os registros seriam incompletos e a frequente criminalização da atividade em muitas colônias acabava por invisibilizá-la. Isso, no entanto, não é tão verdadeiro para o império português, que justamente pela criminalização e judicialização da “sodomia”⁴⁹ pelos tribunais da Santa Inquisição e o registro escrito desses processos, desde o século XVI, produziu largo material sobre o assunto⁵⁰.

Baseado nas premissas teórico-metodológicas tratadas anteriormente, empreendi uma pesquisa sobre os arquivos coloniais de Moçambique que revelaram algo sobre a vida afetiva e sexual pretérita de sua população. O mais antigo arquivo sobre o tema idealmente seria o do Tribunal da Santa Inquisição de Goa, na Índia, que até 1752 foi a sede da administração de todo o império oriental português, o que incluía o território que hoje é Moçambique (Newitt, 2012, p.118). Mas segundo o historiador Malyn Newitt, Moçambique teria atraído apenas “de vez em quando as atenções dos inquisidores” (2012, p.129), como pode ser visto no “Edital da Inquisição de Goa: Contra certos ritos e costumes da África Oriental”⁵¹, de 1671.

De acordo com o site da Torre do Tombo, em Lisboa, responsável pelo arquivamento da quase totalidade do material existente hoje sobre o conjunto da Santa Inquisição Portuguesa,

⁴⁹ “Sodomia” era, no período inquisitório, o termo jurídico usado para a cópula anal seja hétero ou homossexual. O antropólogo Luiz Mott nos explica que tal termo se desmembrava em “sodomia foeminarium” para as relações lésbicas, “sodomia imperfeita” para a penetração anal heterossexual e simplesmente “sodomia” para as relações homoeróticas, abrangendo várias práticas sexuais entre homens (Mott, 1989 apud Miguel, 2016). No entanto, como outras categorias, ela foi assumindo significados distintos ao longo da história europeia. De acordo com Bleys (1995, p.128), “o significado da palavra sodomia mudou de um deliberado e mais ou menos efêmero ato em um papel mais permanente, que foi cada vez mais conectado a um presumido âmago feminino”.

⁵⁰ Ao analisar principalmente este material, Bleys (1995) nota uma abundância de relatos sobre sodomia no Novo Mundo. Ele explica que isso se daria mais pelo espanto dos europeus em relação à liberalidade da prática, que encontram no Novo Mundo, do que propriamente com a alta frequência da mesma (1995, p.26). Diz o autor, que mesmo em lugares onde Portugal não manteve seu domínio colonial, como no Japão, há narrativas de capitães portugueses, desde 1547, sobre sodomia local (Bleys, 1995, p.30) No caso africano, esses relatos seriam bem mais raros (p.12) e ele sugere a hipótese de que a ideia de afeminação dos negros poderia prejudicar o comércio escravista (p.33, 46). No caso moçambicano, diferente dos demais palcos do colonialismo português, como veremos, haverá, no geral, um ainda maior silenciamento sobre o assunto.

⁵¹ O referido documento demonstra uma enorme preocupação com usos e costumes gentílicos – como foi característico do poder inquisitorial goês – sem nada dizer sobre regulação sexual. Edital da Inquisição de Goa, O Chronista de Tissuary, 2, pp.273-5

A inquisição de Goa foi criada em 1560, após um longo período de debate sobre a pertinência da sua instituição. Em Goa, além do judaísmo e da heresia, a actuação do Santo Ofício incidiu, particularmente, na superstição, no islamismo e na gentildade. O tribunal de Goa foi abolido em 1774 sob a acção do Marquês de Pombal, restabelecido em 1778, após o afastamento daquele ministro, e definitivamente extinto em 1812 por decisão régia. A partir desta data, foi concedida tolerância a todos os cultos no Estado da Índia. Após a primeira extinção, em 1774, o seu arquivo foi enviado para Lisboa e, mais tarde, devolvido a Goa quando a inquisição foi ali restabelecida.

Infelizmente – continua o texto – muitos arquivos se perderam através de incêndios. Mas é informado ainda pela Instituição que outros lugares possuiriam registros sobre a Santa Inquisição de Goa, tais como a Colecção de Códices da Biblioteca Nacional de Portugal; a Torre do Tombo, especificamente nos arquivos sobre a Inquisição de Coimbra, de Évora e de Lisboa; além da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro⁵².

Todavia há quem já tenha realizado a dura tarefa de tabulação deste acervo remanescente. Em “Reportorio: Uma base de dados dos processos da Inquisição de Goa (1561-1623)”, o historiador brasileiro Bruno Feitler organizou em uma planilha *online* todas as 3444 entradas disponíveis, apesar de todos os problemas de preenchimento dos processos à época (Feitler, 2010). Dos processos disponíveis, pelo menos 144 são crimes de sodomia, porém em nenhum destes consta ser o réu original do território de Moçambique tampouco o crime ter sido cometido em território africano. Na verdade, há pelo menos 7 processos referentes explicitamente a Moçambique ou de originários deste território, dos quais: 2 por acusação de “gentilidades” (6078, 4572); 2 acusados de serem mouros (4574, 5548); e 3 sem acusação especificada (6080, 4573, 4575). Restam ainda 3 casos de sodomia não especificando se são da África Oriental ou de qualquer outro território oriental português. De acordo ainda com Fleiter, a inquisição em Moçambique teria sido menos vigorosa do que no restante do Estado da Índia:

Apesar de podermos imaginar que as atas de outros casos de ação direta dos comissários não tenham sido remetidas a Goa, não resta dúvida que a ação da Inquisição em outras praças e fortalezas portuguesas do Estado da Índia tenha sido mais vigorosa do que em Moçambique (Feitler, 2010, p.12).

Luiz Mott também aponta a dificuldade em encontrar arquivos da Santa Inquisição para as terras de Moçambique:

⁵² Desses, fiz pesquisa presencial apenas na Torre do Tombo, em Lisboa, e na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro.

Com exceção do citado velho sacerdote-travesti de Ndongo, humilhado publicamente e obrigado a abandonar seu tradicional *modus vivendi*, não localizamos até agora notícia de negros ou afro-descendentes presos por sodomia na África Austral lusófona. (Mott, 2005, p.27)

E, como veremos mais detalhadamente adiante, o país não entra tampouco explicitamente na lista de destinos africanos para deportações de sodomitas do restante do império, como era do costume punitivo:

Das terras africanas, a partir de 1595, Angola foi a que recebeu o maior número de sodomitas degredados: 23 (32%), seguindo-se a Ilha do Príncipe com 20 indivíduos, São Tomé com 12, Cabo Verde com 2, Guiné com 1, e 15 enviados para “África”, sem especificar o destino (Mott, 2005, p.19).

Além de demonstrar desde cedo um certo isolamento de Moçambique, o descaso da Santa Inquisição de Goa por este território se, por um lado, teria o efeito positivo de poupar os austro-africanos sob domínio português da crueldade inquisitorial, por outro, deixou de produzir dados históricos mais profundos em relação à vida sexual e afetiva dos mesmos⁵³. Antes a vida do que a historiografia, mas por essas razões, é preciso ir além para buscar tais dados. Além de pesquisar a imprensa e a literatura local, tomei a sugestão de Mott de, em meu trabalho de campo, buscar os arquivos moçambicanos de polícia e de justiça. Procurei também entrevistar moçambicanos mais velhos, para ver se algo encontrava sobre o tema. E os encontrei. Mas antes de analisarmos tais dados, passemos brevemente pelo silêncio sobre o homoerotismo dos territórios portugueses da África Austral nos séculos XVIII e XIX, pois o próprio silêncio e a inexistência desses registros em língua portuguesa são dados caros a esta tese.

Séculos de silêncio

No documento transcrito mais antigo encontrado no Arquivo Histórico de Moçambique, de 1768, é possível já conhecer uma reclamação de ordem moral sobre a sexualidade dos austro-africanos, que se tornará comum entre os missionários europeus dos primeiros anos de evangelização deste território:

⁵³ Mesmo a presença de padres seria precária, pelo menos em grande parte do século XIX: “A situação desastrosa da Igreja pode medir-se pelo facto de que entre 1840 e 1875 só partiram de Goa uns 23 padres para Moçambique; de que durante trinta anos, Lourenço Marques não teve um só sacerdote, e de que em 1871 não havia na província mais do que oito padres, entre eles só um metropolitano.” (Pattee, 1959, p.146)

[Os africanos] são de espírito inconstante, e fáceis a reduzi-los a qualquer religião, mas inclinados que são à nossa, e se os que têm obrigação de os converter trabalhassem nela, e lhes dessem exemplo, principalmente na castidade, que devem contra a sensualidade, sem dúvida, se conseguiria deles aquela virtude, a que tanto repugna seu hábito, que na continuação dele parece natureza; porque todo o seu desvelo consiste em procurar meios de terem mais mulheres, e as têm, quantas podem; os Reis de ordinários chegam a ter 1500, e mais. (Lobo, 2013, p.5)

A crítica cristã à poligamia seria uma constante na literatura de viagem portuguesa na África Austral desde o século XVI até o século XIX⁵⁴. No estudo do Padre jesuíta Monclaio (1883) a respeito da “[...] Relação da viagem que fizeram os padres da companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no ano de 1569”, publicado no Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, pode-se ler nas páginas 507 e 508, a respeito dos negros encontrados pelos padres no Rio Sena:

Quanto a christancade dá poucas esperanças porque nenh~u entendimento fazem em saberem que cousa he de ser xpão (christão) porque andaõ taõ mettidos em seus costumes e contentamentos da carne que da alma como a naõ vêm naõ sabem nada e cuidaõ que ser xpão naõ he cousa de outra vida senaõ ser como amigos dos Portuguezes. Tem todo smuitas mulheres, e tem-no, além do vicio, por honra a quem terá mais, finalmente saõ ladrões e sem palavra nem verdade por isso sem elles se confiaõ dos próprios filhos, ingratos em extremo, tem que o que lhes daís ou he por medo ou porque he seu nacido e que de força lhe há de vir. Por onde concluo ser sepultura de Portuguezes (Monclaio, 1883, p.507-8)⁵⁵

Também no século XVII, clérigos reportavam sua repugnância não apenas dos costumes dos negros africanos, mas também dos próprios portugueses. Cito Boxer (1984), que trata da questão quando menciona a alta mortalidade dos soldados portugueses na Ilha de Moçambique no século XVII, entre outras razões, por sua “imoralidade sexual”:

Por outro lado, as alegações de Hamilton sobre a imoralidade sexual em Moçambique podem ser confirmadas a partir de fontes contemporâneas, incluindo um visitante clerical de 1691 que observou que: “Mossambique não he tão feo como o pintão, mas os Portuguezes com a sua lascivia e gula enchem as sepulturas”⁵⁶. De fato, os estragos de doenças venéreas provavelmente não eram tão sérias quanto os das febres de malária e biliosas que eram endêmicas na ilha. (Boxer, 1984, p.112-3)

Assim, mesmo ainda sob o regime do tribunal da Santa Inquisição de Goa, nada parece ter sido registrado ou sobrevivido sobre costumes propriamente homoeróticos.

⁵⁴ “[...]a crápula e a devassidão d’entes que só se julgam felizes comendo bem e vivendo na maior sensualidade[...]. Vivem os adimas na polygamia e aquelles que maior porção possuïrem d’evas d’ebano são considerados como mais protegidos de Deus e da fortuna” (“Uma viagem de Tete ao Zumbo. Diário de Albino Manuel Pacheco”. Boletim Official do Governo Geral da Província de Moçambique. Anno 1883. Número 22. 02 de Junho (p.155)

⁵⁵ Padre Monclaio. "Conclusão" in.: Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa 4a série n°10, 11 (1883).

⁵⁶ Viagen que fes a Nao São Francisco de Borja o anjo de 1691" (BM, Add. MS. 20953, fl. 251),

Liesegang (1996), ao analisar a obra do missionário jesuíta M. Thomas no século XVIII, demonstra a impossibilidade de os jesuítas criticarem a vida sexual dos brancos em Moçambique, uma vez que dependiam deles para as suas missões. Tudo coincide para um grande silêncio sobre o homoerotismo em Moçambique, seja dos colonizadores seja dos colonizados. Até o “predomínio dos solteirões” no Vale do Zambeze em meados do século XIX fica sem conclusões sobre as preferências sexuais desses sujeitos (Capela, 1989, p.52-3).

Durante o século seguinte, as reclamações de colonos e governadores recairiam nos degredados enviados de todo o império à Colónia de Moçambique. Entre 1827 e 1829, por exemplo, das 46 referências de degredados que chegaram a Moçambique, nenhuma menciona explicitamente “sodomia” ou qualquer comportamento correlato. Quando aparecem os crimes descritos nos documentos, eles são: vadiagem⁵⁷, furto, homicídio etc. Um exemplo disso pode ser extraído da segunda metade do século. Na relação dos 24 degredados que vieram de Lisboa a bordo do *Patacho Hortense* no dia 18 de agosto de 1870, aparecem os crimes de roubo, furto, fazer parte de associação criminosa, homicídio. A bordo da barca *Africana* chegaram no mês seguinte dois indivíduos, um por crime de ferimento, outro por crime de ofensas corporais. Nenhum em que fique claro estar preso por “sodomia”⁵⁸.

Mesmo nos crimes cometidos em território moçambicano, registrados no Boletins Officiais do século XIX e disponíveis no Arquivo Histórico de Moçambique, não encontrei qualquer menção a crimes de “sodomia”, ou mesmo “vadiagem” explicitada como sodomia, aparecendo apenas entre os casos de furto, homicídio etc.

Partindo do axioma de que os desejos e as práticas sexuais homoeróticas são potencialmente universais (Neill, 2009, p. 11), esse silêncio presente nos documentos parece apontar não necessariamente para a inexistência do fato, mas para duas hipóteses: 1) para os nativos, o homoerotismo não era vergonha ou tabu, como aponta Junod para os tsonga das minas de ouro na África do Sul (1927); ainda assim, seu caráter íntimo,

⁵⁷ Como veremos no século seguinte, o crime de vadiagem era um dos dispositivos legais que foram usados para enquadrar os sodomitas. No entanto, nos documentos oitocentistas disponíveis no Arquivo Histórico de Moçambique, não há qualquer explicitação sobre os criminosos enquadrados por vadiagem serem sodomitas.

⁵⁸ Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique. Anno 1870. Número 22. Sabbado 11 de Junho (p.154-5)

tornava-o assunto privado, fora da esfera pública de observação e regulação⁵⁹. Quando de alguma forma descoberto pelos pares e eventualmente problematizado (em um caso de adultério, por exemplo), cabia às instituições de registro oral, como a família, a religião, e a sociedade envolvente, regular⁶⁰; 2) uma opção governamental portuguesa de ignorar ou evitar regular pela lei tais práticas afetivo-sexuais: ou por crença na inexistência da prática entre os nativos (pelo menos de forma disseminada) ou por desinteresse para os negócios coloniais⁶¹. Dado, porém, que o tempo não volta e que nenhum documento encontrado aponta para comprovação definitiva de uma ou outra hipótese, a questão permanece em aberto. Esse já não é o caso do bem documentado casamento das minas no início do século seguinte.

Os casamentos das minas

Como vimos, há uma ideia que perpassa a historiografia – principalmente a anglófona – de que os portugueses seriam mais tolerantes à homossexualidade do que outros povos. Nesse sentido, Epprecht cita Mott e Assunção (1989, p.92) no que se refere a uma suposta maior tolerância e liberalidade dos portugueses nos assuntos sexuais, mencionando o rei português Afonso VI (1656-83), um alegado “notório homossexual”⁶². Todavia, ao nos confrontarmos com os dados coloniais propriamente portugueses sobre homoerotismo na África Austral o que encontramos, basicamente, são séculos de silêncio.

⁵⁹ De acordo com Lyons and Lyons (2003), na obra *Coming of Age in Samoa* (1928), de Margaret Mead, é possível perceber que o mesmo parecia acontecer entre os samoanos: “a atividade homossexual e a masturbação dos adolescentes existiam fora da esfera do interesse social e, portanto, do controle social” (Lyons & Lyons, 2003, p.192). Analisando a obra, Lyons & Lyons apontam que “Mead parece aprovar a tolerância dos samoanos em relação ao comportamento homossexual adolescente, mas sua aprovação baseia-se em grande parte no fato de que tal tolerância parecia desencorajar o desenvolvimento de homossexuais de pleno direito” (2003, p.194).

⁶⁰ Isso fora documentado no Quênia durante o período colonial. Penwill, em um estudo de 1951 sobre as leis consuetudinárias dos Kamba, afirma que “se um homem comete um crime antinatural com um jovem rapaz, ele deve pagar uma cabra e um touro. Se dois homens cometerem a ofensa juntos, cada um deve pagar uma cabra [...]” Tais casos seriam normalmente resolvidos em silêncio (Penwill, 1951 apud Gomes da Costa Santos, G., & Waites, M. (2019, p.19).

⁶¹ Boellstorf aventa uma outra possibilidade para o descaso do poder colonial nos casos de homossexualidade: tal prática sexual entre colonizadores e colonizados não era perigosa, pois incapaz de gerar proles mestiças (2005, p.210). No caso do colonialismo português, no entanto, a mestiçagem não era alvo do mesmo pudor que era para britânicos ou holandeses.

⁶² De acordo com Bleys (1995, p.166), autores como Herman Soyaux questionaram no século XIX a veracidade dos relatórios portugueses que atestavam o homoerotismo em suas colônias desde o século XVI por nunca terem presenciado eles mesmos tal prática. Outros duvidam sobre práticas homoeróticas autóctones e atribuem tal comportamento à influência portuguesa na região (Moodie, 1990)

É apenas nos relatos etnográficos dos finais do século XIX e início do século XX, que podemos começar a acessar dados sobre experiências homoeróticas de pessoas originárias do que veio a se constituir como o atual território de Moçambique. E mesmo aqui, precisa-se enfatizar, registros feitos não pelas mãos dos colonos portugueses, mas ainda somente a partir de relatos de estrangeiros. Isso é importante para percebermos que ainda que a “tolerância” portuguesa em relação ao tema potencialmente remonte ao reinado de Afonso VI, permanece desde tempos mais remotos até o fim da colonização a evidência clara do pudor lusitano.

Além disso, demonstrar desde já o silêncio português em relação ao homoerotismo nos ajudará a compreender que a “tradição” de silêncio dos bantus de Moçambique, em especial a dos tsonga, nosso foco de análise nesta tese, é fruto não de um passado idílico, puro, remontado a tempos imemoriais, mas pode estar intimamente relacionada também à experiência colonial silenciadora. Pois como veremos nos relatos a seguir, os mineiros moçambicanos, e particularmente os machanganas eram, no início do século XX, os mais habituados ao sexo intercrural e os casamentos entre homens nas minas da África do Sul, inclusive sendo tidos como responsáveis pela dispersão desses costumes para outros grupos étnicos que também lá se encontravam:

Em 1907, o Departamento de Assuntos Indígenas reporta que o “vício não natural” havia sido importado de Moçambique para a mina de Brakpan por um trabalhador chamado Sokisi e que isso “era praticado em todas as minas de Witwatersrand”. Dentro de poucos anos, relatórios de missionários, jornalistas e gerentes dos compounds confirmaram a existência do bukhontxana e, traçando sua importação dos trabalhadores changanas, eles relataram que a prática estava rapidamente sendo adotada por outros grupos étnicos. (Harries, 1990, p.318)

Moodie & Ndatshe (1994) confirmam a existência deste mito de origem, acrescentando que os machanganas pareciam já chegar às minas nas décadas de 1950, 60 e 70 preparados para o casamento entre homens:

Devido aos padrões “homossexuais” serem menos estabelecidos em outros grupos que não os moçambicanos (que eram contratados por muito mais tempo nas minas do que qualquer outro grupo e assim eram mais prováveis de se tornarem os patrões⁶³), os patrões moçambicanos aparentemente procuravam parceiros de outros grupos étnicos. Patrões com autoridade em sua situação de trabalho, e poder de coerção, sem dúvida encabeçavam o espalhamento dos casamentos nas minas pelas etnias. Eventualmente, os direitos e privilégios dos patrões moçambicanos eram estendidos para outros grupos étnicos. O elemento da coerção era menos

⁶³ Como ficará melhor explicitado mais adiante, os casamentos nas minas mimetizavam as relações de dominação masculina em sua terra natal. Logo as relações homoeróticas eram tipo “patrão-cliente”.

pronunciado entre os changanas, de quem os jovens rapazes pareciam ter sido preparados para o “casamento” mesmo antes da sua chegada às minas (Moodie & Ndatshe, 1994, p.131)

De acordo com Moodie & Ndatshe (1990, p.415), homens de outros grupos étnicos chegavam a brincar entre eles, no caminho para as minas, que eles se tornariam “namoradas dos changanas”. Em outro trecho, os autores revelam que os moçambicanos eram os que tinham os “padrões homossexuais” mais bem estabelecidos (Moodies & Ndatshe, 1990, p.419). Harries, em artigo publicado em 1990, sugere uma possível origem cultural do casamento das minas, a partir do *gangisa*, um costume sexual dos jovens⁶⁴:

No sul de Moçambique, um elemento importante da socialização de gênero era a prática chamada “gangisa” que permitia às crianças e adolescentes brincarem “como marido e mulher”. Isto conduzia frequentemente a relações sexuais não penetrativas e podia também levar a relações sexuais completas, embora isso fosse desencorajado pois se isso resultasse em gravidez, o menino seria obrigado a casar com a menina ou pagar uma multa e perder a criança para sua família. Muito mais segura era a prática do coito externo e isso, incluindo uma forma de penetração entre as coxas ou sexo intercrural, era aceito pela sociedade como uma prática sexual natural e normal. Meninos e meninas viviam em cabanas especiais na entrada da casa e era fácil para eles se encontrarem à noite; a única ressalva à “gangisa” era que ela deveria obedecer às regras locais da exogamia e que o jovem casal não deveria ficar junto até a manhã seguinte. A palavra “nkhontxana” parece ter emergido dessa relação, pois Junod recontou uma velha canção que aconselhava: “Você, nkhontshana, levante-se, os galos cantam, não se surpreenda com o sol nascente.” Como a palavra “umkhonshwana” (pequeno assagai) continha uma imagem fálica da letra serviu como um aviso óbvio para o jovem amante do sexo masculino. Relações sexuais completas [com penetração] e desinibidas só eram encorajadas quando um casal se casava. Assim, a sexualidade não apenas ligava meninos e meninas a papéis de gênero que eram distintamente masculinos e femininos; marcou também a passagem da infância para a idade adulta. Gangisa fazia parte das primeiras imagens sexuais de jovens que chegavam às minas. Vindo de uma sociedade que valorizava muito as crianças e desencorajava práticas sexuais como a masturbação e a sodomia que não levavam à gravidez, a única forma de liberação sexual a que poderiam recorrer dentro de seu código cultural era o sexo intercrural praticado durante a gangisa. (Harries, 1990, p.326)

Além disso, *bukhontxana*, uma reformulação do *gangisa* nas minas, era um tipo de iniciação para a fase adulta que suprimia a inexistência de um ritual mais

⁶⁴ Segundo o dicionarista moçambicano Bento Siteo, *gangisa* em changana significaria “fazer a corte, namorar”, enquanto *ganga*, na mesma língua, seria “corresponder ao namoro, aceitar proposta de amor.” (Siteo, 2011, p.61).

institucionalizado, como aqueles que ocorriam (e ainda ocorrem) entre outros povos, especialmente os do norte de Moçambique⁶⁵.

Bukhontxana tem muitas das características de um rito de passagem do status de menino para homem; e de um inexperiente provinciano, ou *mumparra*, para a respeitada *gayisa*. A socialização de gênero dos jovens changana foi fortemente dominada por suas mães. Ritos pós-parto prolongados, poligamia e um alto grau de trabalho migratório empurraram os meninos para se identificarem com mães cuja importância na propriedade foi ampliada pela ausência de homens adultos. Enquanto o pai inspirava “medo e respeito”, escreveu Junod, “não teve muito trabalho com seus filhos.” Em contraste, o relacionamento entre mãe e filho era “muito profundo e terno” e os pais frequentemente acusavam suas esposas de estragar os filhos. Como os changana em Moçambique não praticavam a iniciação, não havia ruptura traumática no controle emocional exercido por uma mãe sobre seu filho. Em vez disso, o menino gradualmente aprendia um papel distintamente masculino ao se formar, com a idade de dez ou onze anos, de pastorear cabras a cuidar do gado de seu pai.

Harries interpreta que o trabalho nas minas teria transformado a dinâmica biográfica dos homens machanganas, sendo este trabalho, para muitos, um novo rito de passagem:

Essa socialização continuava quando, depois de sua primeira emissão de esperma, o menino tinha suas orelhas furadas e era permitido praticar a gangisa; a aquisição de uma esposa em seus vinte e poucos anos marcava o fim de um longo período de socialização de gênero e a conquista da idade adulta. Mas no final do século XIX, a era do casamento caíra na puberdade precoce, quando os meninos buscavam trabalho na África do Sul e seus pais tentavam vinculá-los à economia doméstica. Quando os jovens começaram a entrar nas minas no início da adolescência⁶⁶, a fase mais importante no processo de aprendizagem de uma identidade masculina foi transferida das áreas rurais para as minas. No final do século XIX, o trabalho

⁶⁵ É preciso ficar atento, no entanto, que a pederastia, ou seja, o modelo em que homens adultos penetram rapazes adolescentes e que é em grande medida vivida e pensada como uma fase de iniciação à masculinidade não é restrito à África. Para além do conhecido caso da Grécia Clássica (Moodie & Ndatshe, 1990, p.424), Trumbach demonstra como tal modelo também existia na Inglaterra setecentista e que foi transformado no século seguinte, a partir da ideia emergente de que a sodomia não poderia ser mais tolerada em nenhuma fase da vida: “O sodomita que pegava garotos depois se deparou com um novo nível de hostilidade tanto desses garotos quanto de seus amigos, porque não era mais possível, como fora no século XVII, que um menino passe do papel passivo ao ativo para [constituir sua] masculinidade. Todos os homens precisam ser agora ativos em todos os estágios da vida para adquirirem o status masculino” (Trumbach, 1990, p.139)

⁶⁶ “Os moçambicanos constituíam uma alta proporção dos mineiros mais historicamente proletarizados no Witwatersrand. E uma parte importante desta força de trabalho foi constituída por jovens e meninos. Autoridades portuguesas estimaram que o mineiro moçambicano médio começava a trabalhar com a idade de 15 ou 16 anos e que a idade média do mineiro changana era de 15 a 25 anos. ‘É o costume com esta classe particular de nativos’, escreveu o secretário das Minas de Câmara dos trabalhadores moçambicanos, em 1911, ‘para trabalharem nas minas com a maior brevidade possível, e uma proporção considerável dos grupos que se aproximam consistem em jovens que acabaram de atingir a puberdade’. Quando o Ato de Minas e Obras daquele ano ameaçou proibir o emprego clandestino de crianças, ele advertiu que ‘dificuldades poderiam surgir’, particularmente se a lei fosse aplicada aos changanas, porque isto ‘afetaria um número considerável de nativos que estão atualmente empregados no trabalho de perfuração nas minas’” (Harries, 1994, p.326-7).

migrante era comumente visto como um rito de passagem, pois o menino saiu de casa como o filho de sua mãe e a retornou um homem.

Traduzo e transcrevo estas (longas) citações, porque elas serão importantes para localizar a prática dos casamentos entre homens nas minas do Rand histórica e culturalmente. Como Boellstorff (2005, p.38), não creio que as formas antigas dos casamentos das minas sejam necessariamente embrionárias das atuais subjetividades gays dos machangana. Todavia, como veremos, os atuais relacionamentos homoeróticos e homoafetivos de seus descendentes parecem fazer certas apropriações simbólicas. Traduzo e transcrevo também para que os moçambicanos não fluentes em inglês, especialmente meus interlocutores LGBT, possam ter mais fácil acesso a dados de “sua” história ainda não contada (Chipenembe, 2018, p.26)⁶⁷. Mas voltemos aos registros históricos.

Assim, segundo o historiador canadense Marc Epprecht, informantes tsonga do sul de Moçambique e da baixa savana do Transvaal definem “tintoncana” ou “bukhonxana” como “garotos esposas” ou “casamento das minas” (Epprecht, 2004, p.3). Segundo ele, esta última palavra indígena apareceria há mais de um século até os dias atuais no sul do Malawi, na Zâmbia e na região central de Moçambique. Os casamentos entre homens nas minas da África do Sul é um fenômeno mais ou menos já conhecido na literatura especializada sobre o tema. Epprecht traz uma série de referências bibliográficas sobre o assunto (2004, p.1,19,61). Se apropriando do argumento dos já apresentados Moodie e Harries, Epprecht sintetiza as razões do porquê os homens nas minas terem se engajado nesse tipo de relação infértil, já que o valor da descendência é socialmente central em várias sociedades africanas:

[...]A decisão de tomar um garoto como esposa nas minas era racional e estava de acordo com os costumes tradicionais. Os homens buscavam proteger sua virilidade, e definições rurais de masculinidade, se engajando em atividades sexuais que eram

⁶⁷ Motivados por uma iniciativa da LAMBDA, uma série de trabalhos de conclusão de licenciatura e bacharelado focaram na questão homossexual em Moçambique (Domingo, 2012; Machava, 2013; Nhassengo, 2013; Cambaco, 2014, entre outros). Pelo menos um deles já apontava “a inexistência de informação sobre o percurso histórico da homossexualidade no país” (Saiete, 2011, p.16) e alguns outros remetiam-se a uma história europeia da homossexualidade. No entanto, precisamos ser críticos com a necessidade de uma história da homossexualidade em contextos nos quais nem sempre o pertencimento e o reconhecimento são buscados na história ou em figuras do passado (Boellstorff, 2005, p.35,45). Em Moçambique, a maioria de meus interlocutores não acionava figuras do passado para justificarem suas existências contemporâneas ou garantirem autenticidade aos seus desejos. No entanto, há demanda por uma história da homossexualidade entre alguns de meus interlocutores.

livres dos perigos das doenças venéreas [das prostitutas locais]⁶⁸, da escassez de mulheres e crianças das cidades, e dos perigos de morte e mutilação de mãos que os homens rivais poderiam causar devido a essas mulheres. Tomar os garotos como “esposas” nos alojamentos possibilitaria aos “maridos” se graduar nas minas com boa saúde e economias para então voltarem para casa como maridos e pais nos termos tradicionais⁶⁹. Sexo intercrural⁷⁰ entre homens, em outras palavras, foi uma das muitas estratégias para resistir à proletarização e proteger os ideais masculinos em um contexto profundamente indeterminado para esses homens. Para os meninos, a decisão de se tornarem “esposas” foi também racional e consistente com as expectativas costumeiras de masculinidade. Atraídos para uma maquinaria industrial aterrorizante, meninos e jovens teriam aderido à ética gerontocrática de sua sociedade e feito o que eles foram mandados fazer por seus anciãos. Eles também teriam sido atraídos pela segurança que um antigo patrão expirante poderia oferecer (2004, p.19) .

Quando a guerra Anglo-Boer se encerrou em 1899 e os moçambicanos voltaram para trabalhar nas minas, eles levaram consigo muitos *umfaans* (meninos-serviçais não iniciados)⁷¹. Quando os rumores chegaram à administração colonial moçambicana de que os meninos levados estavam fazendo mais do que apenas os serviços usuais, o governador geral de Moçambique fez uma representação para o governo sul-africano sobre suspeitas de exploração sexual dos meninos nas minas (2004, p.61-2)⁷².

Sobre o período mais recente do século XIX, desta vez é Mott quem cita dados encontrados por Epprecht para a África Austral:

Dispomos ainda de algumas informações esparsas sobre a repressão ao homoerotismo na África Austral nos finais do século XIX e primeiras décadas do século XX: no Zimbábue, na região de Mashonaland, quando se instituíram em 1892 as primeiras cortes coloniais, 1,5% dos casos julgados referiam-se a crimes envolvendo atos homoeróticos entre nativos, catalogados como “ofensas antinaturais” (unnatural offenses). Surpreendentemente, não se registrou então nenhum caso de bestialismo, rapto, assalto indecente ou crime injúria. Entre 1892-

⁶⁸ Curiosamente, a justificativa do temor das doenças venéreas advindas das mulheres para legitimar as relações homossexuais entre homens também foi elaborada no século XVIII na França por uma associação de sodomitas (Bleys, 1995, p.66)

⁶⁹ Moodie & Ndatshe (1990, p.420) afirmam que os homens se tornavam “esposas” nas minas para juntarem recursos; para lá tornarem-se maridos; e assim poderem retornar às suas casas e lobolarem suas esposas, alcançando mais rápido tanto a masculinidade quanto o status de senhor em suas comunidades de origem.

⁷⁰ Sexo intercrural [do latim inter (entre) e crus (pernas)], também conhecido como sexo femoral ou sexo interfemoral, consiste em um tipo de sexo não penetrativo em que um dos participantes coloca seu pênis entre as pernas do outro (muitas vezes com lubrificação), onde ambos ou apenas um obtém prazer mediante a fricção genital resultante, simulando o coito com penetração.

⁷¹ Também chamados de “mufanas” pela elite branca tardo-colonial moçambicana (Melo, 1981, p.81).

⁷² Nos arquivos das correspondências entre os governos de Moçambique e o sul-africano sobre as migrações de indígenas moçambicanos para as minas do Rand, porém, nada encontrei sobre o caso (Arquivo Histórico de Moçambique, Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Administração. Caixa 120). No entanto, Epprecht, em correspondência pessoal, garantiu-me que ele as teria encontrado no país vizinho. Aproveito para salientar não só como esses dados são muito mais presentes no exterior do que em Moçambique e como aqui já começa uma insistente tradição local de associação da homossexualidade ao abuso de menores.

1923, os magistrados julgaram aproximadamente trezentos casos de crimes homossexuais, 90% dos casos envolvendo africanos. Destes, 19% provinham de diferentes etnias de Moçambique. (Mott, 2005, p.29)

Entre estes crimes, Epprecht fala sobre uma gangue do início do século XX chamada “Ninevittes” ou “28s” que, em Joanesburgo, atacava sexualmente homens, em especial os trabalhadores moçambicanos das minas locais (2004, p.60). Segundo o mesmo autor, em 1896, havia de 30 a 90 mil mais homens do que mulheres moçambicanos em Joanesburgo, o que alguns entenderam como uma razão óbvia para a magnitude do fenômeno do casamento homoerótico das minas (2004, p.66).

Destaco o discurso trazido por Epprecht (2004, p.73-4) de Philip Nyampule, um sujeito machopi, da região sul de Moçambique, que admitiu tanto ter sido uma “esposa” nas minas quanto ter sido o parceiro dominante durante os dezesseis anos em que nelas trabalhou. Além disso, admitiu ter feito não só sexo intercrural, mas também penetração anal e desacreditou da política colonial de tentativa de acabar com a prática, separando os homens machangana: “Eu não acho que a separação de homens e meninos teria qualquer efeito porque os homens crescidos fazem isso entre eles. Não só os homens praticam isso entre eles, mas também praticam isso uns com os outros”.

Por fim, Epprecht traz casos de verdadeiros relatos de afeto entre os homens das minas e até uma trágica história de suicídio de um rapaz por perder seu companheiro para outro homem (2004, p.77)⁷³. Especificamente sobre sujeitos moçambicanos nas antigas terras da Rodésia do Sul (atual Zimbábue), Epprecht demonstra possíveis lampejos de identidade sexual de dois moçambicanos levados recorrentemente às cortes – um deles sete vezes – por crime de sodomia (2004, p.119-20). O historiador traz ainda diversos outros dados de sujeitos de origem do território colonial português na África Austral que se envolveram em contendas judiciais por seus delitos homoeróticos nos territórios ingleses vizinhos. Entre eles, um caso raríssimo que merece menção é o de um moçambicano que cometeu o delito de fazer sexo oral em outro homem (Epprecht, 2004, p.112), além de outros casos citados pelo autor (2004, p.119,124).

Em 1905, o missionário suíço e antropólogo Henri Junod, que já citamos, ao visitar os *compounds* de operários nas minas de Joanesburgo, relata a existência de

⁷³ Em certo momento Harries (1990:330) diferencia as relações das minas como envolvendo por vezes muito mais afeto do que os casamentos homem-mulher no território de origem: “o individualismo experienciado pelos homens nas minas permitiu que eles se apaixonassem em um grau que era raro em casa, onde a função do casamento era muito mais social e política do que afetiva”

rapazes provindos de Moçambique que se vestiam de forma feminina, usando inclusive seios esculpidos em madeira (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.390)⁷⁴, e que serviam de esposas para outros homens.

[...] Ncontchana é o rapaz que um outro homem emprega para satisfazer a sua paixão, e o homem é mesmo chamado o nuna dele, o marido. Quando um bando de novos trabalhadores chega a uma caserna, os policiais indígenas, que têm o seu quarto de dormir na entrada do pátio, vêm humuxa (fazer propostas) aos mais novos, não só aos rapazinhos (pois há lá alguns), mas também aos rapazes de vinte anos e mais. Se estes rapazes consentem em se tornarem os seus bancontchana, são tratados com mais indulgência que os outros. Os seus maridos dão-lhes 10 xelins para se casarem com eles (kubuta) e escolhem-se ocupações fáceis, como por exemplo varrer os dormitórios, enquanto os outros vão pra o penoso trabalho subterrâneo. Os que foram escolhidos na chegada dos policiais recebem provavelmente semelhantes propostas dos seus companheiros mais velhos, que os ajudam depois no trabalho das minas. Mas o “marido” não deve só ficar noivo desta nsati (mulher), deve também lovola-la, celebrando por vezes festas em que põem no chão até 25 libras, matam uma cabra e fazem um contrato pelo qual o nkontxana fica ligado ao seu patrão para todo o tempo que fique nas minas. O irmão mais novo do rapaz recebe o dinheiro nesta desprezível paródia do casamento bantu. [...] Como a palavra nkontxana vem do Bilene, o país de origem dos Changanas, poder-se-á pensar que o vício era conhecido e praticado pelos indígenas antes de tomar o imenso desenvolvimento que constatamos nos dormitórios [...] O paganismo grego conhecia esta imoralidade e praticou-a, mas o paganismo bantu, pelo menos na nossa tribo, qualquer que seja a sua corrupção, não a conheceu. Mesmo hoje, embora se pretenda que esta forma de vício penetrou em partes do território por onde a tribo se espalha (como no Maputo), a povoação indígena tem-lhe verdadeiro horror. [...] Pode afirmar-se que este vício foi ensinado aos Bantus sul-africanos por homens de outra raça, que penetrou primeiro nas prisões e que agora faz furor nestes grandes agrupamentos de menores indígenas onde desflora a mocidade bantu, pois se não destrói subitamente a sua força física, esta perversão de uma das funções essenciais do homem corrompe as origens da energia moral e põe em perigo os próprios fundamentos da vida social bantu. Não há nenhum remédio contra este mal terrível? O que torna a situação tão grave é que a imensa maioria dos próprios indígenas não considera que este ato tenha a menor importância. Falam dele sorrindo. Asseguraram-me que a lei o interdiz severamente e quem quer que for achado a praticar o bucontchana é condenado a doze meses de prisão. Mas é extremamente difícil obter o testemunho necessário a um julgamento deste gênero. Os ndhruna e os policiais indígenas praticam a este respeito a conspiração do silêncio e, sendo os primeiros a exercer a prática indigna, são os maiores culpados. Felizmente as missões combatem este flagelo tão energicamente quanto lhes é possível, e os diretores das casernas estão ajudando-as, fornecendo dormitórios separados onde um certo número de rapazes pode encontrar refúgio contra a contaminação. Algumas centenas ou alguns milhares escapam assim [...] a conclusão que se impõe quando se estuda este doloroso assunto é a de que, como a civilização branca é responsável pela introdução e desenvolvimento terrível deste vício entre os indígenas, os Brancos não devem ser

⁷⁴ De acordo com Moodie & Ndatshe (1994, p.122): “Em 1916 um gerente do *compound* contou ao inspetor dos nativos Boksburg que ele tinha visto recentemente jovens moçambicanos altamente perfumados em uma dança 'usando seios de imitação' (NLB 229, 583/15/145, 16/2/16).” A prática é adotada até hoje em apresentações *drags* que conheci na pesquisa de campo em Maputo.

indiferentes à repressão do flagelo que é uma iniquidade que ameaça a própria vida da tribo do sul de África.

(Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.389-91)

Do longo registro de Junod⁷⁵, do qual cito apenas trechos, é importante salientar alguns aspectos. O primeiro é que, até o início do século XX, segundo Junod, os nativos não consideravam a prática do casamento das minas (e do sexo intercrural entre homens), apesar de “proibida pela lei”, como tabu; O segundo aspecto é que Junod revela que os próprios agentes indígenas de fiscalização – ou seja, as autoridades mais próximas – muitas vezes participavam desse costume; O terceiro e último aspecto é a crença do autor de que tal prática seria uma importação ocidental e branca e, em razão disso, os brancos teriam o dever moral de agir para interromper essa suposta corrupção. O que, evidentemente, seria mais uma contribuição para a ideia de exogenia da homossexualidade em África.

O já mencionado Philemon, ex-mineiro e interlocutor tsonga de Moodie e Ndatshe (1994), relata com mais detalhes as funções dessas “esposas” nas minas, quando lá esteve na década de 1950, atualizando os dados de Junod:

As “esposas” changanas das minas tinham atitudes e comportamentos de mulheres nas suas relações com seus “esposos”: “O menino contaria para o seu ‘marido’ se ele fosse sair, seja para a rua, para o mercado... e se o ‘marido’ tivesse tempo, ele viria junto”. Além do mais, “ele não apenas se levantaria e diria. Ele tinha que dizer adeus ou qualquer outra coisa... em posição de joelhos”. Os meninos “focariam, assim como as mulheres,... talvez discutindo coisas como ‘meu marido comprou-me isto’ ou ‘meu marido é bom por isso e aquilo’. E se o marido fosse mesquinho, ele logo iria se tornaria assunto”. (Moodie & Ndatshe, 1994, p.127)

Harries também demonstra a clara divisão de papéis de gênero, mimetizadas de suas culturas de origem:

Bukhontxana estava fundamentalmente ligada ao exercício do poder. Em casa, a ordem social era representada em termos de dominação masculina e de subordinação feminina, e foi nesse padrão familiar que as relações de gênero nos casamentos das minas foram modeladas. Nas minas, as jovens esposas desempenhavam tarefas domésticas que, nas áreas rurais, eram percebidas como estritamente femininas. Segundo o relatório do Departamento de Assuntos Nativos, a tarefa de um *inkotshane* “parecer ser buscar água, cozinhar e fazer qualquer trabalho estranho ou

⁷⁵ Junod, ainda que com um discurso absolutamente condenatório das práticas homossexuais e relegando o assunto à sessão “anexa” do livro, publica tais dados, algo bastante extraordinário para época – como vimos na discussão que abre este capítulo. Curiosamente, o anexo sobre os “vícios contra a natureza” nas minas sul-africanas não aparece na edição portuguesa de 1917, traduzida pelo 2º oficial do Ministério das Colônias, Carlos Bivar, e publicada pela Sociedade de Geografia de Lisboa. Tampouco as anotações sobre a vida sexual dos bantus, publicadas primeiramente em latim, são traduzidas para o português nesta edição (Junod, 1917).

enviar mensagens para seu mestre”. Os informantes lembram que uma *nkontxana* também lavava e passava as roupas de seu *nuna* (marido), limpava seus sapatos, preparava seu chá e fazia sua cama. “Eles não esperaram para serem mandados, porque era o trabalho deles. Eles usavam óleos cosméticos associados às mulheres, eles frequentemente cumprimentavam seus maridos batendo palmas à maneira das mulheres e, nas festas, eles recebiam a carne macia geralmente reservada para as mulheres. Em troca, esperava-se que o *nuna* fosse de mãos abertas, sua generosidade sendo encorajada pelas fofocas acaloradas da *nkontxana*. O ato de presentear impulsionou o prestígio do ancião e reforçou seu papel masculino como provedor no relacionamento (Harries, 1990, p.328-9, grifos do autor)

É aqui importante desde já notar – porque esta seria uma permanência histórica até os dias atuais – como os sujeitos que mimetizam tanto os papéis femininos quanto os masculinos nas minas levavam a sério tal tarefa, em busca de corresponder à divisão binária de gênero, até hoje pensada, por muitos, como fundamental aos relacionamentos amorosos⁷⁶. Em relação às performatividades de gênero e a construção dos corpos dos *nkontxana* ou *knonkana*, diz Philemon para Moodie & Ndatshe:

Elas pegavam pedaços de pano e os costuravam juntos para que parecessem verdadeiros seios. Elas então juntariam... cordões que ficavam parecendo quase com um sutiã, para que nas danças noturnas, “ela” dançasse com o “marido”. Quero dizer, parecia muito real. Não se esqueça que os caras costumavam tocar violão lá... [Outra] coisa que um *knonkana* tinha que fazer era cobrir sua barba com pano ou cortá-la completamente. Ele agora era uma esposa. *Como poderia ser se um 'casal' parecesse idêntico! Tinha que haver diferenças* e par um *nkonkana* permanecer limpo, barbear-se era uma delas. Uma vez que o *nkonkana* se tornasse crescido ele podia manter a barba para indicar a sua maturidade, que ele demonstraria ao adquirir um menino. (Moodie & Ndatshe, 1994, p.127, grifo meu)

Veremos ao longo da tese, a importância e a recorrência desses aspectos (o tabu, o silêncio, a exogenia, a tolerância e a estrutura binária e hierarquizada dos gêneros) na história, que aqui construo, da “homossexualidade” no sul de Moçambique, especialmente entre os *tsonga*.

Mas antes disso, para finalizar esta seção, trago um dado, por mim recolhido, dos arquivos moçambicanos: é interessante observar que no ano anterior ao descrito por Junod, um enviado português do governador de Moçambique visitaria doze *compounds* do Rand para fazer um estudo sobre a alta mortalidade dos mineiros moçambicanos. Das mais de cem páginas do relatório que escreveu sobre a visita (com ricas descrições das

⁷⁶ No quinto capítulo iremos ver como meus interlocutores moçambicanos das classes populares continuam, no século XXI, reproduzindo tanto os papéis de cuidado feminino (com a casa, com o banho, com o a comida etc.), quanto seus respectivos parceiros permanecem, em muitos casos, sendo assíduos provedores materiais dos primeiros. Para ver mais sobre como essa dinâmica se dá nos casais moçambicanos heterossexuais, ver Aboim (2008).

condições de vida e das estruturas dos *compounds*) e das correspondências oficiais trocadas entre o intendente-relator Duarte Egas Pinto Coelho; o governador de Moçambique Tomás António Garcia Rosado; e o visconde Milner, governador do Transvaal, nenhuma palavra é dita sobre o casamento nas minas (Relatório, 1904)⁷⁷. Isso é estranho se levarmos a sério a descrição dos *compounds* por Philemon, o informante Tsonga de Moodie e Ndatshe (1994), que reconta sobre a generalidade dos tais casamentos das minas: “Em todas as minas, era a Lei de Sokisi⁷⁸. Toda a burocracia das minas sabia sobre isso, e eles não se opunham de nenhuma forma... Eles ajudavam resolvendo os problemas pertinentes a isso, especialmente os gerentes dos *compounds*” (Moodie & Ndatshe, 1994, p.135-6).

Assim como era para os colonizadores portugueses, até hoje o tema parece tabu para os moçambicanos. Nesse sentido, a obra já clássica “O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane”, de autoria do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane ([1977] 2015), em Maputo, passa suas 326 páginas sem mencionar a questão dos casamentos nas minas, apesar de toda a bibliografia já escrita sobre o assunto⁷⁹. O que vai demonstrando cada vez mais que o silêncio da academia e da oficialidade portuguesa (ou mesmo moçambicana pós-independente) quanto ao assunto da homossexualidade é uma marca histórica, que é quebrado somente de vez em quando, como veremos a seguir.

“Sodomia” e “homossexualismo” em Moçambique finalmente escritos em português

Tomando o conselho de Luiz Mott, de que dado o precário cenário dos dados sobre sodomia remanescentes da Santa Inquisição de Goa e dos motivos de degredo para Moçambique, precisaríamos avançar sobre os registros coloniais da polícia e da justiça, tomei como objetivo descobrir se eles ainda hoje existiam. Depois de seis meses de buscas

⁷⁷ “Relatório acêrca das causas de mortalidade dos indígenas de Moçambique, quando trabalhando na indústrias mineiras do Transvaal”. Arquivo Histórico de Moçambique (UEM). Caixa 120 – Avulso.

⁷⁸ Voltarei a esta categoria no penúltimo capítulo dessa tese, quando analisarei o atual vocabulário changana para o campo semântico da homossexualidade. Por hora, basta dizer que “sokisi” está relacionado ao mito de origem da prática, à homossexualidade passiva e ao casamento nas minas.

⁷⁹ E mesmo em entrevistas recentes com mineiros moçambicanos, produzida por pesquisadores portugueses, sobre a poligamia nas minas, nada é mencionado sobre as práticas homoeróticas desses mesmos homens (Aboim, 2008, p.283,286).

por várias instituições e pessoas ligadas à justiça; e de alguma frustração, um grande conhecedor dos arquivos históricos de Moçambique, António Sopa, alertara-me para a possível existência de algo sobre o assunto nas pastas referentes aos Serviços de Negócios Indígenas⁸⁰. Dirige-me então ao Arquivo Histórico de Moçambique, em sua filial do campus principal da Universidade Eduardo Mondlane, onde encontrei cinco processos da década de 1940 – até agora inéditos – sobre apreensões de rapazes por “actos de sodomia” e “homossexualismo” na então Lourenço Marques⁸¹.

Infelizmente não me fora permitido fotografar tais processos, que certamente ainda merecem um registro digital, mas anotei um a um, todos os documentos que os compunham, inclusive as inscrições a mão. É com base neste material que passo a relatar os cinco casos por mim encontrados. Pretendo com eles mostrar: 1) que na década de 1940, ainda que provavelmente se estivesse constituído, por práticas missionárias e governamentais, um tabu entre os nativos em relação às práticas homoeróticas, também já há alguma preocupação, pelo menos da polícia colonial portuguesa, de registrar e punir tais práticas entre os indígenas; 2) que a homossexualidade nunca fora o objeto central da acusação, mas apenas um adendo acusatório, uma informação que agrava e desabona moralmente os acusados por outros crimes de perturbação da ordem social, como furto, vadiagem, etc.⁸²; 3) que a penalização/solução para os réus – todos do sexo masculino e em sua maioria meninos e adolescentes – era voltarem para a casa dos pais, em suas terras de origem, ou serem enviados para missões religiosas para educação e correção de suas vidas na “vadiagem”.

O primeiro processo disponível⁸³ data de 1942, quando o indígena de nome Madala ou António⁸⁴, de 14 anos de idade provável, é pego pelo Corpo Civil de Polícia de Lourenço Marques por prática de “sodomia” e enviado compulsoriamente para a

⁸⁰ Segundo Loforte (2000, p.85), “a Secretaria dos Negócios Indígenas foi criada a 23/05/1907, no âmbito da Reorganização Administrativa de Moçambique. Esta destinava-se a cuidar das questões de poder, justiça, propriedade, usos e costumes e também para tratar do fornecimento de trabalhadores e fiscalizar o trabalho”

⁸¹ Registro que os documentos estavam muito bem preservados; que os casos de “actos de sodomia” e “práticas de homossexualismo” estavam juntados entre si e separados dos demais crimes; e, por estarem anexados separadamente por processo, intuo que quem os organizou tinha uma preocupação em dar alguma dignidade, visibilidade e um “efeito de coerência” (Vianna, 2014, p.47) a tão importante parte de uma história da (homo)sexualidade em Moçambique.

⁸² A ideia da homossexualidade como agravante moral também era comum por volta da mesma época na Europa (Tamagne, 2006, p.341).

⁸³ Caixa 4, pasta A40-1942, Serviços dos Negócios Indígenas, Arquivo Histórico de Moçambique – UEM.

⁸⁴ Era comum que mesmo os classificados como “indígenas” possuíssem também um nome “português” ou “cristão”.

Missão Nossa Senhora de Paula. Transcrevo sua ficha, onde é possível obter outras informações do caso:

Colónia de Moçambique
Corpo de Polícia Civil de Lourenço Marques
2ª Secção
Nº 751/A/42

Serviço da República

Lourenço Marques, 15 de Setembro de 1942

1º. Por ter sido encontrado a mendigar e se entregar à vadiagem e, também, à prática de actos de sodomia, mando apresentar a V.Exª o menor indígena de 14 anos de idade provável, de nome MADALA ou ANTÓNIO, filho de Cuco e de Uatasse, natural do Bilene, Macia, sem residência certa nesta cidade.

2º. Por esses factos, rogo a V. Exª se digne fazê-lo seguir para a terra da sua naturalidade, enviando-me a necessária requisição de passagem para ele e para o auxiliar que o há-de acompanhar.

A bem da Nação

O Comissário de Polícia

[assinado e carimbado]

[Atualização no documento, escrito à mão:]

“Informação: [?] a fim de ser internado na Missão de N.S.Paula [?] 16/9/42”

Os poucos documentos anexados a este mesmo processo dão conta de um segundo indígena, de nome Saningano ou José, 15 anos de idade provável, que também teria sido, na mesma ocasião, capturado por “actos de sodomia” e enviado para a mesma instituição:

Colónia de Moçambique
Corpo de Polícia Civil de Lourenço Marques
2ª Secção
Nº 752/A/42

Serviço da República

Lourenço Marques, 15 de Setembro de 1942

Ao Ex.mo. Chefe da Repartição Central dos Negócios Indígenas

1º Mando apresentar a V.Exª o indígena de nome SANINGANO OU JOSÉ, de 15 anos de idade provável, filho de Mocumo e de Macomande, natural de Manhiça, sem residência certa nesta cidade, o qual foi detido por esta Polícia por se entregar à vadiagem e praticar actos de sodomia;

2º Pelos motivos referidos, peço a V. Exª se dignar fazê-lo seguir para a terra da sua naturalidade, enviando-me a respectiva requisição de passagem para êle e para o auxiliar que o há de acompanhar.

A bem da Nação

O Comissário de Polícia

[assinado e carimbado]

[Atualização no documento, escrito à mão. Também sobre a internação na Missão de N.S.Paula]

Sobre os dois rapazes nada mais é possível aferir. Mas no ano seguinte haveria mais uma apreensão⁸⁵. Com apenas um único documento, registra-se que o indígena Pacha ou Júlio, de 14 anos de idade, é detido por vadiagem e “actos de sodomia” na capital e, por isso, enviado de volta para Magude, sua terra de origem:

Colónia de Moçambique
Corpo de Polícia Civil de Lourenço Marques
2ª Secção
Nº 189/A/43
Serviço da República
Lourenço Marques, 2 de Março de 1943
Ao Ex.mo. Sr. Chefe da Repartição Central dos Negócios Indígenas
ÚNICO – Encontrando-se novamente detido nesta Polícia por se entregar à vadiagem e prática de actos de sodomia, o indígena de nome PACHA ou JÚLIO, de 14 anos de idade, filho de Anhanhane e de Matumbe, natural de Magude, peço a V.Ex^a se digne fornecer uma passagem para a terra da naturalidade do referido indígena, bem como para o auxiliar que o há de acompanhar, evitando-se assim que êle se apeie um qualquer estação próxima desta cidade.
A bem da Nação
O Comissário de Polícia
[assinado e carimbado]

Nestes dois processos contra os três rapazes é possível já perceber a arbitrariedade das autoridades policiais e a sumaridade com que se desenrolam os dois casos: ambos têm suas penas aplicadas, aparentemente sem que cheguem a ir para um julgamento formal. Também é possível já identificar outra semelhança: ambos os processos registram que os rapazes foram capturados não apenas por “actos de sodomia”, mas também por “vadiagem”⁸⁶. Ou, ao que tudo indica, capturados não apenas por “vadiagem”, mas também por “actos de sodomia”. De acordo com o Código Penal que então vigorava na colônia, diferente da “sodomia”, que não era crime, a “vadiagem” era um crime previsto em lei e funcionava como uma espécie de guarda-chuva para o enquadramento de diversos outros delitos ou imoralidades arbitrariamente entendidas como tais (Correia, 2017)⁸⁷. Tanto a mendicância quanto a sodomia foram em algum momento enquadradas como vadiagem ou a ela associada.

⁸⁵ Caixa 4, pasta A40-1943, Serviços dos Negócios Indígenas, Arquivo Histórico de Moçambique – UEM.

⁸⁶ De acordo com o Guia Policial local de 1956, “vádios são aqueles que não têm domicílio próprio certo em que habitem, nem meios de subsistência, nem exerçam habitualmente alguma profissão ou ofício, outro mister em que ganhem a vida, não provando necessidade de força maior, que o justifique, de se acharem nestas circunstâncias” (Mendes, 1956)

⁸⁷ Em Portugal, vigorava desde 1912, a Lei da Mendicidade, de 20 de julho de 1912, que previa a condenação “em prisão correccional dum mês a um ano” todo “aquele que se entregar à prática de vícios contra a natureza”, que equivalia homossexuais a vádios (Correia, 2017). Tal criminalização da

Mas em 1942, portanto, ninguém podia ser preso legalmente por “sodomia” nem por “vícios contra a natureza” porque isso não era tipificado no conjunto das leis aplicáveis no território de Moçambique⁸⁸. Razão pela qual, a vadiagem seria estrategicamente usada para o enquadramento de atos que a moralidade do agente público da ocasião julgasse impróprio. Tendo visto no Arquivo Histórico de Moçambique diversas pastas com capturas policiais de dezenas de negros por mendicância em Lourenço Marques⁸⁹, é possível afirmar que a sodomia – ainda que tenha sido registrada e, por isso, podemos admitir que fosse relevante para o agente repressivo e consequentemente para nós observadores futuros – nunca era o único motivo da apreensão (suspeito que nem sempre o principal).

Era como se a política higienista da cidade de Lourenço Marques estivesse mais preocupada em afastar os corpos negros indesejáveis do passeio (vadios, prostituídos, assaltantes e mendigos), que eram denunciados pelos próprios transeuntes, do que propriamente uma política de contenção moral de uma prática sexual, que ao que tudo indica não era realizada de forma pública, escancarada – diferente das demais práticas acima listadas. O argumento se fortalece quando percebemos que em todos os casos, os rapazes foram afastados da cidade, seja para internamento em missão religiosa, seja para a casa de seus pais em suas terras de origem. Diferente, assim, do que ocorria na mesma época em Lisboa, quando os homossexuais pegos eram ou multados ou eram enviados para a prisão (Correia, 2017). Isso não quer dizer, obviamente, que não existisse uma política sexual daquele regime. Mas analisemos ainda os três outros processos para ver em que medida tais hipóteses se confirmam.

O terceiro processo encontrado⁹⁰ é de 1945 e se refere ao menino indígena José Joaquim Monteiro, que aos 12 anos já era serviçal. José foi pego por furto, e acusado ainda de vadiagem e de sodomia. Seu destino foi ser enviado de vapor para Homóine, em Inhambane. Seu processo é mais extenso que os até aqui vistos, tanto em quantidade de documentos quanto no tempo transcorrido. No entanto, sem a ingenuidade de pretender

homossexualidade, porém, só será incorporada ao Código Penal de 1886 e aplicada na colônia moçambicana na reforma de 1954. Razão pela qual, os “vícios contra a natureza só passaram a ser crime em Moçambique em 1954, e o deixaram de ser em 2015 (Gomes da Costa Santos, G., & Waites, M. (2019).

⁸⁸ Não que a lei, historicamente, fora fielmente respeitada por regimes autoritários dos mais variados espectros políticos, mas geralmente há normas jurídicas que, mesmo nesses regimes, minimamente embasam os processos.

⁸⁹ Caixas 104-105, Serviços dos Negócios Indígenas, Arquivo Histórico de Moçambique – UEM.

⁹⁰ Caixa 4, pasta A40-1945, Serviços dos Negócios Indígenas, Arquivo Histórico de Moçambique – UEM.

superar uma “ilusão biográfica” (Vianna, 2014, p.46) transcrevo apenas o documento “Auto de perguntas”, porque julgo descrever de maneira um pouco mais completa tanto a difícil trajetória do menino José como o seu caso em si:

AUTO DE PERGUNTAS

Aos vinte e seis do mês de Março do ano mil novecentos e quarenta e cinco, nesta cidade de Lourenço Marques, e no edifício do Comissariado de Polícia achando-se no seu gabinete o chefe de Secretariam Constantino Tobias Durão, comigo, António Nunes Evaristo, sub-chefe da esquadra, servindo de escrivão dos autos e em cumprimento do despacho do Excelentíssimo Senhor Comissário de Polícia – Tenente – Alfredo Ângelo Salgueiro da Silva Pereira, exarado em vinte e um do corrente mês, aqui foi submetido a perguntas o indígena de nome JOSÉ JOAQUIM MONTEIRO, solteiro, de doze anos de idade provável, filho de Monteiro e de Mazul, natural do Lingame (Marracuene) e residente nesta cidade.--

-----Não sabe ler nem escrever -----

-----Perguntado se já esteve preso, quando e porquê, se foi ou não condenado e em que pena, respondeu: Que em princípio do mês de Fevereiro findo, fora condenado em trinta dias de prisão por furto, pena que cumpriu nos Calabouços deste Comissariado.-----Interrogado sobre a infração que lhe é imputada, respondeu: Que é órfão de pai, e sua mãe, algum tempo depois de lhe ter morrido o marido, amantizou-se com um outro indígena, tendo ambos abandonado a sua casa, deixando-o só, motivos estes que o levaram a vir procurar serviço em Lourenço Marques. Que há apróximadamente um ano que chegou a esta cidade, tendo ido trabalhar para a casa de um soldado europeu de apelido Cabral, onde trabalhou dois meses, e, como êste não lhe pagasse aquêlo tempo, resolveu abandonar-lhe o serviço. E desde então, devido às más companhias, entregou-se á vádiagem.

-----Que ha dois meses procurou novamente serviço, tendo-se empregado em casa de um indivíduo cujo o nome ignora, morador de Malhangalene, e como êle arguido lhe tivesse furtado a quantia de quinze escudos, o mesmo o mandou prender, tendo sido condenado por essa falta em trinta dias de prisão, pena que já cumpriu, como já declarou.----- Que, quando não tem serviço, vagueia pelas cantinas chinesas estabelecidas na cidade baixa, isto de dia, e à noite entrega-se à prática de actos de sodomia com indivíduos de raça europeia, a trôco de alguns escudos que os mesmos lhe dão. Que os locais que mais frequentava à nas imediações dos cinemas e Ponte Cais, sendo debaixo da referida Ponte, onde pernoitava-

-----Que não tem qualquer parente nesta cidade nem na sua terra, que a única pessoa de família que tem, é um irmão pouco mais velho que êle, o qual trabalha na Namaacha, ignorando quem seja o seu patrão -----

-----Excelentíssimo Senhor Comissário de Policia, o arguido é um indígena ainda novo e de fisico fraco, se continuar na prisão ou mesmo que seja posto em liberdade, devido à sua conduta anterior, vem tornar-se um mau elemento, e, como o mesmo não tem pessoa alguma da família nesta cidade nem na terra de sua naturalidade que tome conta dele, tomo a liberdade de sugerir a V^a Exa. a idéia, para que êste individuo seja internado numa casa de educação.

Lourenço Marques, 28 de Março de 1945

O Sub-chefe nº49/74

[assinado por “António Nunes Evaristo”]

[Atualização no documento não muito legível: “Manda-se (?) na Repartição Central dos Negócios Indígenas 14/5/45] [assinado]

Sem dúvida, a história de José, órfão aos 12 anos de idade, impressiona pela maneira como um menino negro precisa se “desenrascar” para viver sozinho naquela cidade colonial segregada. Seu destino – que é justificado pelo sub-chefe de polícia como uma possível solução de correção de caráter, dado o ambiente hostil em que estava submetido na cidade – é ser enviado de navio em junho daquele mesmo ano para uma missão em Inhambane, ainda na região sul da então Província de Moçambique.

Mas para os fins que aqui nos dispusemos, destaco a parte em que o sub-chefe de polícia, autor deste documento, diz que José “à noite entrega-se à prática de actos de sodomia com indivíduos de raça europeia, a trôco de alguns escudos que os mesmos lhe dão”. Neste trecho é possível perceber que para além da associação de vadiagem, furto e sodomia, agora trata-se também de um caso de prostituição. A prática de prostituição homossexual masculina em Maputo será um dos temas dos dois últimos capítulos desta tese, mas fica-se registrado desde já duas questões: 1) que isso inaugura uma ideia que resiste até os dias de hoje no senso comum moçambicano, como veremos nos próximos capítulos, de que homossexualidade tem a ver não com desejo erótico, mas com a necessidade/vontade de obter ganhos materiais; e 2) algo que talvez seja trivial para alguns, mas não para todos: que diversos indícios históricos (e atuais) demonstram como práticas sexuais não necessariamente têm ligação com identidades sexuais. E que determinada prática sexual pode apenas ter a ver com necessidade material de um dos lados⁹¹. A prostituição será um campo privilegiado para tal observação. Mas partamos para o quarto processo.

Em 1947, cinco adolescentes, quatro indígenas e um mestiço, são capturados pela polícia de Lourenço Marques, por furto e prática de sodomia⁹².

Corpo da Polícia Civil da Colónia de Moçambique
Serviço de Segurança

CÓPIA da proposta formulada pelo Encarregado dos Serviços de Segurança, em 18 de Julho de 1947.

PROPOSTA: Excelentíssimo Senhor. Para efeitos de regeneração, proponho a V^a Exa. o internamento em Missões Católicas dos indígenas MUCHACHE OU ALFREDO, de 12 anos de idade, filho de Gole e de Nhacaze, natural do Guijá;

⁹¹ Não se trata de uma ideia absolutamente nova (Greenberg, 1983; Herdt, 1984,1991; Whitam 1987,1992; Murray, 1996), mas creio ser importante enfatizá-la em razão de um anseio contemporâneo de movimentos e ativistas LGBT que não vislumbram tal possibilidade, encarando muitas vezes esses homens como “enrustidos”, “hipócritas” ou “não assumidos”.

⁹² Caixa 4, pasta A40-1947, Serviços dos Negócios Indígenas, Arquivo Histórico de Moçambique – UEM.

UAMPANHELE OU MANUEL TEMBE, de 14 anos de idade, filho de Martins e de Savassava, natural desta cidade e, MAIVANE OU JOSÉ, de 14 anos de idade, filho de Mazucaí e de Escrivão, natural de Marracuene; e ainda o mestiço HERCULANO ANTONIO GUILHERME, de 17 anos de idade, filho de Guilherme e de Guilherme, digo, Amélia, também natural desta cidade, bem assim o repatriamento do indígena CUMBE OU ALFREDO COSSA, de 13 anos de idade, filho de Leia e de Samuel, natural do Transval. Êstes indígenas e o mestiço, foram detidos pela Secção de Investigação Criminal, por suspeita de furto, tendo-se averiguado e por eles confessado que se dedicavam á prática de actos de sodomia. Lourenço Marques 18 de Junho de 1947.

O Encarregado dos Serviços de Segurança Ass – Delfim das Neves Tenente.

Está conforme.

Secretaria dos Serviços de Segurança em Lourenço Marques 19 de Junho de 1947.

O Chefe da Secretaria

[assinado e carimbado por José Teixeira Jacinto [?]]

Aqui, percebe-se claramente como a investigação era inicialmente sobre furto, e a “prática de actos de sodomia” entra como adendo acusatório. Ou seja, não como mais um crime em que se enquadrariam os tais adolescentes, mas como um agravante moral para a sua detenção e penalização. Os rapazes tiveram diferentes destinos: alguns foram repatriados – ou seja, enviados de volta para seus pais em locais de que eram originários – outros foram para missões católicas. Não me aprofundarei no processo de cada um dos adolescentes por avaliar que eles não mais teriam a agregar ao argumento.

O quinto e último processo que tive acesso ocorreu no mesmo ano, envolvendo sete adolescentes indígenas e sendo o mais extenso⁹³. No entanto, opto por transcrever apenas a “Guia 93/A/40”, onde é possível descobrir que pelo menos três dos adolescentes foram encontrados dentro de dois navios americanos, no Porto de Lourenço Marques, “praticando actos de homossexualismo”:

GUIA Nº 93/A/40

Sob prisão, seguem a apresentar-se na Administração da Circunscrição de Marracuene os menores indígenas abaixo identificados, a fim de serem entregues aos respectivos pais, os quais foram encontrados a bordo de dois navios americanos surtos no pôrto praticando actos de homossexualismo:

JAIME CHONGO, de 15 anos de idade, filho de Michuane Chongo e de Debessa Sambo, natural das terras do regedor Matola, chefe de grupo de povoações Chinonanquila, dessa Circunscrição.

FOLICHANA NUBUNGA ou FABIÃO, de 13 anos de idade, filho de Majibanhana Nubunga e de Cabate Macie, natural das terras do regedor Matola, chefe de grupo de povoações Chinonanquila, dessa Circunscrição.

MUSSEQUECE MATINE ou ERNESTO, de 15 anos de idade, filho de Mundau Matine e de Debessa Mangana, natural das terras do regedor Magaia, chefe de grupo de povoações Chimpungana, dessa Circunscrição.

⁹³ Caixa 4, pasta A40-1947, Serviços dos Negócios Indígenas, Arquivo Histórico de Moçambique – UEM.

Lourenço Marques, 7 de fevereiro de 1947
O Chefe da Repartição Central
[assinatura]
Ai. Montanha
Insp. Adm

Os destinos dos acusados também foram a repatriação ou a internação em missões religiosas. Mas desse último caso podemos extrair uma inovação: pela primeira vez em um documento oficial de que se tem notícia, faz-se o uso do termo “homossexualismo”⁹⁴, em português, em terras moçambicanas. Assim, “sodomia” e “homossexualismo” são, aparentemente pela primeira vez e definitivamente, inscritos e escritos em contexto propriamente moçambicano. Colocar isso no registro escrito não é mera formalidade se introduzida em uma sociedade em que a minoria branca opta pelo silêncio em relação à questão e que a maioria negra é marcada pela oralidade. A homossexualidade finalmente ganharia não apenas um caráter relativamente público, mas começaria a se institucionalizar oficialmente como categoria do pensamento, entraria para o arcabouço simbólico, que conformaria futuras subjetividades naquele território. Sua prática, antes relegada à intimidade e à oralidade agora são possibilidade de existência na linguagem luso-moçambicana, além de registros históricos verificáveis. Ainda, que no geral, o silêncio permaneça como regra.

O silêncio sobre a sexualidade como regra

Para dar conta da regulação legal de práticas tão diversas e exóticas ao ordenamento jurídico português, é que se começa a pensar e desenvolver nessa mesma época um código penal específico para os indígenas do império. Assim, ainda na década de 1940, mais precisamente em 1946, é publicado o Projeto Definitivo do Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique, que é acompanhado de um Relatório e de um estudo sobre o direito criminal indígena pelo autor Dr. José Gonçalves Cota. Tal código não chegou a ser promulgado, mas nele, os antropólogos Gomes da Costa Santos e Waites (2019, p.10) encontraram uma menção aos “vícios contra a natureza”⁹⁵. Segundo esses

⁹⁴ Para a origem europeia deste termo, ver Bleys, 1995, p.156.

⁹⁵ Ao ler tal documento no Arquivo Histórico de Moçambique, eu não encontrei nele menção aos “vícios contra a natureza”. Como os autores tiveram acesso a uma cópia deste documento arquivada em Portugal, não posso garantir que os documentos sejam idênticos, tampouco posso agora retornar a Maputo para confirmar se, afinal, tratou-se de uma falha minha em não encontrar tal menção na cópia manuseada por mim em Maputo ou se, de fato, ela não existia.

autores, o capítulo VI que trata dos “vadios”⁹⁶ e no qual está incluída a menção sobre os “vícios contra a natureza” foi “largamente copiado da Lei de Mendicidade” de 20 de Julho de 1912. No entanto, com uma importante diferença em relação à lei que já vigorava na metrópole: segundo os autores, a proposta de Cota considerava criminosos apenas aqueles que se entregassem à prática do vício contra a natureza mediante proveitos econômicos, ou seja prostituição (Gomes da Costa Santos e Waites, 2019, p.10).

Os autores argumentam que para as “*Scientia sexualis*” portuguesas de então, os “vícios contra a natureza”, em especial as práticas homossexuais, eram um problema das civilizações avançadas e dos meios urbanos; por uma concepção racista de que, diferente dos brancos das classes mais abastadas, os indígenas negros teriam uma sexualidade voltada à reprodução; logo, essa intelligentsia médico-jurídica portuguesa desacreditava das práticas homossexuais entre os nativos africanos. Razão pela qual, o Projeto de Lei ora mencionado visaria, entre outras coisas, regular por um lado a vida sexual dos colonos e estrangeiros brancos que pagassem pelo sexo com outros homens, por um lado, e, por outro, do brancos ou negros que o vendesse. Mas olhando o documento de maneira mais ampla, é possível perceber mais sutilezas a respeito das concepções portuguesas no que diz respeito à regulação da vida sexual dos “indígenas”, principalmente na afirmação de uma permissividade sexual, desde que realizada de forma privada.

Assim, no mesmo Projeto, é possível captar algo que reforça nosso argumento de que se a sexualidade nativa era objeto de interesse regulatório do estado colonial, ele quase nunca quis ou pouco conseguiu alcançar o homoerotismo, principalmente pelo fato deste não ser público, não ser ritualizado pelos tsongas desde pelo menos o início do século, quando vimos os tais casamentos das minas. Vejamos. No artigo 86º do mesmo Projeto, podemos ler:

Art.86º - São considerados inconvenientes à ordem e segurança públicas, e como tais proibidas de um modo geral, a partir da publicação deste Código, todas as cerimônias, ritos ou festas gentílicas que importem práticas cruéis ou tão ofensivas da dignidade humana que não possam merecer a contemporização da autoridade portuguesa, e especialmente: [...] 2.º A dança conhecida por Licunda ou Mundalanga adoptada no Alto Niassa, pelo grupo ajaua, em que são libérrimas as relações sexuais entre todos os homens e todas as mulheres que não sejam parentes entre si. 3.º Os ranchos de rapazes do grupo tchuabo do distrito de Quelimane, recém-circuncidados que, terminada a sua iniciação nos segredos da masculinidade, durante um período de isolamento no mato, cerimônia denominada N’luga, vêm correndo, através do povoado gritando, violando e ultrajando as mulheres que

⁹⁶ Capítulo VI, Seção 108, item 3, pp.

encontram no seu caminho. §1.º Os infratores serão punidos com pena de multa até de seis meses pela primeira infração e, no caso de reincidência, com prisão correcional de um até dois anos, sem prejuízo de pena mais grave que haja de lhe ser aplicada por factos cometidos durante as referidas cerimónias.

No entanto, há uma surpresa no segundo parágrafo do artigo aqui tratado: os legisladores criam uma espécie de exceção de proibição quando o ritual, ainda que indecente aos olhos coloniais, não é público.

§2.º Não é abrangida na regra proibitiva deste artigo a cerimónia manista, designada por N’belela, que se realiza na província do Sul do Save, por ocasião da estiagem e na véspera de qualquer prece religiosa popular para se obter a chuva, cerimónia em que grupos de velhas nuas ou quase nuas percorrem, de noite, os povoados e suas proximidades proferindo em alta grita frases obscenas no propósito de atrair à terra as almas dos mortos, para com a presença destes se assegurarem da eficácia da prece a celebrar” (p.117)

Em nota, o legislador justifica a exceção:

“NOTA – A exceção que fazemos para a cerimónia N’belela tem o seu fundamento na vida real. Considerada em si mesma, tal cerimónia não é muito menos imoral, perante nós, os civilizados, do que a Licunda do Alto Niassa. As velhas, quase sempre completamente nuas ou, quando muito, com as vergonhas encobertas por algum capim, proferem as mais incríveis torpezas em altos berros. *Mas tudo isto é feito alta noite, quando toda a gente está propositadamente recolhida nas palhotas. Ninguém pode ver este espetáculo. É tabo.* As crianças, a tais horas, dormem, ficando indiferentes, portanto aos efeitos degradantes daquela vociferação impudica e alucinada. *Tal prática é rodeada assim de todos os cuidados para evitar o escândalo e o ultraje público,* muito embora esse objetivo fique sempre algo distante das boas intenções... Trata-se de um velho rito manista que interessa ao culto público dos antepassados, culto que se pratica em horas muito angustiosas de fome e de sede causadas pela seca prolongada. Pretende o povo com N’belela seduzir os chicuembos por meio de frases jocosas, lascivas, torpes, pois os povos indígenas, de uma maneira geral, supõem que os mortos se alegram com os vivos com tudo quanto represente pornografia e obscenidade, excepcionalmente consentidas pela sociedade em dias de regozijo, por certos acontecimentos de importância para a vida individual ou dos agregados familiares. (p.117-8, grifos meus)

Tais trechos corroboram o argumento de que uma prática sexualizada, ainda que entendida como indecente, uma vez realizada de forma discreta e não pública, poderia ser “tolerada” pelo Estado Colonial Português, pelo menos nos distantes territórios das colónias⁹⁷. A esta altura – diferente do que vimos na virada do século com os relatos de Henri Junod – talvez, pelas práticas missionária e colonial, o homoerotismo já envolvesse um forte tabu para os nativos do sul de Moçambique. Tanto para os africanos quanto para

⁹⁷ Com exceção da prática de estupro, mesmo ritual, que será para o legislador português alvo de necessária atuação de repressão pelo Estado colonial, como o esmiuçado no “Capítulo IX – Do estupro” do mesmo Projeto.

seus colonizadores, silenciar sobre tal prática reforçaria a regra geral sobre o silêncio sexual. Seja por não acreditar na capilaridade do costume entre os indígenas africanos seja no disseminado tabu em relação a tais práticas tanto por colonizadores quanto colonizados, a homossexualidade pouco foi perseguida na colônia de Moçambique. Esse argumento parece se confirmar em contraposição ao contexto da metrópole, que já era de perseguição institucional dos homossexuais nos banheiros públicos de Lisboa, inclusive com agentes policiais especialmente deslocados para este tipo de operações (Correia, 2017).

Em 1º de Maio de 1954 é publicado no Boletim Oficial da Província de Moçambique a reforma do Código Penal Português de 1886, que inclui os artigos 70º e 71º sobre os “vícios contra a natureza” e suas penas: “Art. 71º São aplicáveis medidas de segurança: [...] 4.º Aos que se entreguem habitualmente à prática de vícios contra a natureza”. Baseado em uma ideologia cristã do sexo orientado apenas para a reprodução, estes dois artigos seriam usados em Portugal para incriminar diversos homossexuais durante o período final do Estado Novo, mas raramente ganharia eficácia nas colônias⁹⁸.

Em Moçambique, de acordo com a antropóloga Bagnol, nem mesmo após a criminalização da homossexualidade ocorrida em meados do século XX haveria registro de crimes relativos aos “vícios contra a natureza”:

Não obstante a existência destes artigos [do código penal, que criminalizam os ‘vícios contra a natureza’], não são conhecidos casos presentes ou passados onde eles foram utilizados para pessoas com atrações homoeróticas. Das pesquisas realizadas com juristas a todos os níveis resulta que, em Moçambique, os casos transitados ou julgados nos tribunais não são apresentados como casos de homossexualidade, mas com uma roupagem de violência. Em geral, nos tribunais, a queixa é apresentada por uma terceira pessoa, parente ou com tutela sobre um dos envolvidos. Por mais que haja consenso entre as partes na altura da relação sexual, quando são descobertos e levados a tribunal, alega-se violência (Bagnol, 1996, p. 4)

Mas vejamos o que ocorre com os outros crimes estipulados pelo novo Código Penal, para assim podermos ter uma perspectiva comparada.

Dois anos após a criminalização “oficial” dos “vícios contra a natureza” no império, é publicado em Moçambique a quarta edição do “Guia Policial” de António Mendes, subchefe de esquadra do corpo de polícia da Província de Moçambique. O guia é uma espécie de “páginas amarelas”, com o objetivo de informar endereços de

⁹⁸ Para o caso de Cabo Verde, ver Miguel, 2016.

estabelecimentos comerciais, de educação, de serviços, assim como mapas da cidade, valores de impostos etc. Mas seu foco é principalmente informar sobre as leis e os procedimentos policiais aos agentes e demais cidadãos, regulando diversos assuntos, entre eles, a vadiagem (art.256º) (p.330), atentado ao pudor (art. 391º, 392º,393º) (p.306); estupro (art. 392º) (p.316); ultraje à moral pública (art.420º) (p.329); a prostituição, o meretrício, e a tolerância (p.584-6).

Todavia, curiosamente, o Guia ignora por completo os dois artigos (70º e 71º) sobre os “vícios contra a natureza”, mesmo estando atualizado da nova reforma de 1954, que os incluiu. Algo extremamente estranho à minúcia e à atenção de seu autor. Por exemplo, na seção do crime de “atentado violento ao pudor” do Guia Policial de 1956 é possível perceber as minúcias não só de uma lei que pretende regular a sexualidade, mas do trabalho autoral de António Mendes (1956) em fazer clara a tipificação do crime, inclusive sendo bem explícito nas terminologias (algo raro na documentação portuguesa de então) e consultando jurisprudências:

“ATENTADO VIOLENTO AO PUDOR (Código Penal, artigos 391.º, 392.º, 393.º.) Consiste na satisfação de paixões lascivas por meio de violência contra pessoa de um ou de outro sexo, e pode ser praticado por sedução ou violência. Por sedução é considerado o crime quando se prove que a estuprada é mulher virgem, maior de 12 anos e menor de 18 anos; por violência aquele que cometer cópula ilícita com qualquer mulher, contra a sua vontade e servindo-se de intimidação. O atentado ao pudor, em geral, consiste no toque nas partes genitais, ou seja, com as mãos ou com o pênis, quando se não prove que se verificou o coito ou quando se prove que não se realizou. São ainda considerados como atentados ao pudor todos os actos impudicos além da violação praticados não só com o de satisfazer o prazer venéreo mas ainda por curiosidade, vingança ou depravação (Navarro de Paica, magistrado do Ministério Público, volume 10.º, página 117). Considera-se ainda atentado ao pudor qualquer acto praticado contra a honestidade, pejo ou vergonha de alguém, sem ter por fim a cópula e acompanhada de violência. Se a sedução consistir em promessa de casamento ou dádivas, dote ou vida comum, é elemento constitutivo de crime ou estupro (Acórdão da Relação do Porto, de 12 de Maio de 1916). O ajuste da honra da filha com a mãe constitui sedução (Acórdão da Relação do Porto, de 18 de Novembro de 1903). Comete tentativa de violação quem por violência, constatada por lesões nos órgãos genitais da mulher, consegue introduzir-lhe o pénis na vagina, desde que não se realizou a cópula completa, o que se revela ou deve presumir por ter subsistido intacta a membrana hímen, e que se não mostre que tivesse havido ejaculação de esperma (Acórdão da Relação do Porto, de 1 de Maio de 1914). Todo aquele que, agredindo com violência uma mulher, procura com intenção criminosa satisfazer paixões lascivas, se pela resistência da agredida não consegue, responde por tentativa de violação frustrada, segundo as circunstâncias do facto, provando que o fim do agente era a cópula ilícita; no caso contrário responde pelo crime consumado de atentado ao pudor (Revista de Legislação e Jurisprudência). (Veja-se Código Policial, de Eurico Campos).

Nesse sentido, percebe-se que para o subchefe de esquadra do Corpo Policial da Província de Moçambique e autor do guia policial não foi interessante acrescentar o artigo sobre “vícios contra a natureza”⁹⁹. O Guia, em si, por estar já na quarta edição, presumo ter tido importância nos meios policiais senão de toda a província, pelo menos em sua capital¹⁰⁰. Se para os portugueses o silêncio em relação à sexualidade sempre parece ter sido a regra, mesmo quando esta é infringida, ainda assim o homoerotismo permanece tabu, em uma hierarquia de silêncios a mim explicada por um famoso escritor moçambicano, que veremos no próximo capítulo. Mas trata-se de algo semelhante ao já observado em outras colônias africanas de Portugal, nomeadamente Cabo Verde, onde os costumes punitivos para comportamentos sexuais sempre pareceram mais brandos ou nunca levados a cabo (Braga, 2006; Miguel, 2016).

Mas gostaria de recorrer a um último dado etnográfico que encontrei dessa época em relação ao pudor lusitano sobre a sexualidade, especialmente em documentos públicos. Trata-se dos programas das disciplinas do ensino liceal no Decreto nº39:807, publicado na Província de Moçambique, pelo Boletim Oficial do dia 23 de dezembro de 1954¹⁰¹. Sobre a disciplina “Ciências geográficas naturais”, dada ao segundo ano (classe), há um enorme detalhamento, na página 795, das funções reprodutivas das plantas, inclusive discriminando todos os órgãos reprodutores: “androceu (filete, antera e pólen)” e “gineceu (ovário, estilete, estigma e óvulos)”. Em relação à reprodução dos animais – e nisso incluem os humanos – diferente do que acontece com as plantas parágrafos antes, absolutamente nenhuma informação sobre órgãos reprodutores e fluídos corporais, como pênis, sêmen e vagina, é mencionada textualmente. Tampouco é mencionado no programa como se realiza a reprodução entre os animais. O desconforto com a dimensão sexual do corpo humano é claramente apresentado em um alerta na mesma página aos professores da disciplina:

⁹⁹ Este etnógrafo – por falta de outros dados sobre a vida de tal personagem – fica curioso por saber a razão de tal exclusão: Seria o autor desatento? Seria ele tímido para tratar de tal assunto? Seria ele homossexual?

¹⁰⁰ O texto de apresentação do livro reforça essa ideia, inclusive aumenta o escopo do guia para além do meio policial: “De grande interesse e permanente utilidade, valiosíssimo e imprescindível auxiliar das autoridades policiais, administrativas, ferroviárias, municipais e seus agentes; comerciantes e industriais; empresas de transportes públicos, casas de espetáculos e diversões públicas; proprietários de hotéis, pensões e casas de hóspedes; restaurantes, botequins, cafés e cervejarias; caçadores, turistas e agentes de turismo; agências de automóveis, automobilistas e motoristas de serviços públicos; agentes de casas de leilões e outras; emigrantes e imigrantes e agentes encarregados da documentação respeitante aos mesmos; e, em geral, de todos aqueles que desejem ter conhecimento exacto do que se acha legislado acerca das atividades e de interesse público, nesta província, especialmente no Conselho de Lourenço Marques”.

¹⁰¹ Em Portugal, trata-se do decreto de 7 de setembro de 1954, emitido pelo Ministério da Educação Nacional.

[...] É necessário fazer o estudo da reprodução sem receio de abordar o assunto, mas fazendo com critério necessário para evitar reacções de parte dos alunos que possam ser melindrosas. Para isso convém insistir sobre o aparelho reprodutor e a fecundação das plantas, estudos que os alunos encaram sempre com naturalidade. Partindo dessa base, é fácil encarar a reprodução dos animais sem inconvenientes educativos, competindo ao bom senso do professor encontrar o melhor caminho.

Resta evidente que os melindres portugueses em relação à sexualidade humana não estariam apenas nos alunos do segundo ano liceal, mas também naqueles adultos que redigem os decretos¹⁰².

Por fim, como toda regra tem sua exceção, médicos portugueses publicariam, já no período tardo-colonial, um estudo nas colônias de Moçambique e Angola sobre uma questão anatômica-sexual de dita grande ocorrência entre os bantus. Em 1968 já na instituída Universidade de Lourenço Marques é realizado o I Congresso Nacional de Anomalia Patológica. Nele, encontrei o trabalho de F. M. Fonseca Ferreira, sobre “anomalias do desenvolvimento sexual nos bantus de Moçambique” (Ferreira, 1968). Trata-se de um documento com um pequeno texto analítico e fotografias de sujeitos bantus nus que teriam ambiguidades sexuais, descritas pelo autor como tendo “incidência relativamente elevada na população bantu desta Província” (p.831). O autor justifica:

O interesse da apresentação destes casos, como se disse no princípio, não está nos próprios casos em si, os quais não se revestem de qualquer particularidade digna de menção. O que interessa destacar é a aparente frequência destas anomalias na população Bantu desta região, facto que pode ser susceptível de estudo à luz das modernas aquisições sobre etiologia e epidemiologia das cromossomopatias. Este tipo de investigação está ainda no seu início e como que à procura de rumos. (p.836)

Não sei se a biomedicina racista colonial encontrou seus rumos já às vésperas da independência. Mas o que o autor tratava como “anomalia” são alterações genéticas que fazem com que alguns sujeitos tenham órgãos genitais ambíguos e alterações mais gerais dos aparelhos reprodutores, pessoas antes conhecidas como “hermafroditas” (p.832), e hoje como “intersexuais”. A intersexualidade (o “I” de LGBTI) não está em foco nesta

¹⁰² Um pudor que remonta há muito tempo, diga-se de passagem. Por exemplo, no Acordam da Junta de Justiça do Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Moçambique. Anno 1893. Número 44. 17/01/1893, é possível ler : “O réu Maximo Joaquim Lopes, natural de Lisboa, ajudante da conservatória do registo predial de Lourenço Marques, é acusado pelo M.P., no seu libelo de fls 70 offerecido na respectiva comarca, dos seguintes crimes: 1º. Ter proferido, na conservatória, na administração do concelho e na câmara municipal de Lourenço Marques, palavras injuriosas e ofensivas da consideração d’aquelles a quem os dirigia; 2º. Ter ultrajado a moral pública n’essas mesmas repartições ás horas do serviço, proferindo em altas vozes varias expressões obscenas; (*o M.P. repete essas expressões que não há necessidade de serem reproduzidas aqui*)[...]” (p.623, meu grifo)

etnografia¹⁰³, mas trago o dado para mostrar como a biomedicina, em Moçambique, também pretendeu capturar, de alguma forma, o campo e o discurso da sexualidade nativa. Mas pelo “também”, o leitor já pode intuir que não foi a única¹⁰⁴. Vejamos na próxima seção como a literatura o fez.

A homossexualidade colonial branca no relato ficcional autobiográfico de Guilherme de Melo

Guy – o personagem autobiográfico do jornalista e escritor gay moçambicano Guilherme de Melo (1981) – tinha, em 1943, os mesmos 12 anos de alguns dos garotos indígenas fichados por “práticas de homossexualismo” na Polícia de Lourenço Marques, como vimos em tópico anterior. Diferente de seus contemporâneos negros, no entanto, Guy vivia sua homossexualidade jovem, branca e de elite, senão livre do terror do silêncio que se impusera, certamente longe das agarras da polícia. Pelo menos durante a juventude.

“A Sombra dos Dias” é um livro publicado em Lisboa em 1981 e teve ressonância não só entre os homossexuais letrados de Moçambique no pós-independência como em parte da intelectualidade local não necessariamente homossexual. Meu objetivo não será aqui de uma exegese exaustiva do livro de 550 páginas – e consequentemente da vida do autor nele narrado em seus primeiros 50 anos – mas de perceber, a partir desta obra autobiográfica (ainda que em formato de ficção) como a homossexualidade fora vivida pelos brancos até a independência do país, assim como a própria vida homossexual de

¹⁰³ Chipenembe, em sua etnografia, traz o relato de uma curandeira em Moçambique, que descreve o atendimento e o tratamento que submeteu a mulher intersexual, que por sua vez preferia ter relações sexuais com mulheres em vez do marido (Chipenembe, 2018, p.224-5).

¹⁰⁴ Um relatório da Comissão de Inquérito criada na ONU para investigar os massacres na guerra de independência de Moçambique, denunciou a ocorrência de “homossexualidade” nas obras da barragem de Cabora Bassa, no norte do país, onde milhares de trabalhadores negros ficavam confinados sem suas famílias por até onze meses: “A testemunha indicou em seu relatório que a implementação do projeto levou à prática de trabalho forçado e outras violações dos direitos humanos. Ele relatou que, dentro da área de arame farpado, havia 17 mil pessoas trabalhando, das quais apenas 5000 eram brancas. Os brancos viviam em duas áreas em casas construídas pela Companhia Zamco ou pelas autoridades coloniais portuguesas. Cerca de 12 mil africanos viviam em acampamentos construídos para eles. Havia quatro campos para os nativos da região, que poderiam ter suas famílias com eles, e cinco acampamentos para homens cujas famílias estavam em outras áreas de Moçambique. Os trabalhadores não podiam deixar voluntariamente a área fortificada para visitar suas famílias. Aqueles que vieram de outras áreas de Moçambique receberam um contrato de 11 meses, após o qual eles foram forçados a deixar a área de Cabora Bassa; consequentemente, eles não adquiriram o direito de trazer suas famílias para o campo. Segundo o missionário, essa separação dos trabalhadores de suas famílias provocou problemas humanos e morais. Entre outras coisas, como resultado do isolamento desses homens, havia uma quantidade alarmante de homossexualidade nos campos” (UN, 1974, p.19).

seu autor¹⁰⁵. Algo bastante distinto da experiência das classes populares negras, que pretendo retomar na próxima seção. Com esses objetivos, deter-me-ei aqui, de forma sucinta, a passagens que iluminem esses diversos pontos, dando enfoque especial a duas das categorias-chave que viemos investigando e que estão fortemente presentes na obra, quais sejam, o “silêncio” e a “tolerância”¹⁰⁶.

Na infância, antes de perceber com clareza seus desejos homoeróticos, Guy percebia sua vontade de se deitar com um dos criados negros da casa, chamados de “mufanas” (p.81), o que sentia como algo “instintivamente proibido” (p.45). Ainda que na infância a clareza sobre a própria homossexualidade não existisse, mas apenas um desejo ainda não domado pela linguagem¹⁰⁷, a dimensão do silêncio auto imposto pelo personagem é uma constante ao longo de quase toda a obra. Auto caracterizando-se como uma “criança introvertida” e “carregando em si um mundo interior complexo e estranho” (p.34), Guy é narrado como um refém de seu segredo e agente de um silenciamento sobre quem era. Deslumbrado, logo após deitar-se pela primeira vez com o jovem criado da família, “Guy sorria. Era um sorriso a um tempo extasiado e pérfido, no deslumbramento súbito que o envolvia. Diante do maravilhoso segredo que, mais do que verdadeiramente entender, pressentia. O seu segredo. ‘Ó Deus, o meu segredo’” (p.46, grifo do autor).

Mais velho, estudante agora do segundo ano do Liceu, Guy testemunha um grande escândalo na ala exclusiva de rapazes da escola em que estudava e na qual, é bom anotar, não havia nenhum negro (p.66). Dois garotos foram flagrados fazendo sexo um com outro no banheiro, mas apenas um deles não conseguiu escapar: “O rapazito chorava de manso, as mãos a segurarem, na cintura, os calções que enfiara à pressa e mal chegara a apertar.” Como, no contexto dos brancos, a homossexualidade era gramatical, ainda que condenável,

“No intervalo seguinte, toda a ala de rapazes comentava o que se passara. Os professores tinham-se reunido todos com o reitor. Sem poupar pormenores, os dois contínuos repetiam a história pelos recintos do recreio, rodeados por uma turba ávida” (p.79).

¹⁰⁵ Analisarei a teoria do “homossexualismo” de Guilherme de Melo – ou como ele a pretendeu institucionalizar – no próximo capítulo.

¹⁰⁶ Não é à toa que a questão da exogenia da homossexualidade não se coloca nesta: trata-se do contexto dos brancos, para os quais a homossexualidade era cada vez menos tida como algo exógeno, ainda que condenável.

¹⁰⁷ “Dir-se-ia que à espera. Só que se olhava para ele e não sabia exatamente de quê” (p.34)

Na manhã seguinte, Guy viu estudantes mais velhos encurralarem o menino pego em flagrante: “Maricas, ó mariquinhas”; “Ó menino da mamã, gosta de leitinho, gostas?”; “Deixas-me ir-te ao cu?”.

Façamos uma breve pausa na narrativa, pois estas expressões são importantes para perceber como as brincadeiras infantis entre meninos brancos eram marcadas pela acusação uns pelos outros de ser “maricas”, em sua conotação de homossexual¹⁰⁸. Provocações que, segundo Eduardo Pitta, partiriam até de professores (Pitta, 2013, p.21). Porém, algo que não parece ter sido gramatical na socialização das crianças negras em Moçambique no período colonial e mesmo no período pós-colonial imediato (Chipenembe, 2018, p.167), como sugeriremos, nos últimos capítulos, a partir do desconhecimento e da falta de categorias de acusação semelhante na experiência infantil de interlocutores moçambicanos negros do sul, especialmente os mais velhos, os da periferia e os de origem rural. Junod em sua clássica etnografia, realizada na virada do século XIX para o século XX, conta um episódio de discussão e zombaria entre garotos de Mafumo contra os da Matola, no qual a acusação de afeminação como algo derogatório parece já presente, mas nela não haveria necessariamente a conotação homossexual:

Os de terras diferentes insultam-se e batem-se. Os garotos de Mafumo gritam aos da Matola: “Vagabundos da floresta! Comedores de caracóis, jibóias, lagartos e cágados!” (todos são carnes duvidosas!) – em rhonga: *Valala! Vadi va tihumba ni tihlarhu ni makwuhlhe ni timfutro*. Os da Matola respondem-lhes: “Seus maricas! Vestidos de pano!” (*Vavasati matrimba mpela*), pois os habitantes de Mpfumo, vivendo nos arredores da cidade, substituíram há muito tempo o cinto de caudas dos selvagens por um pedaço de pano que prendem à cintura e desce até os joelhos (*ladula*) (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.92-3, grifos do autor)

A tradução de “*vavasati*” como “maricas” só parece fazer sentido se considerarmos que a palavra “maricas”, no contexto tsonga, não acusa homossexualidade, mas afeminação. O uso de pano na cintura pelos meninos de Mafumo, aos olhos do meninos da Matola, seria associado às mulheres adultas (*vavasati*). Voltarei a essa discussão sobre as categorias changanas na primeira seção do penúltimo capítulo, mas é importante deixar desde já claro como a homossexualidade em si não parece ter sido gramatical entre as populações nativas. A segregação escolar, mencionada na página 66 do livro de Melo, reforça a sugestão de que os meninos negros tinham acesso limitado ao universo infantil dos brancos (sendo a exceção quando participavam como mufanas ou

¹⁰⁸ Algo, aliás, bastante semelhante ao que já há muito ocorre no Brasil (DaMatta, 2010).

filhos de empregados domésticos nas famílias brancas). Ainda hoje, um estudante negro de 19 anos, que entrevisto dentro de sua escola de maioria negra, na periferia da Matola, relata sobre a curiosidade de seus colegas em relação às suas práticas homossexuais:

Eles tentam entender como é a prática sexual dos homossexuais. Já eles perguntam, sei lá, eles veem com uma certa curiosidade, e eu tenho que ter a humildade de poder fazer eles entender. E não eu me afastar como se eles estivessem... a me condenar. Apesar de que há pessoas que condenam sim aqui no recinto escolar, mas... (Entrevista com Osvaldo, 13/04/2018)

Mas voltemos à narrativa. Já adulto, aos vinte e um anos, Guy “continuava a ser o mesmo jovem terrivelmente introvertido e hermeticamente fechado no seu próprio segredo de que fora fazendo o cilício com que se torturava num repetido masoquismo moral” (p.121). Guy nada sentia sexualmente pelas mulheres (p.122). Já tendo experimentado o sexo com um adolescente chamado Raul quando na cidade da Beira morou, e já tendo definitivamente inscrito o “homossexualismo” em sua linguagem, Guy no entanto “permanecia ferozmente fechado na sua própria concha, sem o mais ligeiro contacto sexual e permanentemente atido ao terror de dar a perceber o terrível segredo que com ele nascera” (p.130)¹⁰⁹.

Mas não era só Guy que estava fechado. Segundo o narrador de “A Sombra dos Dias”, “o homossexualismo passava quase que por assim dizer despercebido em Lourenço Marques” (p.142), uma cidade descrita pelo mesmo como local de “feroz puritanismo” (p.19), “conservadora e rígida [...] de clima social austeramente inspirado nos britânicos padrões da vizinha África do Sul” (p.51)¹¹⁰. Temendo a sociedade preconceituosa em que vivia, Guy decidiu-se por pedir uma antiga amiga, de nome Olívia, em casamento. Mas angustiado com a verdade que guardava em si e prevendo a situação insustentável de um casamento “heterossexual”¹¹¹, alguns meses antes do evento, ele a escreve uma carta contando-lhe sobre seu “segredo”. A carta seria lida não apenas por Olívia, que fica imediatamente em pânico, mas também por seu grande amigo de

¹⁰⁹ É recorrente na obra a ideia de que a homossexualidade é inata. Tratarei sobre as teorizações de Guilherme de Melo sobre a homossexualidade no próximo capítulo.

¹¹⁰ Sobre a comparação entre os cenários sul-africano e moçambicano, especificamente no que concerne à “tolerância” em ambos países em relação à homossexualidade, tratarei no próximo capítulo. Mas já é possível adiantar uma certa contradição que ora enxerga um desses países mais tolerante do que outro, ora o outro.

¹¹¹ A palavra “heterossexual”, curiosamente, não é usada em nenhum momento no livro. Podemos sugerir que enquanto a homossexualidade era uma categoria necessária para nominar o anormal, a norma – a heterossexualidade – já era dada e quando descrita distintivamente, era revelada apenas como o amor “entre homem e mulher” (p.252).

jornalismo Adalberto e por sua irmã Ilse, em uma cena dramática, a portas fechadas, na casa de seus pais. Olívia decidiu manter o casamento, apelando para um amor que, segundo ela, transporia a sexualidade:

- Mesmo que nunca me toques, mesmo que vivamos a vida inteira como se fôssemos tão irmãos como o és para a Ilsa, sem o mínimo contato sexual entre nós, aceitar-te-ei. Porque é contigo, unicamente, que eu aceito viver a vida. Compreendes-me, Guy? (p.145)

Para Ilse e Adalberto, o segredo de Guy contido na carta não traria tanta surpresa, pois já imaginavam sua condição. Diante do fato, confirmaram sua lealdade com ele, no que é a primeira cena na obra de como se dá a “tolerância” típica-ideal no contexto moçambicano, onde o silêncio impera, mas uma vez revelado, não decorre daí, necessariamente, uma situação de violência física. Mais do que isso, e diante do casal, Ilse e Adalberto incentivaram que ele se casasse com Olívia. Com a insistência dos três personagens, Guy resolve então manter o casamento, que se realizaria três meses depois.

O casamento sem sexo teria vários percalços e acabaria se degradando até a separação poucos anos depois. Como o sexo nunca fora consumado, Olívia pergunta a Guy se ele consentiria com o processo de anulação do casamento diante da Igreja Católica, para que ela pudesse voltar a se casar. Guy, que já era um jornalista bastante famoso no país, sabia que o motivo da separação seria a prova suficiente para que a sua homossexualidade (ou seu “homossexualismo”) viesse à tona publicamente. Mas ele consente e temos a segunda cena do que seria a “tolerância” moçambicana quando o mesmo vai até o arcebispo de Lourenço Marques não só contar o que ocorrera como tomar conselhos sobre o processo.

O prelado ficou silencioso, por momentos. Era visível que tudo aquilo o surpreendera e o chocara. Quando ergueu os olhos para Guy havia neles uma curiosa admiração.

- Antes de mais, permita-me que lhes preste a minha homenagem pela coragem e enorme dignidade que revela – começou por dizer. – Face a essa carta que o senhor lhe escreveu antes de casarem, sua esposa não tem qualquer direito de o colocar nesta situação desagradável e tão profundamente delicada. Mas vejo que o senhor já reflectiu o suficiente e que está, por si próprio, disposto a sacrificar-se, ainda que a consciência se lhe encontre limpa e em paz. Isso comove-me, creia. (p.210)

Daí em diante, Guy (ou Guilherme de Melo) tornara-se talvez a personalidade pública homossexual mais famosa de Lourenço Marques e não só passaria a ter uma vida homossexual e afetiva ativa, quanto sutilmente exporia isso pelas ruas daquela pequena e segregada cidade colonial. Outros personagens ao longo de toda a obra vão demonstrando

sua aceitação relativa para com este famoso – e auto descrito como “querido” – jornalista, ainda que a homossexualidade fosse certamente malvista pela sociedade em geral. Ao revelar a relação com o soldado português Alberto, ido a Moçambique pelo início das tensões da guerra colonial e que abrigara em sua casa, obtém uma sutil aceitação familiar. Transcrevo a cena do jantar em família, que é bastante representativa dessa ambiguidade entre o silêncio e a tolerância que se estabelece nessa sociedade lusitana dos trópicos africanos. Diz Guy à família:

– Por mais jeitoso que o apartamento estivesse, por muito agradável que me fosse nele viver, a verdade é que compreendi que me iria sentir tremendamente só. Tenho trinta anos, acho que tenho o direito de viver a *minha* vida e ninguém terá o direito de me censurar por assim pensar... – fez uma pausa, antes de entrar directamente no nó do problema. – Acontece que conheci há poucos dias um moço simples e sossegado, vindo de Portugal neste contingente militar que chegou recentemente. Não tem aqui ninguém de família, não tem amigos nem conhecidos. Começámos a conviver e creio que vamos nos entender bem. Para mim será uma companhia agradável e que, de qualquer modo, me ajudará a dar um sentido à vida. Está já no meu apartamento, a viver comigo, e aí se conservará pelo menos durante dois anos em que permanecer em Lourenço Marques, cumprindo a comissão militar. Claro que não pretendo de modo nenhum que vocês o aceitem. Ficou combinado que eu passaria a comer aqui em casa, embora contribuindo mensalmente com a minha ajuda, para a mãe, como eu próprio entendi que deveria ser. Mas compreendo perfeitamente que o pai me diga que viva a minha vida como quiser viver, embora à parte da família e sem que vocês queiram dela tomar conhecimento. Não ficarei com qualquer rancor para convosco, se assim for. Mas se aceitarem que eu traga até vós o Alfredo e vo-lo apresente, verão que simpatizam com o moço. E claro que se o receberem e aceirarem no meio de vós, pois isso naturalmente que me fará feliz...

O pai de Guy então pega uma faca e começa a descascar uma maçã. Os olhos da mãe e dos irmãos ficam todos atentos aos seus movimentos, preocupados com a sua reação. Então o pai diz de forma calma e suave: “Claro que teremos muito gosto em conhecer o moço. E terá sempre um lugar aqui, à nossa mesa. É teu amigo, não é verdade, filho?” Dessa forma, “Guy compreendeu que o seu homossexualismo acabava de ser aceite pela família, a partir daquele momento”. (p.233-4, grifo do autor).

Se para o pai de Guy, Alfredo fora classificado como “amigo”, na família do próprio Alfredo, Guy seria mais tarde lido como um “padrinho” (p.316; 335) ou, mais tarde ainda, seu companheiro como sendo seu “sobrinho” (p.358), algo que veremos a seguir será uma interpretação extremamente comum em Moçambique. Assim como na obra é comum que Guy se relacione sexual e afetivamente quase sempre com brancos e

que praticamente todos os personagens homossexuais também sejam brancos¹¹². Mas ainda sobre a “tolerância”, alguns personagens – como o chefe de Guy – o pressionaria de certa forma a não expor publicamente seus parceiros, ainda que depois cedesse (p.235). Em resposta indignada ao chefe e apontando para a hipocrisia do pedido, Guy faz uma importante síntese do que tratar-se-ia a “tolerância” moçambicana baseada no “silêncio”:

– Quer dizer: embora se saiba, agora, que eu sou homossexual, desde que eu salvaguardasse as aparências, estava tudo em ordem. Bastaria que eu saísse de casa furtivamente, às tantas da noite, quando a cidade dorme, para ir à rua comprar um prostituto tal como os senhores decentes compram uma prostituta. Bastaria que me procedesse assim e me encontrasse com ele num sítio escuro, no banco de trás de um carro, por exemplo. Ou, então, que tivesse efetivamente um amante certo mas que viesse a minha casa como um ladrão, a horas mortas e que, antes que o dia rompesse, se escapulisse pelas traseiras. E se por acaso nos cruzássemos na rua, fingiríamos não nos conhecermos. Desde que eu assentasse neste esquema, tudo batia certo. Fosse o que fosse e embora todo o mundo ou soubesse perfeitamente, desde que viesse convenientemente mascarado, tudo iria bem. Não é o que quer dizer? (p.236)

Outros amigos apenas o ligavam para mostrar solidariedade: “Quero que você saiba que sou sempre o mesmo amigo, entende?” (p.212). A verdade é que, naquela cidade “insuportavelmente vitoriana” (p.238), figura pública que era, Guy começaria a expor sua vida sexual e afetiva como luta política e isso teria seus efeitos para a coletividade homossexual que emergia. Em certa passagem da obra, ficamos sabendo que outros homossexuais, nele se espelhando, começavam a formar casais, sair às ruas e habitar juntos (p.237), o que transforma o cenário homossexual local¹¹³.

Mas prova de toda essa ambiguidade da “tolerância” em Moçambique, especialmente na relação da homossexualidade com o Estado, é que em 1956 o cinema de Lourenço Marques exibiria o filme “Chá e Simpatia” (1956), que por insinuar, pela primeira vez, um personagem homossexual teria causado curiosidade e escândalo naquela pequena cidade, apesar de já capital da Província de Moçambique:

¹¹² No livro, Guilherme de Melo descreve relações sexuais afetivas com apenas dois não-brancos: o senhor negro Anibal (p.436) e Vitório, que descreve como de tipo “cigano” (p.410). Em relação aos personagens homossexuais não brancos da obra, reparo apenas no personagem Willy de Albuquerque, de origem indiana (p.407), sendo os demais todos brancos. Isso demonstra não só o isolamento dos brancos no período colonial, mas reforça a própria ideia de que a homossexualidade era algo por eles trazida.

¹¹³ Sobre o impacto na comunidade homossexual da aceitação da família de Adélio, um segundo companheiro com quem Guy também passou posteriormente a morar junto, o narrador diz: “De resto, ficaram todos loucamente excitados com o que se estava a passar. De certo modo, a vitória obtida por Guy era um pouco uma vitória de todo o mundo a que se ligava. E a ‘oficialização’ que a família de Adélio estava a dar ao caso, era, aos olhos dos que rodeavam Guy, como se a ‘oficialização’ de todos os numerosos ‘casamentos’ que pululavam agora pela cidade” (p.353).

O acontecimento revestiu-se de um certo sabor de escândalo e o filme esgotou lotações na capital moçambicana. Pela primeira vez, ainda que de uma forma de certo modo ambígua, o problema do homossexualismo era posto aos olhos daquela sociedade preconceituosa e conservadoramente burguesa como nos anos cinquenta a sociedade lourenço-marquina o era. Com efeito, tirando dois ou três casos um tanto quanto mais afoitos e de que se falava por vezes à boca pequena – Jorge Godinho, musicólogo e elemento preponderante na emissora local, e o poeta Reinaldo Ferreira – o homossexualismo passava quase que por assim dizer despercebido em Lourenço Marques¹¹⁴.

A essa altura Guy – ou o próprio Guilherme de Melo –, aparentemente bom com as letras, tinha um importante cargo de jornalista no “Notícias”, “principal jornal moçambicano” (p.71) e que será analisado no próximo capítulo. Seu amigo Jorge Godinho, anos mais tarde, acabaria por “viver na companhia” (p.181) do poeta Reinaldo Ferreira, que por sua vez era dez anos mais velho que Guy (p.153). Sobre o segundo, “segredava-se discretamente que era homossexual. Ele próprio não se inibia de ser visto, fora de horas, passeando calmamente pelas ruas desertas de Lourenço Marques com qualquer jovem transviado para depois entrarem juntos no prédio onde habitava” (p.154).

Assim, é na virada dos anos 50 para os anos 60, que um grupo de homossexuais (brancos) não só se assumiria entre si como tal, como “dará nas vistas” – como por lá se diz – de forma cada vez mais explícita. E isso não necessariamente abalaria o prestígio desses personagens na pequena sociedade branca de Lourenço Marques: “Até mesmo os mais rigidamente conservadores, numa Lourenço Marques espartilhada de tabus e preconceitos, disputavam a honra de o receber [Guy ou Guilherme de Melo] em suas casas e sentar às suas mesas” (p.154).

Mas se o “silêncio” mais ou menos permanece, a “tolerância” se mostraria igualmente ambígua e historicamente fluída. Se em 1956, “Chá e Simpatia” passaria despercebido pela censura do Estado Novo, o mesmo não aconteceria com outro filme quatro anos depois. “Os Crimes de Oscar Wilde” (1960), com Peter Finch e John Frazer, fora proibido de ser exibido nos cinemas locais (p.19), o que gerou uma tensão no emergente movimento homossexual moçambicano. Este pequeno grupo de amigos, homossexuais e brancos, que frequentemente se reuniam em suas casas em Lourenço Marques, discutiu sobre o que quase fora a primeira marcha pública de homossexuais moçambicanos – em perfeita consonância e até vanguarda, diga-se de passagem, com a

¹¹⁴ Em comunicação pessoal, tanto o antropólogo inglês e homossexual Peter Fry quanto o antropólogo Omar Ribeiro Thomaz contam que, em visitas a Maputo nos anos 1980 e 1990, também não notavam qualquer sinal de homossexualidade entre os nativos.

alegada origem do movimento gay norte-americano, ocorrido nos distúrbios de Stone Wall no fim desta mesma década.

Na casa de Godinho, esse grupo de amigos – que classifico como a primeira geração de militantes homossexuais moçambicanos (ver mais sobre essa história no terceiro capítulo) – discutira o que fazer para se opor à censura do filme do também homossexual e por isso condenado na Inglaterra, Oscar Wilde:

Num alarido, todos acharam que se teria de tomar uma posição. Houve quem aventasse que talvez uma marcha, com cartazes, surtisse efeito. Espavoridos, os mais velhos lembraram a polícia política que de certo interviria, sufocando, na raiz, o movimento de protesto (p.19).

Por medo da PIDE, a polícia política do regime, então, ficou resolvido que Guy apenas publicaria uma crônica literária no jornal em que homenageava a obra de Oscar Wilde, com uma referência ao filme censurado, enfatizando seu interesse como obra de arte (p.19). Infelizmente, através de “A Sombra dos Dias”, não ficamos sabendo a que fim levou este ato de rebeldia. Todavia, alguma coisa pode ser extraída do episódio: Que na metade do século XX as “reuniões de homossexuais” (p.20) em Lourenço Marques começavam a ter fins políticos e não só de entretenimento. Nascia assim um proto-movimento LGBT em Moçambique¹¹⁵.

Assim, é na virada do ano de 1961 para 1962, que se realizara a primeira “reunião de homossexuais” ou “*party*” – nome inglesado por influência da vizinha Joanesburgo – festas que acabaram se tornando frequentes e que contribuíram para a formação de uma pequena comunidade de homossexuais (brancos) que em Lourenço Marques nascera ou por lá se encontrava (p.240), e que não só construiria uma típica cultura gay como perduraria até os tempos atuais¹¹⁶. Foi nessas festas 1) que inaugurou-se os ambientes seguros em que predominava a experiência do homoerotismo desinibido diante dos pares (p.241); 2) que uma cultura musical estereotipicamente gay se instalava ao som de divas brasileiras da época como Bethânia, Maysa e Elis Regina (p.242, 405); 3) que um vocabulário gay, composto por vocativos como “*queen*” (p.241) e outros flexionados no

¹¹⁵ Voltarei a esta questão no terceiro capítulo da tese para refletir sobre a utilidade de pensar essa primeira organização como propriamente um “movimento social”.

¹¹⁶ É preciso mencionar também as festas gays descritas pelo escritor moçambicano Eduardo Pitta, que se realizavam em outros locais da capital e com outros públicos: “A partir do Carnaval de 1967, comecei a ser convidado para as *gay parties* de sábado à noite, festas lendárias que rivalizavam com as que Gerry Wilmot dava na sua casa da Catembe (o outro lado da baía). A diferença entre as festas do Guilherme [de Melo] e as de Mr W era simples: o Guilherme tinha sempre um grande contingente de militares entre os convidados, enquanto Mr W fazia a ponte com a comunidade *gay* de Joanesburgo e Durban” (Pitta, 2013, p.37).

gênero feminino surgem para se tratar os amigos homossexuais (p.242)¹¹⁷; 3) que surgem figuras travestidas e semi-nuas como símbolos da liberdade homossexual (p.244). E a essas festas ainda se juntaria a fervente vida noturna da Rua Araújo, na Baixa da Cidade, com seus bares, prostitutas, travestis, homossexuais, soldados e chulos (p.311; 321; 440).

Anos mais tarde, já exilado em Portugal, Guilherme de Melo condenaria a chamada “tolerância” da cultura portuguesa, que ele mesmo viveu na sociedade colonial branca de Moçambique. Em reportagem escrita por Bruno Horta (2016), o mesmo traz algumas passagens em que Melo revela essa irritação com a categoria “tolerância”: “‘Quem tolera não aceita’, afirmou Guilherme de Melo numa entrevista ao Diário de Notícias, em Julho de 2002. ‘Detesto a palavra tolerância. Ou sou aceite ou não sou. Tolerado é que não’”. Em 1982, quando publicou o livro “Ser Homossexual em Portugal”, Guilherme de Melo desenvolveu a metáfora do “estrangeiro” para descrever a relação dos homossexuais portugueses com as suas famílias, ainda que na colônia, e que nos dá a perfeita dimensão do que era essa suposta “tolerância”:

Os traumas que em muitos casos caracterizam o comportamento do homossexual adulto mergulham, assim, a raiz na família e no comportamento por esta adoptado para a criança que nasceu no seu seio e se está revelando diferente. Ou, noutros casos, que não adoptou. E isto porque, ao fim e ao cabo, não conseguiu aperceber-se dessa realidade. Ou não quis tomar consciência dessa realidade – ainda que, no subconsciente, algo lhe segredasse que ela existia. Com efeito, esse é outro dos grandes erros da família portuguesa perante o problema do filho homossexual: apercebe-se da sua realidade; tem a noção exacta do que ele efectivamente é – mas, dos pais aos avós, dos irmãos aos tios, adopta-se tacitamente uma posição de total ignorância dessa realidade. Como se uma cegueira colectiva os houvesse atingido. [...] E o homossexual vai crescendo e desenvolvendo a sua personalidade dentro desse mesmo círculo como um exilado. [...] Uma vez homem feito, mulher adulta, o homossexual assim tratado pela família tem uma única preocupação, uma só ideia a dominá-lo: bastar-se a si mesmo, para poder afastar-se e passar a fazer a sua vida independente, sem nunca mais reatar qualquer contacto com os pais e os irmãos. [...] Por culpa de quem? Não, de certo, do homossexual – mas porque a família lhe deu sempre a sensação de o tolerar sem, contudo, o procurar entender. Ou, ao menos, com ele dialogar sobre a sua natural realidade. Ele foi simplesmente o estrangeiro que se suportou em casa – à espera do momento em que pudessem vê-lo pegar no passaporte e atravessar a fronteira, em busca do seu exacto país. (Melo apud Hortas, 2016)

Assim, não resta dúvida que “A Sombra dos Dias” é o documento mais revelador sobre uma história da homossexualidade moçambicana branca e de elite, e que as

¹¹⁷ O termo “*queen*” usado – também no Brasil (Green; Trindade, 2005, p.93,116) – por homossexuais para tratarem-se uns aos outros tem uma longa e persistente tradição britânica, remonta ao início do século XVIII (Trumbach, p.137) – da qual a elite cosmopolita de Lourenço Marques, bastante influenciada pela cena gay sul-africana, parece se apropriar.

experiências de “silêncio” e “tolerância” não apenas continuam ao longo do século XX, como fazem parte da experiência dos brancos que lá viviam. Mas onde estavam os negros que “gostavam da mesma semente”?

Testemunhas vivas contam sobre repressão, tolerância e silêncio

Em razão de tudo que foi exposto até aqui, outros métodos de pesquisa precisam ser empregados se quisermos reunir mais dados para a elaboração de uma história da “(homo)sexualidade” no período colonial, especialmente em se tratando das classes populares negras do sul de Moçambique, relativamente apartadas dos brancos no período colonial¹¹⁸, e em que predomina a oralidade e pouco registro escrito nos fora legado sobre o assunto. As entrevistas serão aqui não apenas um método alternativo e complementar para a etnografia de documentos e literária que vinha fazendo até então, como pretendem confirmar algumas de suas informações e aprofundar outras.

Nesse sentido tive oportunidade de conversar sobre esses assuntos com algumas pessoas mais velhas, homo e heterossexuais, dentre as quais resgato especialmente a conversa que tive com Paulino, um sexagenário marhonga homossexual que vivia na periferia da cidade de Maputo. Chegamos a sua casa, Isaías¹¹⁹ e eu, pelas ruas tortuosas e de terra, características dos bairros periféricos, que se chamam “quaisquer nomes-caniço” (como “Polana-Caniço”, por pertencer à parte da cidade onde as construções, há algumas décadas não eram de alvenaria, mas de caniços de madeira). Sua casa é diferente de tantas outras em que estive nas periferias de Maputo e da Matola: maior, dividida por cômodos bem definidos, com muitos móveis de madeira, quadros e enfeites, numa disposição parecida com as casas a que sempre fui habituado. Sobre a casa e sobre a personalidade que ela expressava, Isaías explicou-me no caminho de volta que Paulino é um

¹¹⁸ Segundo Thomaz sobre tal segregação no período colonial, também no que diz respeito aos círculos homossexuais de Lourenço Marques: “Mas a noção de cosmopolitismo tem outras implicações. Refiro-me a animada vida homossexual que passa a caracterizar Lourenço Marques pelo menos desde o início dos anos 1960. Trata-se, é importante dizer, de convivialidades que implicavam fundamentalmente brancos [...]” (2019, p.78)

¹¹⁹ Isaías é o nome fictício que atribuí para meu principal assistente de campo e amigo. Pessoa fundamental para o que aprendi sobre a vida homossexual masculina contemporânea em Maputo e sobre o movimento LGBT moçambicano.

“assimilado”¹²⁰. Não creio que a classificação de Isaías tivesse um tom crítico ou pejorativo, pois Isaías se classificava ele mesmo como tal, mas no sentido de que, segundo ele, “dava para perceber que ele [Paulino] tem uma vida ‘organizada’, veio de uma família ‘civilizada’”, não só pela postura, mas pelo patrimônio que conseguiu acumular.

Em nossa conversa – que Paulino não me permitiu gravar, evidenciando o valor da discrição e um eventual medo – o mesmo me revelaria logo no início que ele é “naturalíssimo” de Maputo. Tanto ele quanto sua família. Todos falantes de rhonga, mas também de português. Sua mãe era costureira e seu pai trabalhava na burocracia estatal. Ele trabalhou toda a vida no ramo dos livros, em uma livraria da capital, como encadernador. No dia em que o conheci, Paulino vestia um conjunto de moletom cinza e usava óculos um tanto tortos, aparentando ser o já senhor que é, mas ao mesmo tempo com uma aparência conservada, não muito comum aos homens e mulheres maputenses das classes sociais menos abastadas, de mesma idade.

Participaram da conversa além de Isaías, que me acompanhava, o atual companheiro de Paulino, Guamba, bem mais novo que ele, por volta dos trinta anos, mas que ficou calado durante toda a conversa. Guamba é de Quelimane, e veio de lá para viver na capital sob o teto de Paulino, que até então morava só. Ambos se portavam de forma masculina, sem quaisquer trejeitos femininos aparentes. Ao fim da conversa, quando já nos encaminhávamos para o portão da rua e já sem a presença de Guamba, Paulino me falaria mais sobre o seu concubino, a quem se referiu no início da conversa como “amigo” e “sobrinho”, revivendo certas terminologias portuguesas para esse tipo de relação homossexual hierárquica, como vimos nas descrições de Guilherme de Melo. Disse-me que Guamba tem o quarto dele e que ele o trata como “filho”. Mas Paulino alega que quando ele quer ter relações sexuais, o rapaz não pode negar, pois não pode lhe faltar com o respeito.

Para além do interessante dado de presenciar um casal que vive um modelo tradicional de relações homossexuais hierárquicas, outrora chamada de “pederástica” em África e em vários outros lugares do mundo, em que o sênior “adota” um mais jovem

¹²⁰ Segundo Aboim (2008, p.285), “O termo assimilado aplicava-se aos africanos negros e mestiços que, segundo critérios das autoridades coloniais, eram considerados como tendo absorvido com sucesso (assimilado) a língua e a cultura portuguesas. Em princípio, aos indivíduos com este estatuto legal eram concedidos privilégios e obrigações dos cidadãos portugueses, o que lhes permitia escapar aos fardos impostos à maioria dos africanos (os indígenas). O estatuto de assimilado foi formalmente abolido em 1961”.

para companhia e serviços sexuais (ver último capítulo desta tese), a própria história de Paulino entre a década de 1950 e os anos 1980 revelaria muito sobre a história de seu próprio país e de como era ser homossexual negro assimilado nos anos colonial e pós-independente. Selecciono duas histórias pessoais suas que parecem revelar algo sobre o contexto homossexual colonial, especialmente da perspectiva dos negros, objeto específico deste capítulo e seção.

Falávamos sobre repressão no período colonial, haja visto meu interesse por quase não encontrar registros sobre o assunto, como vimos anteriormente. A primeira história então se passa em qualquer ano da década de 1960, quando ele é chamado por um “polícia de controle” logo após ter com um branco em um matagal próximo a uma praia. “Que tava a fazer aí? Eu não quero te ver mais aí” – teria dito o policial após esperar que os dois terminassem o que faziam. Esta praia era, segundo Paulino, um local de encontros gays e os policiais sabiam o que ali acontecia. Apesar dessa advertência, Paulino conta que não havia prisão para quem fosse pego, e que ele mesmo nunca havia sido levado para esquadra (delegacia) por episódios como esse.

Este trecho revela vários detalhes da vida colonial de um negro assimilado e “homossexual”¹²¹ naquela colônia portuguesa. Ao mesmo tempo em que detinha o privilégio de não ser achincalhado pela polícia, sua vida homoerótica pública era de alguma forma vigiada pelos agentes do Estado. Mas como podemos ver mesmo esse controle se dava de forma bastante precária – apenas com uma advertência, sem violência física, prisões ou processos legais – apesar da ameaça. Aliás, tal advertência – podemos supor pelo clima político à época – se dava não apenas pelo caráter homoerótico daquele encontro, repudiado pela política sexual do Estado Novo, mas pelo fato de um encontro “às escondidas” com um branco. Já que no período tardo-colonial já em guerra, encontros desse tipo entre negros assimilados e brancos poderiam ser interpretados como conspiratório contra o regime. Aliás, o medo de conspiração contra o regime colonial gerou diversas perseguições, às mais diversas pessoas.

Em relação específica à homossexualidade, o escritor e jornalista Eduardo Pitta, branco natural de Moçambique e exilado em Portugal, revela no seu livro autobiográfico

¹²¹ Paulino se declara homossexual e por esta razão utilizo aqui tal termo. Todavia, peço paciência ao leitor para apresentar apenas no penúltimo capítulo um estudo sobre a miríade de categorias que encontrei dentro do campo semântico da homossexualidade, tanto na língua portuguesa, quanto na língua changana, localmente falada no sul de Moçambique.

“Persona” (2000), que de fato existiu perseguição aos homossexuais, inclusive a ele mesmo, já no período tardo-colonial. Em recente publicação em sua página do Facebook, o autor resume:

Durante a Guerra Colonial, fui um dos arguidos do denominado processo homossexuais das Forças Armadas. Aberto em Moçambique em Janeiro de 1971, com o número 1/808/71, mas prontamente estendido a Angola e à Guiné, conduziu à prisão mais de uma centena de militares de todas as patentes, no Exército, Marinha e Força Aérea. Sem acusação formada, eu próprio estive preso em Nampula durante 57 dias. Arquivado em Dezembro de 1973, o regime apagou-o dos registos oficiais. No Arquivo Geral do Exército, a jornalista São José Almeida foi informada (em 2009) de que fora “eventualmente” queimado. Mas subsiste o da Pide, que pude consultar (em 2014) no Centro de Documentação 25 de Abril, da Universidade de Coimbra. Uma experiência perturbadora, até por ter descoberto fotografias minhas que nunca tinha visto. A polícia trabalhou com a PJM, efectuando interrogatórios paralelos. (Facebook, 21/11/2018)

A mim, parece, que mesmo neste processo relatado por Pitta, a homossexualidade não passa de um adendo acusatório para controlar sujeitos que representavam riscos para o regime do Estado Novo e para o colonialismo, não por suas atividades sexuais, mas políticas¹²². Essa também parece ser a aposta do jornalista moçambicano e gay Miguel de Brito sobre a raridade de prisões de homossexuais por serem homossexuais no período imediatamente após a independência, marcado pelo o que ele mesmo chama de uma fase “marxista, mas puritana”: “Exatamente. Então se calhar, poderá ter havido alguns casos, mas que tenham sido não por causa específica da homossexualidade, mas que tenham sido pegos nessa onda de puritanismo, né?” (Entrevista com Miguel de Brito, Maputo, 07/09/2018). A mesma que, como veremos no próximo capítulo, perseguia mais ferozmente as prostitutas.

Mas nem todas as histórias da vida homossexual de Lourenço Marques estão no registro da repressão. Muito pelo contrário, a vida homoerótica e homoafetiva era também vivida com alguma paz e recontada com saudade¹²³. Principalmente, porque vivida sob o

¹²² Exercer um afeto ou uma sexualidade reprimidos quer pelo Estado quer pela sociedade é um ato político de contestação por excelência. A dicotomia que criei, portanto, é no sentido de que mais preocupado do que os sujeitos faziam com seus corpos, a mim parece que isto sempre fora em Moçambique uma desculpa para controlar sujeitos cujos os riscos não se restringiam à contestação da ordem heteronormativa, mas à ordem social e ao regime político mais amplo. Isso torna-se evidente na prisão do ator português gay João Villaret em Moçambique, que tratarei melhor no próximo capítulo.

¹²³ Politicamente, tendo a me filiar a ideia de que “Paz sem voz é medo”. Todavia, alguns relatos etnográficos aqui trabalhados constroem a vida homossexual, tanto do passado quanto do presente moçambicano, como dotada de “liberdade”, “tolerância”, discursos para os quais eu não posso simplesmente ignorar, mas apenas confrontar com dados e outros discursos que dizem o contrário. Sobre a violência perpetrada no passado e na atualidade contra pessoas LGBT em Moçambique, ver Chipenembe (2018).

silêncio dos homossexuais e o desconhecimento da sociedade mais ampla, especialmente sua majoritária parcela negra, sobre a possibilidade deste tipo de relação erótica e conjugal entre pessoas do mesmo sexo. Para demonstrar esse ponto, trago outra história de Paulino, agora já em meados dos anos 1970, na transição do regime político, quando ele conheceu um português, com quem passou a viver junto, mas que foi separado pelo advindo da independência.

Paulino e um reformado soldado português¹²⁴, mais velho do que ele, se conheceram quando o primeiro tinha vinte anos de idade. Paulino nunca teve muitos amigos gays, mas, segundo ele, era possível encontrar outros gays, discretamente, em bares pela cidade. Depois que o português e ele se conheceram, no entanto, passaram onze anos morando juntos em um casa na região central de Lourenço Marques. No prédio em que moraram, Paulino disse nunca ter sofrido qualquer recriminação por parte dos vizinhos, que os tratavam bem e sem intromissões de qualquer ordem. Em parte, ele atribui isso ao fato dele sempre ter se dado ao “respeito”. Ainda que não tenha elaborado sobre o que isso significava, podemos inferir que tenha a ver com o fato dele sempre ter sido discreto em relação ao seu relacionamento e por manter uma postura masculina em público. Pelo Estado, também nunca disse ter sido importunado no que se refere ao seu relacionamento homoafetivo e de coabitação.

Na sequência, Paulino ainda me conta como foi que seu “amigo” português foi pedir a autorização da família dele para que eles morassem juntos na casa do português e para mim esta é a chave para compreender o homoerotismo não só em Lourenço Marques, como na atual Maputo.

O português trabalhava como diretor na mesma fábrica de cigarros que alguns tios do jovem Paulino trabalhavam como operários. Ao abordar um desses tios de Paulino, perguntando se o conhecia, o tio teria ficado assustado com a possibilidade de o sobrinho ter feito algo de errado. O português então esclarece o motivo de procurá-lo, dizendo ao tio: “Tô a pedir esse rapaz pra me fazer companhia, porque eu não tenho ninguém lá em casa. A minha família já foi para Portugal”. O tio prometeu falar com o pai de Paulino, seu primo, que, por sua vez, disse nada poder decidir, visto que este filho estava sob a

¹²⁴ O tal português fora soldado e diferente do que acontecia na maioria dos casos relatados pelo jornalista Guilherme de Melo, neste caso, o português não seria o júnior da relação com um nativo, mas o sênior.

responsabilidade dos avós maternos¹²⁵. O português então fora falar com a mãe de Paulino, que encaminhou a questão para sua própria mãe, ou seja, a avó de Paulino¹²⁶. A avó materna de Paulino ficou preocupada, pois já tinha passado por um episódio de prisão de um filho, por este ter “estragado coisas dos brancos”. A mãe então explicou a ela que este branco trabalhava com o irmão, era alguém conhecido e confiável. A avó custou a aceitar, mas acabou concedendo. Segundo Paulino, sua avó confiava no neto, porque ele sempre havia sido um “miúdo muito sério”.

A família então aceitou, mas, segundo Paulino, sem saberem o que exatamente se tratava tal pedido. Eu imediatamente insisto sobre esta questão: se de fato a família não entendia esse pedido como um pedido de “casamento”. E Paulino diz que não entenderam como tal e que ele teria certeza disso.

Em nossa conversa é possível ter acesso a uma vida conjugal homoafetiva que transcorreu, aparentemente, sem grandes transtornos, nas barbas dos regimes pré e pós-colonial, em plena zonal central da capital do país, inclusive com “aceitação” da família. Algo que inclusive já vimos ter existido na obra de Guilherme de Melo. Em princípio, eu tentava interpretar esse e outros casos sempre a partir da chave de uma maior tolerância em relação à homossexualidade em Moçambique, tese defendida em vários cantos, por distintas pessoas, o que incluiria até atuais militantes dos direitos LGBT no país. Sem descartar que, de fato, existe algo de não tão persecutório sobre o assunto na sociedade ou no Estado moçambicanos – especialmente se comparado com o que ocorreu em países vizinhos, como veremos no próximo capítulo – a chave de interpretação mais correta, parece-me, é aquela que aponta para um silêncio estratégico produzido por aqueles que sabiam do que aquilo se tratava, quando não um desconhecimento geral da das classes populares em relação a este tipo de possibilidade erótica e conjugal.

Quem me alertara sobre isso foram outras duas pessoas mais velhas, uma professora da Universidade Eduardo Mondlane e um famoso escritor, ambos moçambicanos negros e heterossexuais. Transcrevo um trecho do meu diário de campo,

¹²⁵ Paulino morava com a mãe e com alguns tios maternos. Mas, aqui, não se deve à matrilocalidade o pressuposto da mãe e dos tios maternos decidirem a questão. Como se trata de uma sociedade patrilinear, que possui a instituição do lobolo (*bridewealth*), provavelmente o pai de Paulino, na altura, não teria pago o lobolo e, portanto, não teria os direitos sobre esse filho, que ainda pertencia à linhagem materna.

¹²⁶ Em África, decisões familiares como essa frequentemente só são tomadas depois de se ouvir a opinião dos anciãos da família. Razão pela qual faz sentido que a pessoa mais sênior da família seja quem decida certos assuntos.

em que chegamos à conclusão sobre o “olhar não treinado” dos moçambicanos em enxergar, em alguns tipos de relação, qualquer conotação homoerótica:

Contei da história do Paulino para eles e demonstrei meu espanto sobre ninguém dos vizinhos, da família etc terem se manifestado em relação aos dois morarem juntos na cidade. [...] Chegamos à conclusão de que essas relações de apadrinhamento (de um “mulungo” – que Chico disse que originalmente é branco, mas que pode ser usado também para pessoas privilegiadas – como negros e mestiços economicamente poderosos) não eram entendidas quase nunca como uma relação homoafetiva (não usou esse termo), mas que isso era normal: alguém com posses apadrinhar um jovem para trabalhar como garoto de recados, pequenos trabalhos domésticos, etc (independentemente dessa relação ser inter ou intrarracial!). E que as pessoas liam isso como “ah, está a dar uma ajuda”. Com esse exemplo e com outros, chegamos à conclusão que os moçambicanos, especialmente os negros, não estavam/estão treinados para ver a dimensão (homo)sexual de algumas relações, que elas são lidas em outras chaves. Foi interessantíssimo perceber como a professora Maria¹²⁷ interrompeu na hora para dizer: “Agora eu estou a lembrar vários casos na infância e tô pensando se não era isso mesmo. Por exemplo, tinha duas senhoras que moravam juntas... (E ficou em silêncio, com o olhar distante, como quem está impressionada de só agora se dar conta que aquela poderia ser uma relação homoafetiva). Nunca passou pela minha cabeça que fosse isso.” Brinquei então que agora eles devem estar lembrando de vários apadrinhamentos desse tipo e se perguntando se, em um ou outro caso, não se tratava também de homossexualidade. Eles riram e concordaram que era isso mesmo que eles estavam fazendo, naquele momento e discretamente, em suas mentes. [...] Um outro dado que ilustra essa questão de um “olhar não treinado” para ver isso foi quando contei do Paulino que uma vez foi advertido pela polícia por estar com um branco em um local sabidamente de encontros homoeróticos na praia. Provoquei que enquanto em Portugal já havia nessa altura até um aparato policial para investigar atos homossexuais em banheiros públicos, nas colônias – e aqui não parece ter sido diferente – a homossexualidade era menos vigiada. Foi nesse momento que Chico disse que eu precisava entender que ninguém aqui estava treinado para ver isso, no sentido de que não havia um vocabulário, uma semântica (termos meus) ou experiência pra enquadrar encontros entre homens na chave da sexualidade.

(Diário de campo, Maputo, 16 de agosto de 2018).

Especificamente sobre a menor vigilância em relação à homossexualidade nas colônias, que supus no excerto acima, é preciso lembrar que durante a guerra colonial, como tratamos mais cedo, Eduardo Pitta nos conta que ele mesmo foi alvo de um inquérito das Forças Armadas Portuguesas, que buscava fazer uma caça aos homossexuais nas instituições militares, tanto na metrópole quanto nas colônias. De qualquer maneira, esta conversa revela que mais do que a existência de uma certa tolerância social em relação à homossexualidade, o que pareceu existir de fato no sul de Moçambique é um amplo desconhecimento das classes populares – especialmente entre

¹²⁷ Alterei o nome para não a identificar.

os mais velhos – em relação a esta possibilidade de existência, seja como prática, seja como identidade; e, principalmente, silêncio.

Considerações finais

Pretendi neste capítulo trazer todos os casos à luz para contribuir com a reconstrução de uma história possível da “homossexualidade” masculina em Moçambique no período colonial. Tendo em vista que esses dados estão dispersos em Arquivos Históricos, em textos de língua inglesa, na literatura e na memória oral dos “cotas”¹²⁸ daquele país, busquei reuni-los, registrá-los e traduzi-los para que o leitor lusófono interessado possa acessar uma história de Moçambique e das práticas e desejos (homo)eróticos de sua gente.

Epprecht reconhece as dificuldades encontradas neste tipo de pesquisa e lança o desafio para nós, novos pesquisadores do campo:

Os obstáculos para conhecer sobre a sexualidade são especialmente formidáveis no contexto da África colonial, onde as fontes históricas convencionais ou são mudas em relação ao sexo ou estão impregnadas de preconceitos. Como alguém consegue encontrar evidência crível quando a conspiração de silêncio sobre a homossexualidade se estende do segredo de gays e lésbicas até a destruição de documentos chaves que aludem ao desejo homoerótico? (2004, p.12)

Colaborando para quebrar um histórico silêncio e tendo consciência que, com esta tese, sou partícipe de um processo de institucionalização da homossexualidade em Moçambique, julgo ter feito neste capítulo o esforço de congregar todos os dados encontrados sobre homossexualidade, que acabariam por demonstrar não apenas que o homoerotismo existiu no sul de Moçambique em tempos mais remotos do que querem crer seus críticos, como oferecer uma interpretação plausível para eles. Concluo este capítulo com a esperança de ter tanto demonstrado que é um senso comum contemporâneo equivocado que práticas homossexuais jamais tivessem sido perseguidas em Moçambique quanto demonstrar que a sociedade nacional que surge neste território, particularmente no sul do país, mostra-se, mais do que “tolerante” com a homossexualidade, portadora de um grande desconhecimento e/ou indiferença sobre esta

¹²⁸ Termo jocoso usado em Maputo para tratar das pessoas mais velhas ou dos “coroas”, como se diz no Brasil.

forma de existência afetiva, erótica e conjugal. Um casamento que me parece perfeito entre os tradicionais pudor lusitano e silêncio da intimidade africana.

PARTE 2 – A institucionalização da homossexualidade no período pós-colonial

“Boxa Mbonga”

Em changana, “Cava a imbonga até chegares ao mel”, ou “vamos direto ao ponto da questão”
(Ribeiro, 1989, p.11)

II. O papel da mídia impressa

“Rito ra munhu i ngomana”

Há um provérbio dos machangana que diz “a palavra do homem é como um tambor”
(Ribeiro, 1989, p.91).

Introdução

Em meus estudos sobre a dimensão política e social da homossexualidade no continente africano, deparei-me com alguns artigos que demonstravam a forte influência da mídia, especialmente a impressa, em recentes crises nacionais de violência homofóbica (Awondo, 2012; Mwikya, 2013; Bompani & Brown, 2014; Mbaye, 2018). Estes textos tratam de veículos locais de comunicação como agentes ativos no que já fora chamado de “pânico moral” (Cohen, 2011), especificamente na perseguição às populações LGBT de seus respectivos países, inclusive denunciando individualmente cidadãos que tinham ou que se suspeitavam ter preferências homoeróticas.



Fig. 1 : The Front Page of Nouvelle Afrique



Fig. 2 : The Front Page of L'Anecdote

Figura 1 - Jornais camaroneses denunciando homossexuais no país. FONTE: Awondo, 2016, p.109

Tais cenários de violência midiática homofóbica em alguns países africanos, alguns deles vizinhos a Moçambique, diferiam da narrativa que encontrei tanto em

etnografias sobre homossexualidade em Moçambique quanto com meus próprios dados de campo de que lá haveria uma espécie de maior “tolerância” da população (e da mídia) em relação à questão da homossexualidade¹²⁹. Ao que tudo indicava Moçambique jamais teria passado por crise semelhante de perseguição estatal e midiática como a que ocorrera em outros países cujos exemplos mais famosos são Uganda e Zimbábue, e o mais recente é a Tanzânia¹³⁰.

Motivado por essa suposta especificidade moçambicana, optei por estudar no primeiro capítulo as origens históricas mais profundas do “silêncio” e da “tolerância”. Agora, neste capítulo, darei enfoque à mídia local pós-independência, especialmente a imprensa escrita¹³¹, com o objetivo de identificar se tal diferença com outros cenários de mídia do continente é factível e, assim sendo, qual seria o papel da imprensa moçambicana em contribuir na produção desta especificidade local. Ao fim, pretendo demonstrar que se a mídia moçambicana de fato se diferencia de várias outras do continente em relação ao tratamento dispensado aos homossexuais, ela – como tantas outras – colaborou para difundir a ideia durante algumas décadas de que a homossexualidade era uma prática ou uma identidade exógena¹³². Além disso, e fundamental, a mídia foi a instituição pública em Moçambique que primeiro parece ter transmutado a categoria de origem portuguesa “homossexualidade” de prática sexual à identidade, institucionalizando-a e politizando-a¹³³.

Assim, este capítulo se insere nos esforços de uma “antropologia da mídia” (Rothenbuhler, S/D; Osorio, 2001; Travancas & Nogueira, 2016), mais preocupada com as representações sociais de determinados assuntos e seu impacto naqueles que a

¹²⁹ No entanto, de acordo com o advogado e ativista moçambicano Dário de Sousa (2016), atualmente: “[...] embora não haja censura aberta aos conteúdos relativos às minorias sexuais, verifica-se que informação relativa a estas é bastante esparsa, eivada de preconceitos e baseada no senso comum” (p.73-84).

¹³⁰ http://opais.sapo.mz/policia-da-tanzania-prende-noivos-e-convidados-em-casamento-homossexual?fbclid=IwAR3Odu4PYyKsAurzS_BmwjLEIavcgE166c2XOxNmzk1o9DykozmrzHV3acs

¹³¹ Em Moçambique, a televisão só surge – de maneira experimental e confinada a pouquíssimos aparelhos de TV, nas principais cidades – na virada dos anos 1970 para os anos 1980 (“o que é televisão”, *Jornal Notícias*, 08/04/1992, p.2). A televisão só ganha audiência relevante em Moçambique, portanto, com a abertura política nos anos 1990, quando o governo permite novas concessões e o cenário de abertura econômica viabiliza uma maior popularização dos aparelhos de TV (Miguel, 2008, p.14-5). Para uma análise da TV moçambicana no que diz respeito aos discursos sobre homossexualidade, ver Souza (2015).

¹³² Sobre o mito da exogenia da homossexualidade em África, consultar a introdução desta tese.

¹³³ No caso de Gana, Dankwa observa que o silêncio “tranquilo” sobre a sexualidade estava desaparecendo no país e que isso se devia tanto à liberalização dos meios de comunicação na década de 1990 quanto ao surgimento de igrejas pentecostais-carismáticas. Como Astrid Bochow também argumenta, as igrejas realmente criaram “a sexualidade como um assunto do discurso público, mesmo que apenas em sua negação” (Bochow apud Dankwa, 2009, p.194).

consomem. Uma vertente recente da disciplina, cujos métodos, porém, são antigos¹³⁴. Não perdendo de vista que a mídia é apenas um dos produtos culturais consumidos simultaneamente a outros (Dickey, 1997, p.416; Peterson apud Postill et al, 2009, p.338) e de que seu consumo não é passivo, darei especial ênfase à sugestão de Postill et al de elaborar uma etnografia histórica da mídia (Postill et al, 2009, p.3), atento às transformações tecnológicas e não me limitando somente a uma análise de notícias atuais e seus impactos.

Tentando reconstruir uma cronologia da subdisciplina e auxiliados por outros autores, Campanella, B; Martineli, F. (2010), revelam os motivos pelos quais tais reflexões teóricas propostas por essa subdisciplina pode nos ser aqui cara se quisermos compreender o papel da mídia e dos seus discursos em um contexto de criação de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1983) em um recente (e em andamento) projeto de formação nacional, como é o caso em Moçambique:

Anderson (1983) argumenta que a mídia impressa, em particular os jornais, foi capaz de criar uma noção de comunidade imaginada em que seus membros compartilham não somente uma língua comum, mas também o conteúdo e o próprio hábito cotidiano dessa leitura. Ou seja, o indivíduo começava a se imaginar fazendo parte de uma comunidade nacional, com uma história e características culturais comuns – mesmo que ambas tivessem sido elaboradas num passado recente. Considerando a predominância do nacionalismo enquanto sistema político no século XX, nada mais natural para os antropólogos do que analisar os meios de comunicação de massa na formação da estrutura política das sociedades em que investigavam (Campanella, B; Martineli, F, 2010, p.4).

De acordo com Anderson (1983), a mídia – que tem idealmente por objetivo principal informar¹³⁵ – produz o efeito nem sempre consciente ou perseguido de criar uma “comunidade imaginada”. Baseado em dados etnográficos, utilizarei a ideia do que chamo de um “efeito não programado”¹³⁶ para defender o argumento de que a tradicional mídia impressa moçambicana se não estava pautando de maneira consciente um discurso de, por um lado, exogenia da homossexualidade em África e, por outro, de tolerância para com a mesma, foram esses os efeitos que colaborou para produzir e reproduzir na

¹³⁴ Alguns autores remontam sua origem para a obra “O Crisântemo e a Espada” de Ruth Benedict (1946) por ela ser a pioneira em tratar materiais escritos como “diários, romances, filmes, jornais, programas de rádio” como dados etnográficos (Eiselein and Topper apud Osorio, 2001, p.8).

¹³⁵ Wright (apud Rabaça; Barbosa, 2002, p.173) cita outros quatro objetivos da comunicação de massa: detecção e informe dos acontecimentos; interpretação e orientação prescritiva dos eventos; transmissão de cultura; e entretenimento.

¹³⁶ Como, em entrevista, disse a mim Miguel de Brito, jornalista moçambicano e um dos precursores do movimento LGBT no país, “Às vezes as coisas vão acontecendo sem tu refletires, né?” (Entrevista Miguel de Brito, Maputo, 07/09/2018)

consciência nacional desde a década de 1980, quando rompeu o pacto de silêncio e começou a tratar do tema.

Pegando de empréstimo teorias do campo da comunicação, creio particularmente interessante pensar aqui no conceito de “*agenda-setting*”, que segundo Rabaça e Barbosa (2002), diz não apenas sobre o que pensar a partir das notícias veiculadas, mas “afirmam [...] que as notícias também nos dizem *como* pensar. Tanto a seleção dos assuntos que despertam a atenção como a seleção dos enquadramentos para pensar esses objetos” (p.175, grifo do autor). Algo semelhante foi relatado pelo antropólogo Boellstorff (2006) para o caso indonésio, que demonstra como os meios de comunicação em massa daquele país foram atores chaves na construção – de maneira não intencional – das subjetividades “*gay*” e “*lesbi*” desde a década de 1970 por lá:

Os meios de comunicação indonésios certamente não pretenderam estabelecer a possibilidade de subjetividades *gays* e *lesbis*, nem os programas importados que eles frequentemente retransmitiam; na verdade, eles raramente assumiram uma postura negativa em relação a posições de homossexuais e lésbicas. No entanto, são esses meios de comunicação de massa que, em um sentido muito real, possibilitaram subjetividades *gays* e *lesbis*, assim como as comunidades imaginárias nacionais que são tão socialmente eficazes em todo o mundo não poderiam ter existido antes de Gutenberg bater de ponta a ponta (Boellstorff, 1996, p.229)

No caso moçambicano, os dados que disponho e as etnografias já realizadas (Souza, 2015; Chipenembe, 2018) também corroboram a visão de que para muitos homossexuais do país a mídia foi quem ofereceu a principal semântica na qual hoje eles se reconhecem e sob a qual criaram parte de suas subjetividades.

No presente capítulo, pretendo demonstrar que o conjunto de notícias sobre homossexualidade nos jornais de Moçambique durante o período por mim pesquisado (1980-2007) acabou por contribuir na instituição e manutenção tanto de uma visão “tolerante” da sociedade moçambicana mais ampla em relação à homossexualidade quanto para lhe fazer crer, até hoje, que tal fenômeno tem origem externa e branca¹³⁷. Uma perspectiva que predomina entre aqueles que formam a maioria dos que não aderem às subjetividades *gays* e às práticas homoeróticas.

Ao avançar com os dados por mim recolhidos ao longo do capítulo, o leitor perceberá dois outros argumentos: 1) que a imprensa moçambicana tem um longo

¹³⁷ Algo que, além de ser encontrado nesta presente tese, pode ser aferido em outra etnografia sobre homossexualidade no país (Silva, 2015, p.88)

histórico de censura oficial, apesar do período de maior liberdade no pós-independência; 2) que as transformações históricas do país e dos jornais, assim como o caráter e o método de trabalho dos jornalistas, têm implicações sobre como e quando o tema da homossexualidade será trazido.

Uma incursão pelos arquivos e construção dos dados

Quando cheguei a Maputo para a minha pesquisa de campo, eu já suspeitava que a mídia poderia ser uma boa fonte de prospecção de dados para o que eu imaginava que seria parte da presente tese. A ideia inicial era captar como a homossexualidade se desenvolveu e se desenvolve enquanto categoria no debate público em Moçambique. Nesse sentido, busquei todo o registro público sobre o assunto, desde legislações, processos policiais e literatura – que vimos no primeiro capítulo – até pela imprensa escrita, pela TV e pelas mídias eletrônicas.

Primeiro, dirigi-me então ao setor de comunicação da LAMBDA que, para minha grata surpresa, reúne desde 2008 notícias as mais variadas sobre homossexualidade (e categorias correlatas¹³⁸) da mídia moçambicana e da mídia internacional sobre Moçambique. Prometi que em troca do acesso a esse organizado catálogo em construção¹³⁹, eu faria um trabalho retroativo de completar a coleção com tudo que eu achasse de 2007 para trás, fazendo eu mesmo uma pesquisa sistemática nos arquivos históricos. A LAMBDA, na figura do querido jornalista Francelino Zeúte, concordou com a minha proposta e eu então comecei não só escaneando tudo o que eles tinham em papel, como parti para os arquivos históricos que preservam alguns dos antigos e atuais jornais de Moçambique.

Meus longos dias na Biblioteca Nacional e no Arquivo Histórico de Moçambique (tanto em sua sede na Baixa da cidade quanto no do *campus* principal da Universidade Eduardo Mondlane) me proporcionaram dias de muita satisfação e de muita experiência sobre a burocracia em Moçambique e suas esferas de micropoder. Todavia, o que importa é que nessas duas instituições, que possuem um excelente acervo e uma razoável

¹³⁸ Por categorias correlatas, quero dizer, “bissexualidade”, “transexualidade”, “intersexualidade”, “travestimento”, “gay” etc.

¹³⁹ Havia não apenas as notícias originais recortadas de jornais e algumas impressas de sites da internet, mas também uma planilha em que todas eram listadas e classificadas em datas, veículos, assuntos etc.

conservação de periódicos, eu passaria meses coletando tudo o que eu encontrasse sobre homossexualidade e que são a base do que apresentarei neste capítulo.

Como estabeleci um método de pesquisa retroativa, começando pelo ano de 2007, e ainda sem conhecer quase nada sobre o jornalismo em Moçambique, eu me dirigi a um dos semanários que a mim, pareceu-me de grande circulação em Maputo, o *Jornal Zambeze*. Li todas as notícias do semanário, separando aquelas que ou falavam explicitamente sobre homossexualidade e categorias correlatas ou tocavam em assuntos que de alguma forma poderiam ter relação com o tema da minha tese ou serem simplesmente informações que me ajudassem a compreender o contexto moçambicano mais amplo (política institucional, costumes, guerras, crimes, prostituição, ciências sociais, etc.). Deste semanário, eu coletaria, entre 2003 – ano que o jornal inaugura sua atividade – e 2007, 8 matérias que tratam de alguma forma do espectro da homossexualidade.

Tendo chegado ao início do *Zambeze* (e, portanto, ao fim da pesquisa possível a partir do meu método), parti para outro semanário, o *Savana*, com intuito de conseguir aprofundar ainda mais historicamente o escopo da minha pesquisa. Comecei a ler as edições de 2002 para trás, visto que assim eu conseguiria criar – ainda que através de diferentes jornais – uma cronologia histórica sem interrupções. Retroagindo a cada grande tomo daqueles – em que cabiam por vezes até um semestre de publicações em uma mesma encadernação, somando centenas de páginas – terminei na primeira edição do ano de 1994, data em que este jornal começa suas publicações. Desta vez, no entanto, eu alcancei um total de 25 matérias.

Por último, eu encararia o desafio de mergulhar no *Jornal Notícias*, o mais importante diário de Moçambique e o mais antigo em circulação. Por ser diário – e não semanário, como os anteriores – nele tive um volume muito maior de leitura e, conseqüentemente, um número muito maior de notícias a catalogar. 146 no total. Com o *Jornal Notícias*, eu tentei estabelecer metas de leitura cada vez mais ambiciosas, de edições cada vez mais antigas no tempo, mas o meu limite de seis meses de pesquisa *in loco* só me possibilitou que eu conseguisse lê-lo sistematicamente, todos os dias publicados, até o ano de 1980¹⁴⁰. Ano em que, aliás, depois de centenas de páginas lidas,

¹⁴⁰ Ressalto que li tudo o que estava à disposição, mas nem sempre as encadernações possuíam todas as publicações diárias dos jornais.

nada encontrei sobre o assunto. No *Jornal Notícias*, porém, eu veria ainda outros anos anteriores, que julguei importantes conferir: Os anos da independência (para ver notícias de padres expulsos por prática homossexual); os anos 1950 procurando um episódio específico de prisão de um ator português gay na Beira (que infelizmente não encontrei)¹⁴¹; e outros anos pontuais, em que pensei que escândalos de homossexualidade que ocorreram na vizinha Joanesburgo pudessem ter sido noticiados em Moçambique (e que não foi o caso)¹⁴².

Com autorização dos funcionários daquelas duas instituições, fotografei diversas notícias que julguei importantes para os argumentos desta etnografia. Outras notícias, de outros jornais e outras datas, eu conseguiria de maneira esporádica através de colegas pesquisadores que, por gentileza e por conhecerem o assunto do meu trabalho, recolhiam e compartilhavam comigo¹⁴³. Recolhidas todas as notícias e organizadas em uma planilha por mim construída, entreguei uma cópia à LAMBDA, selando o cumprimento do nosso acordo. Julgo que ainda haja muito a ser feito¹⁴⁴, mas pretendo aqui dar um bom panorama sobre parte relevante dos discursos midiáticos moçambicanos sobre o tema da homossexualidade.

A mídia impressa em Moçambique

É no ano de 1854 que os portugueses introduzem a tipografia em Moçambique, com a criação da Imprensa Nacional, instalada na capital da Colónia, até então, a Ilha de Moçambique. “Moçambique foi das últimas colónias a receber a inovação pois a tipografia só ali foi introduzida em 1854, quase trezentos anos depois de ter chegado a Goa” (Rocha, 2000:30)¹⁴⁵. Apesar de tardia, teria uma longa e interessante história, que

¹⁴¹ O pesquisador moçambicano António Sopa contara-me a história – por sua vez contada por seu pai – de João Villaret, um ator gay português que veio a Moçambique na década de 1950. Segundo Sopa, reproduzindo a história do seu pai, João foi levado à esquadra na cidade da Beira, mas muito mais pela oposição que fazia ao Estado Novo do que pela sua homossexualidade, ainda que essa tenha sido a desculpa.

¹⁴² Refiro-me particularmente ao episódio ocorrido em Janeiro de 1966 e amplamente divulgado na imprensa na vizinha África do Sul, quando a polícia daquele país invadiu uma festa gay com cerca de 300 pessoas em Forest Town, um subúrbio de Joanesburgo.

¹⁴³ Agradeço especialmente a Sara Morais e ao João de Regina por isso.

¹⁴⁴ Digo, uma pesquisa sistemática sobre homossexualidade pelo *Notícias* anterior a 1980 e posterior a 1994; e pesquisa sistemática sobre outros jornais e revistas, em especial a *Revista Tempo*.

¹⁴⁵ Moçambique parece continuamente nos registros históricos como um território bastante negligenciado pelo império colonial português, o que acaba por gerar, até hoje, um certo provincianismo das classes populares, que pouco circulam pelos temas cosmopolitas.

será aqui resumida a partir das obras de Albino Magaia (1994), Ilídio Rocha (2000) e Tomás Mário (2016).

Como sugeri no primeiro capítulo, a dimensão do registro escrito é importante não só para a possibilidade de uma historiografia de longa profundidade, quanto para a criação de um movimento político que precisará criar instituições, nos termos de Mary Douglas (2007). A importância dada para essa dimensão do registro escrito pelo império português, portanto, facilitará não apenas a reconstrução de uma história da sexualidade no país, quanto para que eu possa agora criar nexos históricos do próprio movimento LGBT local, como ficará cada vez mais claro neste e nos próximos capítulos¹⁴⁶. Através de uma história da mídia impressa em Moçambique, pretendo também contar uma história deste país propriamente, o que permitirá contextualizar político e socialmente mais amplo ao assunto que aqui nos interessa: a homossexualidade. Mas voltemos ao mal iniciado resumo da história sobre a imprensa em Moçambique.

Sendo até 1870, o único jornal moçambicano, o Boletim resistiu com algumas alterações de seu título até 1975 (Rocha, 2000:32). Outros surgiram, entre eles, alguns de caráter realmente noticioso, nos moldes como hoje os conhecemos. O primeiro deles, publicado em 1894, chamava-se *O Futuro de Lourenço Marques*. No entanto, a vida não seria fácil para os jornais não oficiais de Moçambique. Documentalista e investigador bibliográfico, Ilídio Rocha remonta a origem histórica da censura prévia no país: “[...] a censura prévia foi ordenada oficialmente dois dias depois do aparecimento do primeiro jornal não oficial da Colónia; o primeiro jornal da Colónia não chegou a ter número dois” (Rocha, 2000:38).

O Futuro de Lourenço Marques seria censurado um ano depois, em 1895, por noticiar as revoltas das populações nativas ao redor da cidade (Rocha, 2000:62-3). Esse é apenas um dos vários casos que nos contam Rocha (2000) e Magaia (1994) desde os períodos monárquicos até os republicanos, os quais aquela colônia esteve sob governo português¹⁴⁷. O ato mais expressivo seria a “Lei João Belo” (1926), que limitava a legalidade dos jornais à exigência de que seus diretores fossem pessoas “licenciadas”, em

¹⁴⁶ Enquanto para o período colonial, há alguns livros sobre a vida dos círculos gays brancos de Lourenço Marques, pouco se sabe sobre seus congêneres mestiços e negros. Esta tese se presta, entre outros objetivos, a tentar registrar na escrita essa memória.

¹⁴⁷ Rocha (2000:103) resume: “Tipografias assaltadas e empasteladas, jornais suspensos, jornalistas espancados ou deportados, o próprio Governador-Geral a chamar ao seu gabinete o director de um semanário para, ali mesmo, no seguro, o esbofetear”.

um contexto de ainda inexistência de cursos superiores no território e, conseqüentemente, pouquíssimas pessoas habilitadas para tal¹⁴⁸. A questão da censura na imprensa moçambicana é importante na presente etnografia, já que, como veremos, a enorme quantidade de notícias neutras ou positivas sobre homossexualidade nos jornais de Moçambique no período pós-colonial é uma espécie de exceção a esta regra e seria uma suposta prova da “tolerância” moçambicana.

Censuras a outros assuntos existiram, no entanto. Mas como é comum a todo regime autoritário, há meios de burlá-las, pormenores que escapam e idiossincrasias das mais diversas. Sobre isso Rocha nos conta sua própria experiência no *Jornal A Tribuna*, nos idos dos anos 1960 (Rocha, 2000:195-6;204-5) e Magaia (1994:30) resume:

Os censores – uns militares, outros civis – eram de uma imprevisibilidade desconcertante. Enviava-se para lá um artigo inofensivo que não se imaginava que pudesse ser cortado. Lá vinha ele com um carimbo enorme, a vermelho: CORTADO. Enviava-se para um “artigão” daqueles que fazem insônia e ficava-se a pensar que seria cortado. Qual! Vinha autorizado. Isto revelava o grande desenraizamento cultural e social dos censores em relação à vida da colônia¹⁴⁹.

Censurados pelo Estado ou inviabilizados economicamente¹⁵⁰, outras dezenas de jornais surgiram e desapareceram. Um dos quais merece atenção é o *Brado Africano*, primeiro jornal moçambicano também escrito em ronga. O jornal tinha tanto o português como o ronga como línguas ainda que o espaço destinado à segunda fosse muito menor (Rocha, 2000:122). Se o conteúdo podia ser contestatório – e até a forma de comunicação, ou seja, a opção pelo texto em língua nativa – a elitização da própria escrita e, conseqüentemente do público dos jornais, no entanto, é um dado. A imprensa em Moçambique parece ter uma característica marcante que carrega até os dias atuais: a de

¹⁴⁸ No ano em que é implementado o regime ditatorial em Portugal (1926), aparece também a nova lei de imprensa para as colônias: “3 de Setembro, é publicada a Lei de Imprensa para as Colônias – a famigerada ‘Lei João Belo’ - que marcará ali o início do período negro de repressão à liberdade de imprensa, que só cessará em 1974” (Rocha, 2000:119).

¹⁴⁹ Para relatos detalhados dos processos burocráticos da censura prévia colonial em Moçambique, tanto a estatal quanto a patronal, ver Magaia, 2000:32-40. E sobre o desenraizamento social e cultural dos censores, ver mais abaixo o mesmo desenraizamento entre os jornalistas no pós-independência e a população mais geral no que tange à homossexualidade.

¹⁵⁰ Julgo necessário reproduzir a análise de Magaia sobre a categoria “censura”, que não se restringiria às negativas estatais, mas que seria uma “malha” mais complexa, por ela ser importante para compreender a relação entre os movimentos sociais e o governo de Moçambique no próximo capítulo: “A censura pode ser definida como o sistema de controlo através do qual os órgãos de Informação são impedidos de publicar determinado material redactorial, em imagem ou sonoro, estatal ou de interesse da administração ou direcção da empresa jornalística. Há outra censura mais oculta (interesse ou medo do Chefe de Reportagem. Mas destas não vamos tratar aqui). Como se pode ver, uma longa cadeia, uma longa sinuosidade, uma estreita malha pela qual o jornalista terá de passar se quiser ver o seu trabalho publicado. Só que acontece que muitas vezes não passa. Fica preso à malha” (1994:29).

ser produzida por e para uma elite letrada, desde sempre minoritária na bastante iletrada sociedade moçambicana. Aliás, para José Soares Martins, essa teria sido uma das razões do fracasso de outro periódico, o *Diário de Moçambique*, e ascensão do *Voz Africana* (Capela, 1971 APUD Rocha, 2000:191).

Em um documento de 1977, fruto do I Seminário Nacional da Informação, é dito que em Moçambique, à época, havia um contingente de 90% de analfabetos (Magaia, 1994:115). Um quadro publicado pelo *Jornal Notícias* em 28 de maio de 1984, a que tive acesso, apontava que, dez anos após a independência, Moçambique ainda tinha uma taxa de 72% de analfabetos. Dados do último censo moçambicano, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística (INE, 2017), apontam que em 2007 esse número havia caído para 50,4% e, em 2017, para 39%. Uma diminuição considerável no pós-independência, é verdade. Mas contando que saber ler não significa necessariamente comprar e ler jornais, poder-se-ia afirmar que esses números revelariam de maneira definitiva a limitação até os dias atuais do impacto da mídia impressa no dia-a-dia de grande parte dos cidadãos moçambicanos¹⁵¹. No entanto, de acordo com a teoria *two-step flow* ou “teoria do fluxo comunicacional em duas etapas” de Katz (1957), os jornais teriam influência em massa mesmo em sociedades bastante iletradas, uma vez que seus conteúdos seriam mediados por “líderes comunitários” e “formadores de opinião” letrados, via oralidade. Nesse sentido, torna-se fundamental compreender o que pensava e pensa essa elite midiática e seus consumidores nos rumos da nação.

Dando prosseguimento a este breve resumo histórico da imprensa moçambicana, chegamos finalmente ao *Notícias* – publicado pela primeira vez em 1926 e um dos jornais por mim sistematicamente consultados para a escrita deste capítulo. Segundo Rocha (2000:138), que teria integrado o jornal na década de 1950, o *Notícias* teria uma existência “cheia de contradições”. A primeira delas seria não ter apoiado os demais veículos da imprensa na publicação de um manifesto crítico à lei “João Belo”. Além disso, apesar de ter um diretor maçom, em um contexto de muita perseguição do Estado Novo à maçonaria, o jornal jamais teria hostilizado o governo e, em troca, sobreviveu com impressionável regularidade. Internamente, prossegue Rocha (2000:140-1), “nunca faltou no jornal espaço [...] para suplementos e páginas culturais, cujos orientadores e

¹⁵¹ Em publicação de 2016, Mário acrescenta que o alcance populacional da imprensa escrita é “limitado aos principais centros urbanos” (Mário, 2016:29). Isso demonstra mais ainda a gravidade da situação já que dados preliminares do último censo realizado (2017) a população rural em Moçambique era o dobro da população urbana (INE, 2017) <http://www.ine.gov.mz/>

colaboradores, na sua quase totalidade, não eram afectos à situação” política do país. Como veremos, isso se manterá na década de 1980, quando a sessão “Recreio e Divulgação” será o local onde as notícias sobre homossexualidade prioritariamente se encontrarão, a despeito dos interesses políticos da FRELIMO.

Em 1963, no início da reação portuguesa ao risco de independência de Moçambique, os jornais passam por um processo de estatização. O *Notícias* aumentara suas cotas acionárias e distribuía para acionistas, tendo o Banco Nacional Ultramarino como o principal deles (Rocha, 2000:209). O jornal então fica claramente pró-regime (Magaia, 1994:31) e além da censura oficial, segundo Magaia (1994:32), “mantinha, dentro da Redacção, a sua própria censura, mais rigorosa que a outra [oficial]”. Nesse sentido, entre 1969 e 1974, “o *Notícias* publicava um suplemento intitulado ‘Coluna em Marcha’, dedicado às forças armadas portuguesas que não actuavam em Moçambique” (Rocha, 2000:210-1). É neste período também que ingressará no *Notícias* o jornalista Guilherme de Melo, que como vimos, foi um dos mais notórios homossexuais do país e que, identificado como um apologista do regime colonial, deixará Moçambique às vésperas da independência.

Com o advindo da independência em 1975, a mídia, como todo o restante do setor privado em Moçambique, fora estatizada. De acordo com Mário (2016:22), o partido único FRELIMO estabeleceu o controle social sobre todo o setor, através do Ministério da Informação. Assim sendo, “os meios de comunicação social dentro deste quadro eram considerados instrumentos de difusão da ideologia do partido único” (Mário, 2016:22). E dessa visão compartilhavam muitos jornalistas à época: “se na altura da independência se fizesse uma pesquisa nas redacções, penso que a percentagem de apoiantes entusiásticos da Frelimo andaria perto dos 100 por cento” (Machado da Graça apud Mário, 2016:22).

Ainda assim, haveria divergências pontuais entre os jornalistas e os interesses do partido no poder. Em razão disso, foi criado poucos anos depois um Conselho Editorial, “em que todos os directores e chefes de redacção reuniam-se semanalmente sob a orientação do Ministro da Informação”. E o mesmo autor prossegue: “Neste Conselho Editorial era definida a visão editorial através da qual todos os *media* deveriam abordar os principais assuntos nacionais e internacionais da actualidade” (Mário, 2016:23, grifo do autor). Parece que a “homossexualidade” nunca foi assunto “principal” na agenda da Frelimo e da revolução, razão pela qual abundam matérias sobre o assunto sem ter havido, ao que tudo indica, nenhuma censura a respeito. Essa também parece ser a visão do

escritor Mia Couto, diretor do Jornal *Notícias* a partir de 1981, e que, em entrevista a mim, explica que o momento era de muita tensão devido à guerra e à necessidade de criar uma unidade nacional. Nesse contexto, a homossexualidade simplesmente não era assunto relevante para o Estado:

- Eu acho que... Eu não sei se essa dicotomia se apresenta assim tão facilmente. Quer dizer, ou era porque [a questão da homossexualidade] não se colocava ou era porque se colocava e se olhava positivamente. Provavelmente eram as duas coisas. Eu acho que os assuntos para um país que teve sob pressões coisas muito dramáticas, né, urgentes... não é? A questão da guerra, por exemplo... A questão da destruição do inimigo que estava, tinha, digamos, era quase obsidiante. Então acho que houve assuntos que propriamente não ganharam... não que fosse uma decisão, mas porque eles não surgiam como os grandes assuntos.
(Entrevista com Mia Couto, Maputo, 18/06/2018)

Os anos oitenta chegam e o momento em Moçambique é, nas palavras de Magaia, de “tensão cotidiana, de estoicismo, de coragem coletiva e de fé nos dirigentes nacionais” (Magaia, 1994:57). Para o mesmo autor, o Jornal *Notícias* torna-se um diário “oficioso”, além de informativo, opinativo e de circulação nacional (1994:58). Em relação à censura, a mesma tornou-se mais frouxa, ainda que continuasse ocorrendo casos esporádicos de jornalistas serem pressionados por matérias que fragilizassem esse ou aquele ministro, esse ou aquele ministério (Magaia, 1994:59).

Mas quem eram os jornalistas nos anos oitenta? De acordo com Magaia (1994:59), “eram os jovens que tinham conseguido o ingresso nos órgãos de Informação devido à sua habilidade para redigir, mas cuja atracção principal pela profissão era o estilo liberal da vida do jornalista”. E completa a descrição: “sacola a tiracolo, gravador na mão, quiçá uns óculos escuros e (maravilha!) oportunidade de recepções bem regadas, bem fartas...”. Tratando seja da insegurança alimentar que o país atravessava seja do fetiche dos jornalistas, o mais importante aqui para nós é a informação trazida pelo autor sobre quem eram os novos jornalistas: jovens e de “estilo liberal”. Isso marcará essa nova fase do *Notícias*, pela liberalidade com que tratará os assuntos da sexualidade, tendo como única exceção a prostituição, que continua razoavelmente perseguida não apenas pelo regime (Thomaz, 2019, p.112), como noticiado, com certa crítica, por seu jornal “oficioso”.



Figura 2 - Notícia sobre ataques de populares a mulheres que se vestiam de forma supostamente imprópria logo após discurso de Samora Machel contra a prostituição ("Agitação e oportunismo", fonte desconhecida, sem data)



Figura 3- Notícia sobre o caso curioso de uma mulher casada que é presa pela "Operação Produção" por ter um amante, mesmo com a anuência do marido

Como já disse, Mia Couto assume a direção do *Notícias* no início da década de 1980 e, ao responder sobre a minha ideia de que a mídia em Moçambique parecia ter sido muito vanguarda no tratamento positivo dado ao assunto da homossexualidade, acaba revelando não só as origens liberais dos jornalistas daquele momento, como o quanto foram, neste assunto, dissidentes não apenas do senso comum da população, quanto do próprio partido¹⁵²:

- Talvez seja uma coisa acidental também o que passou no jornal. [?] A Frente de Libertação de Moçambique quando chega 1974 e há o golpe de estado em Portugal, digamos que a Frente foi pega um pouco de surpresa. Não tinha conseguido encontrar um espaço, uma grande presença nas cidades, nas grandes cidades. Então, de repente, quando cai o regime fascista em Portugal, a independência demorou um ano ainda. Então o que aconteceu foi que havia, entre os estudantes universitários, como eu era, um núcleo de simpatizantes ou militantes da FRELIMO, que foram deportados imediatamente [de Portugal]. Então, pediram-nos para interromper os estudos e para entrarmos dentro dos órgãos de informação, que eram absolutamente dominados por Portugal, pelos portugueses. Então, um núcleo de jovens, que eram, digamos assim, ou brancos ou mestiços ou negros que seriam, que eles chamam de assimilados, entra no jornal nessa época. E tomaram conta das redações todas. Da Rádio, do Jornal Notícias, da Revista Tempo. Então, entre essa gente, o assunto da homossexualidade era um assunto... era um assunto tranquilo. [?] Uns passava já pela cabeça que isso fosse uma coisa... uma anomalia, uma doença, qualquer coisa. [?] E, portanto, eu acho que durante um momento, nós não reproduzimos aquilo que era dominante do ponto de vista social, não reproduzimos aquilo que se passava dentro da direção da FRELIMO. A direção da FRELIMO era gente camponesa, ou suburbana, né? E que tinha um ponto de vista diferente.
(Entrevista com Mia Couto, Maputo, 18/06/2018)

Mia Couto revela, ao fim, o caso de um homossexual na direção do partido, que teve de se casar com uma mulher para manter as aparências do “homem novo” e reforçar o argumento sobre como os jornalistas de então se diferenciavam da visão não “esclarecida” dos dirigentes sobre este tema:

- Eu recordo-me que um dos dirigentes da FRELIMO era homossexual. E recordo-me de estar numa reunião em que se decidiu que ele tinha que casar com uma mulher. Pelo menos para que não houvesse, digamos, uma percepção das pessoas que ele era gay. Então montou-se uma coisa teatral, uma coisa falsa, fingiu-se que ele era... para salvar... Portanto, a ideia era que ele fosse o que quisesse, mas socialmente ele tinha que ser outra coisa. Portanto, estava a te contar este episódio porque me parecia que os órgãos da informação, que naquela altura de sentinela, era fundamental nessa área e em outras áreas, digamos que, o facto desta gente [os jornalistas] ser gente esclarecida, gente do mundo, de certa forma abria muitas portas pra muitas coisas. Então houve um momento especial ali. Por causa da formação da imprensa moçambicana. Foi esta a história, a origem.
(Entrevista com Mia Couto, Maputo, 18/06/2018)

¹⁵² Em outros países africanos, como Uganda, críticos da chamada “agenda gay” acusariam a liberalização dos jornais como veículos de propagação de tal agenda (Mwikya, 2013:143)

O jornalista Miguel de Brito concorda com Mia Couto, quando lhe pergunto sobre a censura nas redações em relação específica com a homossexualidade:

- [...] a política editorial naquele tempo era... era tudo controlado pelo Ministério da Informação. Não havia órgão privado aqui, né? Era tudo estatal e tudo seguia a mesma linha, então... Se não havia proibição de um lado, provavelmente não havia proibição expressa em parte nenhuma [...] [a escolha da pauta] É um pouco, penso eu, prerrogativa de quem estivesse à frente do órgão na altura, etc. Também tens um pouco essa coisa dos diretores dos órgãos dessa época eram uma mente moderna, liberais, né? Os "Mias" e tal.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Por último, trago o depoimento de um terceiro interlocutor sobre o tema da homossexualidade no contexto geral da FRELIMO pós-independência, o aclamado escrito moçambicano Ba Ka Khosa. Disse-me, em uma conversa informal na universidade, que alguns temas sempre foram tabus para a FRELIMO, mas hierarquizando na seguinte ordem: etnicidade, raça, sexualidade. “Homossexualidade então nem se fala” – sentenciou. Ba Ka Khosa ou “Chico”, como ele acabou me permitindo chamá-lo, disse ter achado interessante a minha pesquisa, mas que eu só encontraria essas “informações na penumbra”, no sentido de que teria que investigar aqui e acolá, porque isso sempre foi tabu, sempre foi um não-dito, uma não questão. Chico enfatizou o argumento de Mia Couto a mim, sem citá-lo, de que aqueles “eram tempos difíceis, as preocupações eram outras, era a guerra, a fome, unificar o país”.

Todavia, a moralização da sexualidade aparecia em diversos discursos do então presidente Samora Machel. Nesse sentido, cito um trecho de pelo menos um desses discursos, realizado em 1976 em Maputo e dirigido a toda a juventude do país:

Assim, aproveitando-se da tendência dos jovens para se divertirem, os colonialistas esforçaram-se por difundir um tipo de diversão baseado no consumo de álcool e da droga, na promiscuidade sexual, no desprezo pela cultura nacional e na imitação cega dos valores decadentes da burguesia estrangeira. Surgiram deste modo os “parties”, ou sejam as festas ao bom estilo americano ou sul-africano onde eram correntes a bebedeira, a droga, a promiscuidade e aberrações sexuais; as sessões de “passa” ou sejam as reuniões de drogados onde jovens inexperientes eram iniciados no mundo da droga; o chamado “amor livre”, directamente importado das democracias burguesas, que outra coisa não é, senão uma abjeta promiscuidade sexual com o desprezo mais profundo pela mulher; [...]

(“Juventude: o centro da batalha” Revista Tempo, 325, 26 de Dezembro de 1976)

Mesmo eventual e sutilmente aludindo à homossexualidade, eu argumentei com Chico que, diferente dos países vizinhos, a FRELIMO não havia tomado os homossexuais

como inimigos declarados do Estado e citei os discursos de Samora Machel em que os homossexuais não foram elencados – diferente dos violadores, dos ladrões etc. – como inimigos internos a se combater¹⁵³. Para a FRELIMO, Chico disse que a homossexualidade, na verdade, era um “não problema”, “não era uma questão”, apesar de mencionar, assim como Mia Couto já o tinha feito, que Samora mandou Fernando Ganhão, o primeiro reitor da Universidade Eduardo Mondlane e reconhecido por muitos como homossexual, casar-se com uma mulher.

Chico falou de uma “surdez do Samora”, no sentido de apesar de ter homens gays próximos, como o Fernando Ganhão e o radialista que foi seu adido de comunicação¹⁵⁴, entre outras ainda vivas. Essas pessoas para Samora eram pessoas normais, aliadas; suas sexualidades não eram um problema para o qual não houvesse solução. Eles só precisavam rezar a cartilha do “homem novo” e por isso foram “obrigados” a se casar com mulheres. Sobre essas pessoas, Chico diz que eram reprimidas, silenciadas, não tiveram espaço de abertura, mas que também nunca foram violentadas fisicamente – diferente do que teria ocorrido pela mesma época, por exemplo, no regime ditatorial brasileiro¹⁵⁵. Por último, Chico diz que, em Moçambique, a homossexualidade sempre existiu, mas não a sua manifestação pública¹⁵⁶.

¹⁵³ Em um discurso em 1979, para acusar a Igreja Católica de agente do colonialismo, Samora associa a homossexualidade à imoralidade e à despersonalização do povo (Machel, 1979, p.9-10). Este fora o único documento que encontrei em que Samora explicitamente cita a homossexualidade. No entanto, mesmo nele, os homossexuais não eram diretamente tidos como inimigos de Estado. Como era comum ainda anos depois da independência, o *Jornal Notícias* publicava discursos inteiros do presidente Samora Machel. Em 28 de Setembro de 1982, o jornal então publica o discurso “Rompamos definitivamente com a burguesia” (p.5-8), realizado seis dias antes. Nele, é possível acessar quem eram os inimigos do Estado, de acordo com o presidente: “[...]limpar os ladrões, os bandidos, os violadores de menores, os traficantes, os drogados, os marginais, os assassinos, os criminosos, os boateiros, os entreguistas, os agitadores”.

¹⁵⁴ Trata-se de Gulamo Khan, o adido de comunicação do presidente Samora Machel que morreu com ele no famoso “acidente” de avião no território sul-africano. Gulamo é reconhecido por diversas pessoas com quem conversei como alguém que era claramente homossexual. Chico conta que Gulamo às vezes falava de uma namorada que conheceu em Paris e as pessoas riam dizendo algo como “Ah, tá bom, Gulamo” – como que desacreditando que aquela pessoa claramente gay realmente tivesse uma namorada. Em entrevista concedida a mim, o presidente da Associação LGBT de Moçambique disse que Gulamo teria sido convocado da Rádio Nacional, onde atuava, para trabalhar diretamente com Samora, a convite do próprio, o que demonstraria, segundo ele, um nível elevado de confiança. No entanto, um interlocutor estrangeiro enfatizou o sofrimento que Gulamo teria sido submetido pela Revolução ao ter que abdicar de sua homossexualidade.

¹⁵⁵ No entanto, “o cerne da política sexual da ditadura [no Brasil também] não era exterminar fisicamente estes grupos vulneráveis do mesmo modo como se fez com a subversão política. Antes, o objetivo era reforçar o estigma contra os homossexuais, ‘dessexualizar’ o espaço público expulsando estes segmentos e impelir, para o âmbito privado, as relações entre pessoas do mesmo sexo” (Quinalha, 2018, p.36).

¹⁵⁶ Perspectiva compartilhada em grande parte por aqueles que não partilhavam uma subjetividade gay ou espaços de homosociabilidade.

Ele salientou que é preciso, todavia, perceber que não se pode falar da FRELIMO como uma coisa uníssona, que é preciso também ver as pessoas. Assim, ele deu exemplo do governador do Niassa no período pós-revolucionário – que, segundo ele, sempre dizia que não queria saber de genros brancos, apesar do discurso do partido sempre enfatizar que o problema não era racial, que os brancos revolucionários eram bem-vindos à nação. Aos risos, Chico me contou que as filhas do governador acabaram se casando com brancos mesmo, para desgosto do pai. Ou seja, por mais que houvesse o partido e suas diretrizes, havia também as pessoas e seria preciso diferenciá-las.

Compreendido o contexto mais amplo da FRELIMO em relação ao tema da homossexualidade, que voltaremos a tratar no capítulo seguinte sobre o atual movimento LGBT no país, voltemos para o mundo do jornalismo.

Magaia afirma que entre as esperanças desses jornalistas dos anos 1980 estava a de fazer um jornalismo propriamente africano, com a perspectiva e com o conteúdo africanos (Magaia, 1994:61). A vontade geral era, pelo menos idealmente, a de se ver independente também das agências de notícias internacionais, como a *LUSA*, *Reuters* etc. Todavia, o que se percebe ao longo da década é que as agências internacionais continuaram sendo fundamentais para que o leitor moçambicano acessasse o mundo lá fora. Nos jornais aqui analisados, percebo uma enorme quantidade de matérias internacionais apenas transcritas dessas agências. As razões eram várias: 1) incapacidade econômica de manter correspondentes internacionais; 2) a falta de conhecimento amplo dos jornalistas moçambicanos sobre questões internacionais, e as mais prosaicas 3) na falta de conteúdo, as notícias que chegavam dos *telexes* eram rapidamente traduzidas (quando não vinham de agências lusófonas) e publicadas como tapa-buracos¹⁵⁷.

Quem me contou isso foi o jornalista Miguel de Brito, que em entrevista a mim disse que muitas das vezes, por “preguiça e comodismo”, os radialistas apenas copiavam as notícias que chegavam dos *telexes*. O que de certa forma demonstra uma falta de zelo ou despreocupação com as notícias internacionais, o que certamente afetou, inclusive, os conteúdos relativos à homossexualidade que chegavam de fora:

- Então todos os noticiários, tem uma coisa que eu não via em mais noticiário em nenhuma parte do mundo. Que é uma coisa que o português, eu acho que é uma

¹⁵⁷ Para Magaia, “o que confrange nos nossos países [africanos] é o culto da ignorância, preguiça mental e falta de patriotismo que faz com que jornalistas, sobretudo da área internacional, reproduzam, tal e qual receberam das agências internacionais, os telexes relativos (e só para exemplificar) à guerra do Golfo, ao conflito no Corno de África, à guerra na Somália, etc” (Magaia, 1994:62).

invenção deles. Apesar de usarem uma expressão francesa para designarem isso: A última notícia do noticiário tem que ser uma coisa alegre, diferente, que chamam “*fait divers*”, o fato diverso. Epa, “país tal vai ter uma estátua...” Porque é uma coisa... [...] que sai do normal... Então havia um pouco dessa cultura, essa parte do entretenimento, é isso que chama a atenção. É quase como a notícia do tablóide, né? Cintilante... que vai provocar algum riso, algum... “Oh, vê lá isso!” Acho que era um pouco mais isso. Porque os jornais da TVM têm muito dessa coisa do *fait divers*. Tem jornalistas portugueses que vinham morar aqui meses e insistiam: “Tem que fechar com o *fait divers*!” Epa, “crocodilo apareceu na casa de uma pessoa não sei aonde” Uma coisa... é aquela coisa que a jornalismo dizia: “Definição de notícia”: “O cão mordeu o homem” não é notícia. “O homem mordeu o cão” é notícia. [...] Não é coisa séria para abrir o noticiário, mas é coisa pra fechar, depois de ouvirmos que “os americanos bombardearam o Iraque”, que “ontem foi assassinada uma mulher ali”. É preciso rir um pouco no fim, né? [...] Se calhar era um pouco essa a atitude nessas páginas do “Recreio”, “entretenimento”. Coisas que... insólitas, inusitadas. Era o inusitado, o insólito, mais do que um conteúdo específico de ser hétero ou ser gay. Agora podes colocar a questão “por que que havia espaço para ele também, para isso ser também considerado uma coisa não ofensiva, mas uma questão ligeira”.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Eu então lhe questiono sobre o fato de a homossexualidade ser considerada um *fait divers* em Moçambique, mas sem a carga negativa. E Miguel, sem discordar, revela também um certo descaso com notícias importadas de uma forma geral, independentemente do conteúdo específico.

- [...] Até hoje ainda se vêem nossos jornais, daquele tempo ainda era pior. Eu fiz parte desse tempo e vim dessa profissão. Eu escrevia uma série de internacionais [?] Como é que eu fazia isso? Diariamente, eu chegava na redação, tínhamos duas fontes: a máquina do telex, que vinha os lençóis enormes das agências noticiosas internacionais, agências *Francepress*, não sei o quê, não sei o quê mais... Que constantemente estavam a despejar notícias e tinha um setor – chamado “Setor de Escuta” – eu gravava os notícias da *BBC*, da *Voz da América*, da *Deutsche Welle*, da Rádio França Internacional e trazíamos para a redação os cassetes com os noticiários. O que que nós fazíamos? Líamos a notícia no telex, tínhamos o gravador, usávamos os computadores, olhávamos as notícias e literalmente reproduzíamos em português. [...] Sem fazer a editorialização muito da notícia. Os nossos jornais até hoje, desde esse tempo, sempre tiveram uma grande parte que era produto nacional. Mas tudo o que não era produto nacional tinha que encher chouriço literalmente. “Temos uma página que precisamos descer. Onde é que vamos arranjar?” [...] E *copy and paste*. Era a versão da época do *copy and past* atual. “Porque tá aqui a notícia, está feita, pra quê o trabalho de estar a reescrever, dar um outro ar? Não!” Provavelmente, se pegares – sobretudo nos jornais – o que normalmente fazíamos é, entre parênteses lá embaixo, qual é a fonte. *Reuters*, ou a *France Press*, não sei o quê...

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Pergunto então se tal descaso com o conteúdo das notícias, principalmente as internacionais, não era perigoso no contexto de doutrinação ideológica socialista pretendida pela FRELIMO naqueles tempos e Miguel me responde:

- O projeto [de doutrinação] era na primeira página onde se falava de política (risos). [...] É preciso ver que, yeah, toda a sociedade totalitária – e esta sociedade era uma sociedade totalitária igual a Alemanha do Leste – toda a sociedade totalitária acaba por se ter os seus pontos vulneráveis. E esses são os pontos vulneráveis. Epa, na hora de fazer a cabeça da pessoa não está “Qual é a implicação política?” Isto é a página de dentro, do Recreio-entretenimento... “Epa, aqui é preciso encher” E é diariamente, ou uma vez por semana. Então, epa,... pum, pum, pum. Agora... Também é verdade que às vezes acontecia: às vezes... se calhar é uma coisa um pouco mais *risqué*, né, então aí vinha o telefone “Epa, isso aí não...”
(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Já se encaminhando para o fim da guerra civil e do período socialista, Moçambique abre seu mercado e promulga sua primeira Constituição multipartidária. No ano seguinte, os moçambicanos acompanhariam, sem muito alarde, a promulgação da nova Lei de Imprensa, que basicamente regulamentava o setor em novas bases pós-coloniais, liberais e democráticas. Segundo Mário, após a Lei de Imprensa, “foram desmanteladas as principais estruturas e mecanismos através dos quais o Estado exercia o controlo político directo sobre a comunicação social nacional” (Mário, 2016:28). Mário (2016:38) conclui que o ambiente era de tolerância política¹⁵⁸.

Em 2018, apenas durante o período em que fiz minha pesquisa de campo no país (entre março e setembro), encontro alguns dados atuais sobre a situação da censura midiática em Moçambique, ou seus vestígios: 1) discute-se em Moçambique o aumento das taxas de licença de órgãos de comunicação social e acreditação de jornalistas, que segundo o governo – ainda da FRELIMO – teria como objetivo “disciplinar” o setor¹⁵⁹. Na prática inviabilizaria correspondentes internacionais, que poderiam vir a divulgar eventuais fraudes eleitorais, a crise humanitária no norte do país devido à descoberta de novos campos de gás natural, entre outros assuntos desinteressantes para o poder instituído; 2) um cientista político vai a TV denunciar infrações de trânsito cometidas

¹⁵⁸ Mário amplia a compreensão sobre a censura em Moçambique em tempos recentes e atuais: “Para além das tentativas, mais ou menos notórias, de interferência política, o desenvolvimento de uma imprensa livre, robusta e escrutinadora dos diferentes fenómenos ocorrendo na sociedade, confrontou-se, também, com outros dois sérios adversários: a fragilidade económica das empresas jornalísticas e o crime organizado” (Mário, 2016:38).

¹⁵⁹ <https://www.dw.com/pt-002/novas-taxas-para-disciplinar-comunica%C3%A7%C3%A3o-social-mo%C3%A7ambicana/a-45033877>

pelo filho do presidente da república e aparece espancado no dia seguinte¹⁶⁰; 3) nesse mesmo ano, um jornalista é absolvido em um processo movido por uma ex-diretora do Banco de Moçambique, por conta de uma charge dela por ele publicada em um jornal¹⁶¹.

Por fim, resgato tudo isso não apenas para contextualizar historicamente o principal periódico por mim aqui consultado, mas também para demonstrar dois pontos: 1) que a imprensa moçambicana tem um longo histórico de censura oficial e de autoritarismo por parte dos poderes instituídos – seja o colonial, seja o pós-colonial. Mas no final das contas, o que vemos é um não controle sobre notícias estrangeiras relacionadas à homossexualidade; 2) que as transformações históricas dos jornais assim como o caráter e o método de trabalho dos jornalistas têm implicações sobre como e quando o tema da homossexualidade será trazido. Mas vamos agora às notícias.

Entretenimento e repressão inauguram o tema na mídia

A partir da dica de António Sopa, talvez o maior especialista vivo dos arquivos históricos de Moçambique¹⁶², fui atrás de notícias na década de 1970, mais especificamente nos anos de 1974 e 75 – quando na transição do período colonial para o novo regime independente instaurado pelo governo comandado pela FRELIMO – sobre a expulsão de padres católicos, alguns acusados de práticas homossexuais. Encontrei então uma notícia datada de 30 de outubro de 1975, em que um padre italiano teria sido expulso de Moçambique supostamente por esse motivo.

¹⁶⁰ <https://www.dn.pt/media/interior/ordem-dos-advogados-de-mocambique-considera-barbaro-o-rapto-e-a-agressao-a-jornalista-9221900.html>

¹⁶¹ <https://www.dw.com/pt-002/tribunal-mo%C3%A7ambicano-absolve-jornalista/a-45271090>

¹⁶² Por arquivos históricos de Moçambique, refiro-me principalmente àqueles encontrados no Arquivo Histórico de Moçambique (AHM) – em suas instalações tanto na Baixa da cidade, quanto no campus principal da Universidade Eduardo Mondlane – e na Biblioteca Nacional de Moçambique (BNM). Ambos frequentados por mim e de onde extraí diversos dados aqui expostos.



Figura 4 - Padre italiano preso supostamente por ter práticas homossexuais (“Estrangeiro expulso de Moçambique”, Jornal Notícias, 30/10/1975)

Sopa me alertara, no entanto, que a perseguição a padres católicos no novo regime instaurado pela independência moçambicana extrapolava a questão homossexual ou a pedofilia de que eram acusados. Como é possível averiguar na bibliografia relativa ao tema (Brazão, 1995; Rocca, 1998), apesar de diversos líderes da FRELIMO terem sido formados em instituições cristãs, o governo de Samora Machel teve diversas rusgas com a Igreja Católica de Moçambique nesse período, considerada por muitos partidários como

reacionária por ter apoiado o regime colonial. O próprio presidente em um discurso em outubro de 1979, alega que a Igreja Católica abençoaria, nos campos de concentração, “a prostituição e a homossexualidade” e “todos os métodos de despersonalizar o nosso Povo, todas as formas de aperfeiçoar a imoralidade” (Machel, 1979, p.9-10). Quando abordo o tema da dita “tolerância” nesse período com Miguel de Brito, o mesmo apresenta uma hipótese interessante que concorrera sobre o (não) papel das igrejas em relação à opressão aos homossexuais:

- [...] E também porque nós vivemos quase vinte anos... uma das forças mais reacionárias deste país ou de qualquer país foi abafada, que foi a Igreja. A Igreja Católica, igrejas protestantes, mulçumanas.... Em muitos países são as vozes que alimentam o movimento contra [direitos LGBT]. Aqui não tinha mais. Não tinha um advogado contra, né? A Igreja estava preocupada em sobreviver como igreja. (risos) [...] Querias aí que ninguém lhes chateasse, então também não vocalizavam grandes agendas. [...] Ao contrário de países como Zâmbia, Uganda, Malawi... Aí já é o centro da reação. Aqui, as igrejas eram mais marginalizadas do que nós [gays] até. Era pior ser cristão do que ser gay. (risos) Era um bocado maior aos olhos da liderança [política] na altura. Então, epa, eu creio que terá também contribuído um pouco [para o ambiente de tolerância aos homossexuais]... Não houve, portanto, um discurso político contra [a homossexualidade].
(Entrevista com Miguel de Brito, Maputo, 07/09/2018)

Além disso, como fica claro em diversos outros exemplos, quando os governos tanto colonial quanto pós-colonial reprimiram práticas homossexuais, isso teria sido muito mais uma desculpa, um adendo acusatório, para riscos mais fundamentais de cunho político para o regime colonial e para a revolução, do que propriamente um intento deliberado de uma força de conservação da heteronorma pelas autoridades no poder. Isso pode ser aqui percebido em uma outra notícia desse mesmo jornal, do ano anterior. Nela é possível ver a chamada para um concurso de travestimento, no contexto de um baile de carnaval de Lourenço Marques, inclusive com uma provocativa ilustração, em que não se tem notícias de ter havido repressão ou censura estatal¹⁶³.

¹⁶³ Alguns jornalistas por mim entrevistados, porém, alertaram-me para o fato de que não haveria apenas censura prévia e que, muitas vezes, a censura vinha *a posteriori*, com uma reclamação do conteúdo já publicado.

**TRINITÁ E SARTANA
CONTRA TODOS**
ROBERT WIDMARK e HARRIS BAIRD

**CARNAVAL
NO MALHANGA**
HOJE • AMANHÃ
SEGUNDA e TERÇA
O BAILE DAS BONECAS



rítmo autenticamente brasileiro e de saber bem macambatao com as vestidas brasileiras.

* BELINDA *
VANUZA MARTINS, SALLETE, VANIA
MULIER e famosa bailarina coreógrafa

* PEROLA *
apresentação de

* ORLANDINI *

VERDADEIROS "SHOWS" CARNAVALESÇOS COM OS CONCURSOS:
HOJE: O MELHOR TRAVESTI. AMANHÃ: A MELHOR FANTASIA
2ª FEIRA: A MELHOR MÁSCARA. 3ª FEIRA: O MELHOR GRUPO

Guarda-roupa, encenação e direcção artística de **ANTUAN SERAFIM**

CONJUNTOS: OS IMPETUOSOS E EXPERIÊNCIA

MÉDICOS

ANTÔNIO RILAS
MÉDICO
Rua 24 de Junho, 1044-27
Tel: 4111-1111

A. RUI NOGUEIRA
MOR E USA ORTHODONTIA
LUGITUBIA, 1044-2714
Cidade Nova
Av. 24 de Junho, 1044-27
Tel: 4111-1111

PARTEIRAS
Julieto Freitas da Silva
PARTIDAS - 1974/1975
Av. 24 de Junho, 1044-27

VENDE-
RUBICO DE 2 NUN

DECOR.
PRÊM
bem
grup
Ambiente

OLIMPI
73 1974
DIJE... 2 SEME
1.º prêmio, de 18
2.º prêmio, de 17
e prêmio de 20,00
Com livro com as
melhores grups de
a festa.

LITONDA DIADIA
The Spino Group
Cantada e Coreo-
grafia WANG YU
e grupo de 200-250
Cantaproposito...
de Anapolim
São apresentavel a

HILL e grupo de 20
e 250-300, 2.º de
de 17,33 horas

SENA... EST
Com 2000 grupos de
MA AUB MAN
Com 2000 grupos
de 200-250

com: NUNTAZ, J
DIA, SUTAN, R
RUMAR, SHEPE, I
LETAZ
São apresentavel a

ARANDA, A C. HE
de 11:00 horas
e grupo de 200
KAP KI KAS
Cantaproposito
Cantaproposito
com: RAJAH KI
e NUNTAZ
São apresentavel a

Figura 5 - Chamada para um baile de carnaval, que tem como uma de suas atrações um concurso de travestimento ("Carnaval no Malhanga", Jornal Notícias, 08/02/1974)

É possível que estas performances *drags* do carnaval de Lourenço Marques não passassem de um “entretenimento hétero de luxo” (“*high het entertainment*”). Segundo Butler, tais performances, como seriam as do travestimento no carnaval, apenas confirmariam as fronteiras entre as identidades “hétero” e as “não-hétero”, como “um escape ritualístico para uma economia heterossexual que precisa constantemente policiar

suas próprias fronteiras contra a invasão do queer” (Butler, 1993, p. 126). Ou seja, é possível que essas noites de travestimento em Lourenço Marques nada tivessem a ver com homossexualidade ou com expressões identitárias conscientes de subversão de gênero. No entanto, o aparente baixo índice de repressão a esta e a outras manifestações de práticas homossexuais e de travestimento – que tive conhecimento tanto a partir de registros escritos como de depoimentos pessoais, como veremos ao longo desta tese – parece indicar que a homossexualidade nunca (ou quase nunca) esteve no horizonte como inimiga declarada do Estado moçambicano e, portanto, alvo direto de suas investidas de controle. Isso, no entanto, não exime as autoridades governamentais que detiveram e detêm o poder em Moçambique das responsabilidades e violações aos direitos humanos das pessoas LGBT que foram alvos de sua esporádica repressão.

Por último, é importante marcar que a mídia impressa de Moçambique rompe com o silêncio que vigorava até então e inaugura uma real publicização do fenômeno, descrevendo-o como uma “prática” sexual. Ou seja, neste primeiro momento ela trata da sexualidade como ato e não como identidade – tal como na Europa do século XVII se promoveu a conversão da “sodomia” para o “homossexual” (Foucault, 1988, p.44; Bleys, 1995, p.156-60). Assim, como os meninos da década de 1940 que vimos no primeiro capítulo serem pegos por “práticas homossexuais”, o tal padre italiano da notícia aqui veiculada é dito ser expulso não por ser homossexual, mas por “actos homossexuais”. Isso é fundamental para perceber a futura transição que o discurso midiático fará ao começar adjetivar os sujeitos que praticam o homoerotismo como “homossexuais”.

Na década de 1980 pré-SIDA, a inflexão de prática à identidade.

Especificamente para o ano de 1980, não encontrei qualquer aparição do tema no *Jornal Notícias*. As notícias sobre a questão só reapareceriam em 1981, com uma pequena nota no caderno “internacional” sobre a despenalização da homossexualidade na França.



Figura 6 - Notícia sobre a despenalização da homossexualidade na França, aparentemente a primeira do tipo em um jornal moçambicano ("França despenaliza homossexualidade", Jornal Notícias, 25/12/1981)

Esta notícia, todavia, representa diversas inflexões não apenas no tratamento do fenômeno da homossexualidade pelo jornal quanto no próprio jornal. Ocorre que depois da Independência, depois que os jornalistas finalmente se livraram da censura colonial, o jornalismo moçambicano se viu diante do proselitismo revolucionário – especialmente no *Jornal Notícias*, um dos principais veículos de comunicação do novo governo com o

povo, junto à Rádio Nacional. Se os jornais tinham servido, em grande parte, até então, para a propaganda colonial, eles agora tinham sido capturados pelo o que Magaia chama de “revolucionarismo” (2000:40), em outras palavras, para propaganda do novo regime socialista independente.

Em documento do *I Seminário Nacional da Informação* (1977), aqui já citado, é possível extrair um resumo aparentemente lúcido e crítico daquele momento: “O jornalista transformou-se no funcionário da Informação. O seu trabalho consiste em apanhar a fotografia oficial, meter o discurso na íntegra e puxar o título a palavra de ordem” (Honwana apud Magaia, 1994:42). E continua em outro trecho: “o humor foi expulso da Informação moçambicana que, se calhar, pensa que para ser revolucionária tem de ser austera, cinzenta, soturna” (1994:43). Minha impressão ao ler o *Notícias* nos anos imediatamente seguintes à Independência (ou seja, entre 1975 e 1980) era exatamente esta: um jornal “chapa-branca”, para usarmos um termo brasileiro. Nesse sentido, após 1980, percebi uma mudança gráfica e conceitual do *Jornal Notícias*, no qual essa matéria sobre a França já é consequência. Agora o jornal não mais trazia apenas textos de doutrina marxista e pan-africanista, como no período imediatamente pós-revolucionário, mas também trazia o inusitado, o entretenimento e o humor (e muitos deles provenientes do mundo capitalista).

É a partir daí que surge um jornalismo em Moçambique que, apesar de relativamente refém, agora das diretrizes de um novo governo e uma nova ideologia¹⁶⁴, busca ser mais atrativo aos seus leitores. E essa atratividade seria buscada, entre outras estratégias, no caderno “Recreio-Divulgação”, que tratava de entretenimento, curiosidades e costumes. Por exemplo, no dia 16 de setembro de 1982, é noticiado com algum sensacionalismo que “Um homem deu à luz”. Segundo o jornal, “uma história incrível, mas verídica”. Ao ler a reportagem, percebe-se que o homem é um sujeito que chamaríamos hoje de intersexual ou sexo ambíguo, provido, neste caso, da capacidade de gerar uma criança. Tal matéria, entre outras, demonstra como o jornal buscou tratar de

¹⁶⁴ Fora criado, dentro da estrutura da FRELIMO, o Departamento do Trabalho Ideológico (DTIP), que entre suas funções, tinha a de orientar a propaganda do regime através dos textos jornalísticos. Frequentemente ele entrava em contradição com o Ministério da Informação, órgão este de governo, mas, de acordo com Magaia, o DTIP acabava prevalecendo (Magaia, 1994:45). Um exemplo de atuação pode ser encontrado na narrativa desse mesmo autor: quando a revista *Tempo* denunciou a corrupção do regime de Mobutu, governante do Zaire e apoiador da luta armada da FRELIMO, a revista fora confiscada (Magaia, 1994:46). Magaia defende, contudo, que se não existia mais uma burocracia da censura no novo regime independente, houve uma forte autocensura, baseada nos preceitos revolucionários, dos quais os jornalistas “se deixaram instrumentalizar” (Magaia, 1994:46-7).

questões de sexualidade e gênero, na medida que elas de alguma forma eram interessantes ou suficiente para despertar a curiosidade dos leitores e, assim, alavancar suas vendas¹⁶⁵.



Figura 7 - Notícia sobre um homem intersexual que teria dado à luz a uma criança ("Um homem dá à luz", Jornal Notícias, 09/08/1982)

¹⁶⁵ Uma estratégia comum, que em Uganda tomou o contorno de uma perseguição aos homossexuais por dois tabloides do país (Mwikya, 2013:144)

Mas o leitor já percebeu que na sequência cronológica que aqui viemos seguindo, a primeira notícia que substantiva o fenômeno homoerótico é aquela que trata da despenalização da homossexualidade na França, pois lá o jornal assumia, consciente ou não, que houvesse “homossexuais”. Como veremos, essa transição de discurso e de abordagem da questão, de prática à identidade, marcará a tônica em quase cem por cento dos casos que o jornal passa a relatar¹⁶⁶. Por exemplo, durante todo o ano de 1982, o *Jornal Notícias* trata de um escândalo ocorrido em Londres e seus desdobramentos: o comandante da guarda-real britânica teria sido descoberto homossexual, o que teria levado à investigação de um bordel gay clandestino em Londres frequentado por importantes figuras públicas britânicas¹⁶⁷.



Figura 8 - Série de notícias sobre um escândalo homossexual na Inglaterra ("Homossexual demite-se da Guarda Real", *Jornal Notícias*, 20/07/1982; "Bordel da elite escandaliza Londres", *Jornal Notícias*, 09/08/1982; "Homossexuais rodeiam a Rainha", *Jornal Notícias*, 20/09/1982)

Agora os homossexuais são britânicos e, portanto, ainda estrangeiros. Retornando, porém, à paradigmática notícia de despenalização da homossexualidade na França, é importante ainda ressaltar que ela é a que primeiro politiza a homossexualidade para o público leitor moçambicano, ao demonstrar que sua prática fora despenalizada alhures. A conquista desse direito de existir dentro da lei inaugura uma série de outras notícias dos jornais moçambicanos que demonstrarão direitos sendo adquiridos por diversas populações homossexuais estrangeiras. E aqui também temos o início de um privilégio editorial dado aos diversos casos envolvendo homossexuais estrangeiros que, de certa forma, construirão e reforçarão um discurso em Moçambique – especialmente para os

¹⁶⁶ Como veremos mais à frente, a exceção ficará quando o jornal tratar pela primeira de “práticas homossexuais” de um moçambicano, que curiosamente não será chamado de “homossexual”.

¹⁶⁷ O caso parece reviver um outro, de exato um século antes, quando também houvera um escândalo sobre um bordel homossexual na Cleveland Street, envolvendo aristocratas e possivelmente um membro da família real (Lyons & Lyons, 2003, p.52-3).

leitores menos cosmopolitas e não partícipes do “mundo homossexual” (Boellstorff, 2005) – de que a homossexualidade é um fenómeno exógeno, dos estrangeiros, e dos brancos. Como é possível verificar em diversos relatos (Silva, 2015; Chipenembe, 2018), como este da antropóloga Fabiana Silva, que pesquisou recentemente a questão:

Apesar dos relacionamentos de amizade e sociabilidade se estabelecerem de forma mais expressiva, quase exclusiva, entre pessoas do mesmo sexo, o relacionamento afetivo-sexual entre homens ou entre mulheres não é bem visto pela sociedade moçambicana, que vê a homossexualidade como um “vício do homem estrangeiro”, acostumado a libertinagens que corromperam a chamada sociedade ocidental. Aqueles que seguem a “tradição” e a “cultura moçambicana” respeitam a reprodução da família e seus laços com a sociedade como um todo, tendo os ensinamentos cristãos como seu norte. (Silva, 2015, p.88)

O advindo da SIDA e o (não) impacto no discurso sobre a homossexualidade

Seguindo outros grandes veículos de comunicação pelo mundo, o *Jornal Notícias*, em sua sessão “Recreio – Divulgação”, página seis, noticia em 22 de abril de 1983, que uma “estranha doença vitima norte-americanos”. No corpo da matéria, ele esclarece: “Detectada pela primeira vez nas comunidades homossexuais de Nova Iorque, S. Francisco e Los Angeles, a doença espalhou-se por 35 estados norte-americanos e 16 países incluindo a França, a Alemanha Federal e a Dinamarca”. O jornal explica sobre a origem da doença no paciente número um: um “homossexual masculino de 31 anos que apresentava uma infecção na garganta”. Contudo, corretamente esclarece que “embora 72 por cento dos casos digam respeito a homossexuais, os sintomas parecem estar a propagar-se em outros grupos da população, como os consumidores de droga injectáveis, hemofílicos e pessoas que sofreram transfusão de sangue”.

Estranha doença vitima norte-americanos

Mãe e irmãos norte-americanos foram afetados em finais dos anos 80 pelo vírus da Deficiência Imunológica Adquirida, conhecida por «AIDS», cuja possibilidade de cura foi anunciada agora no Rio de Janeiro.

Três referidos pela revista «Newsweek» analisam que desde 1981 apenas 14 por cento das pessoas afetadas pela doença sobreviveram a sérias complicações.

Debutou pela primeira vez nos continentes americanos em Nova Iorque, São Francisco e Los Angeles, a doença surgiu por 15 países incluindo a França, Alemanha Federal e Suíça.

Embora se saiba que esta doença chegou a Moçambique, os sintomas parecem estar a propagar-se a outros grupos da população, como consumidores de drogas injetáveis, hemofílicos e pessoas que recebem transfusões de sangue.

O período de incubação da doença varia entre alguns meses e dois de mais anos.

Se for o período de incubação que está a afectar os indivíduos, os sintomas do vírus da Deficiência Imunológica Adquirida não são ainda conhecidos.

O período de incubação da doença varia entre alguns meses e dois de mais anos.

Se for o período de incubação que está a afectar os indivíduos, os sintomas do vírus da Deficiência Imunológica Adquirida não são ainda conhecidos.

O período de incubação da doença varia entre alguns meses e dois de mais anos.

Se for o período de incubação que está a afectar os indivíduos, os sintomas do vírus da Deficiência Imunológica Adquirida não são ainda conhecidos.

O período de incubação da doença varia entre alguns meses e dois de mais anos.

Se for o período de incubação que está a afectar os indivíduos, os sintomas do vírus da Deficiência Imunológica Adquirida não são ainda conhecidos.

O período de incubação da doença varia entre alguns meses e dois de mais anos.

Três são os sintomas mais graves: febre, inchaço das glândulas linfáticas.

Uma vez que o maior número de casos afectados desta doença é constituído por um grupo específico de pessoas, os investigadores acreditam que a doença é transmitida por contacto sexual.

Entre os dois grupos registaram-se alguns sintomas de febre e de AIDS, porém não uma vez sequer neste caso, sendo considerado como caso de AIDS, portanto, diferente do que se verificou inicialmente em cerca de 100 pessoas afectadas.

Além disso, os estudos para eliminar a doença com sucesso a um conjunto de «vitimas» não-afectadas, como a transfusão de sangue, confirmou que a doença é transmitida por contacto sexual.

Esta situação, que é inédita, parece uma forma de adaptação imunológica do organismo.

Os sintomas variam no carácter devido ao facto de serem devidos ao vírus - 1 - «AIDS» que afecta a população americana.

As vítimas do vírus da Deficiência Imunológica Adquirida não são ainda conhecidas, porém, os sintomas são os mesmos.

O vírus da AIDS é transmitido apenas por um tipo de contacto.

Quatro investigadores a «New York Times», a uma das maiores revistas do mundo, afirmam que o vírus da AIDS é transmitido por contacto sexual, porém, os sintomas são os mesmos.

O vírus da AIDS é transmitido por contacto sexual, porém, os sintomas são os mesmos.

O vírus da AIDS é transmitido por contacto sexual, porém, os sintomas são os mesmos.

O vírus da AIDS é transmitido por contacto sexual, porém, os sintomas são os mesmos.

O vírus da AIDS é transmitido por contacto sexual, porém, os sintomas são os mesmos.



DEPARTAMENTO NACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO
E OBRAS
R. António Luís de Matos - 1700-001
LISBOA

Figura 9 - Primeira vez que a AIDS é noticiada na imprensa moçambicana ("Estranha doença vitima norte-americanos", Jornal Notícias, 22/04/1983)

Ao contrário do que aconteceu em diversos países ocidentais, que estimularam um forte discurso sobre o “câncer gay” e uma ênfase na culpa, com consequente estigmatização de homossexuais por causa da epidemia de HIV/Aids, o mesmo não ocorreu em Moçambique. Com exceção de uma notícia de 25 de junho de 1983, reportando os dados britânicos sobre a doença, cujo título é “Doença venérea dos

homossexuais” (p.10) e que contém em sua redação o trecho, “a chamada ‘doença dos homossexuais’”; e de uma foto publicada pelo jornal Zambeze em 2007¹⁶⁸, não é possível encontrar nas dezenas de notícias que daí se seguiram uma correlação acusatória e pejorativa entre homossexualidade e AIDS¹⁶⁹. O que se segue daí, são pequenas ou médias notas sobre o desenvolvimento da epidemia em diversos países, começando pelos ocidentais – o que, de certa forma, acompanha o curso histórico-geográfico da própria epidemia¹⁷⁰. Em uma e outra, há o dado de uma prevalência da doença entre homossexuais em cada país tratado, mas no geral sem julgamentos morais. Há também uma enorme quantidade de notícias, especialmente depois de 1985, que relatam o desenvolvimento de possíveis vacinas e cura para a doença¹⁷¹. A relação entre AIDS e homossexualidade, como veremos no próximo capítulo, não por influência dos jornais, mas de organizações não governamentais estrangeiras, marcará a atuação do movimento LGBT moçambicano.

Em meio às notícias sobre AIDS que se revezam entre os cadernos “Internacional” e “Recreio-Divulgação”, é possível encontrar, como já disse, outras notícias que abordam a questão da homossexualidade. Importante ressaltar também que sempre e até aqui, os casos se dão em contextos nacionais fora de Moçambique. Ainda que nem sempre de maneira positiva tampouco festiva. É o caso, por exemplo, de uma notícia do 17 de setembro de 1983, em que se noticia um relatório de direitos humanos da ONU sobre a homossexualidade dos eunucos na Índia e no Paquistão. Diz-se que, segundo tal relatório, “Entre 300 000 a 500 000 homens são homossexuais não por terem nascidos anormais, mas assim se tornaram por terem sido raptados quando ainda crianças por seitas de eunucos”¹⁷². Tal ideia de que a homossexualidade não só não seria inata quanto seria estimulada e imposta pelo sequestro de crianças parece ter ganho uma enorme ressonância

¹⁶⁸ Tratarei da referida foto e da matéria a ela veiculada no fim deste capítulo.

¹⁶⁹ Pelo contrário, em 1985, António Marmelo publica um artigo no *Jornal Notícias* de título “SIDA: uma peste à Ocidente?”, em que responde à pergunta: “Uma peste gay? Nada mais falso dizem os cientistas. Se é verdade que os homossexuais são o grupo mais atreito isso se deve, ao que se julga, ao maior número de parceiros que tem cada um.” (p.3).

¹⁷⁰ “Propagação da SIDA na Alemanha Federal (Notícias, 10/11/1984); “Em Portugal, reduzidos os riscos de contágio de SIDA através da transfusão sanguínea” (Notícias, 03/12/1984); “Investigadores mais confiantes na luta contra o SIDA” (Notícias, 25/01/1985); “Dinamarca prevê epidemia de SIDA” (Notícias, 07/06/1985); “Hungria defende-se da ‘SIDA’” (Notícias, 18/12/1985); “SIDA no Brasil” (Notícias, 22/08/1986); “México. SIDA afectará mais vinte mil” (Notícias, 31/12/1987);

¹⁷¹ Por exemplo, “No tratamento do SIDA. Foram já gastos 3 600 milhões de dólares nos EUA” (Notícias, 16/01/1986) ou “SIDA exige vacina diversificada” (Notícias, 23/01/1986).

¹⁷² Agora sem falar de homossexualidade, o *Jornal Notícias* reproduz anos depois uma matéria da agência de notícias DPA sobre uma organização criminosa de eunucos (Notícias, 15/10/1986).

em contextos africanos (Kaoma, 2009; Mwikya, 2013) e alguma em Moçambique (Bagnol, 2009, p.20).

Em relação a esta e a outras notícias há para este pesquisador uma limitação de método na checagem se o texto da matéria é simplesmente uma tradução de uma eventual notícia transcrita de agências internacionais ou se é de autoria de algum jornalista do próprio jornal (particularmente nesta dos eunucos, não é dito, como em outras, que se trata de reprodução da agência X ou Y). Logo, fica impossível atribuir a autoria da linguagem e do conteúdo utilizados. Tratei sobre essas e outras questões dos bastidores dos jornais no início deste capítulo, mas importa aqui perceber que os discursos e conceitos produzidos e/ou reproduzidos pelos jornais não são uníssonos e, se tentarei defender uma possível “tolerância” do jornal no pós-independência – e mais do que isso uma visão descuidadamente positivada – para com esta temática ao longo das últimas décadas, seria leviano dizer que os jornais moçambicanos também não reproduziram visões preconceituosas e mal informadas sobre o assunto.

Mas para reforçar meu argumento de uma considerável liberalidade destes jornais em relação à homossexualidade, trago outros dados. Em 1984 é possível encontrar, na sessão internacional do *Jornal Notícias*, uma matéria sobre o carnaval do Rio, que segundo o jornal seria naquele ano não só um “carnaval político pelas directas”, como também um “carnaval ‘gay’”. Findo o carnaval, o jornal noticiaria no dia 10 de março daquele mesmo ano que para os “especialistas ‘carnavaleiros’ cariocas”, aquele teria sido “o carnaval mais animado, o mais ‘gay’, o dos bikinis mais mínimos, e às vezes mesmo invisíveis. Quer dizer, o carnaval mais carnaval dos últimos anos”. Do ponto de vista de uma análise política, antropológica, hemerográfica e semântica é possível concluir que notícias positivadas como essas são inviáveis em contextos de repressão extrema da homossexualidade. Este certamente nunca parece ter sido o caso de Moçambique. E que atribuir tal texto a apenas uma suposta neutralidade jornalística é ignorar o poder que o tratamento festivo e positivo de um assunto tabu pode ter em uma população¹⁷³. Além do mais, a notícia ocupa toda uma quina considerável do caderno internacional do jornal:

¹⁷³ Em 1988, o *Jornal Notícias* mais uma vez repercute o carnaval carioca, desta vez para reproduzir um alerta das autoridades de saúde brasileiras sobre os riscos de infecção do HIV nesta época do ano: “[...]Em anos recentes o carnaval carioca tem-se tornado notado pela sua liberdade sexual, atraindo designadamente um grande número de homossexuais, que ainda são na maior parte dos países *vítimas* do SIDA” (Notícias, 07/01/1988, p.4, grifo meu)



Figura 10 - No caderno internacional, os gays cariocas aparecem em notícia sobre o carnaval ("Carnaval carioca de 84 foi o melhor de sempre", *Jornal Notícias*, 10/03/1984)

Para reforçar ainda mais o argumento de que houve no *Jornal Notícias*, pelo menos na década de 1980, uma liberalidade de seus jornalistas para as questões relativas à homossexualidade, seleciono duas matérias de 1985: "Transexuais podem mudar de sexo" (*Notícias*, 11/02/1985) e "França. Celebrado casamento entre homossexuais" (*Notícias*, 08/03/1985). Vale a pena transcrever ambas as matérias para que o leitor tenha uma melhor percepção do teor paradigmático, consciente ou não, de publicar tais informações em um contexto nacional em que tal debate simplesmente inexistia:

Transexuais podem mudar de sexo

Os transexuais dos países do Conselho da Europa, poderão mudar de sexo e identidade – anunciaram em Estrasburgo fontes parlamentares. Esta proposta partiu de um grupo de deputados da Assembleia do Conselho da Europa, que elaborou um minucioso documento a favor dos transexuais para que seja adoptada uma legislação comum capaz de permitir, a quem quiser mudar de sexo, a mudança de identidade. Os deputados alegam que "os transexuais sofrem os efeitos de uma dupla personalidade física e psíquica, a tal ponto que quem fôr afectado por essa anomalia convencionou-se de que pertence a outro sexo, que não o do próprio, o que o leva ao desejo de corrigir essa situação". Os progressos alcançados pela ciência médica, prosseguem os deputados, permitem "dar ao transexual a aparência e, em muitos casos, a transformação total, chegando ao ponto em que todas as suas características sejam totalmente opostas às que constavam na sua certidão de nascimento". Os deputados comunitários solicitam a adopção de textos legais para que o estado civil

esteja de acordo com a “morfologia externa, o comportamento social e a realidade psíquica do transexual”.

França. Celebrado casamento entre homossexuais

O “casamento” de dois homossexuais de 29 e 21 anos foi abençoado pelo Pastor Protestante francês Jacques Douge, numa cerimônia realizada recentemente em Lion, França. O Pastor disse que não se tratava de um “casamento no sentido restrito” mas de uma benção de amor e amizade. Contudo, Douce leu extractos da liturgia protestante sobre o matrimônio, suprimindo partes sobre procriação. Jacques Douce leu também o versículo 26 da Bíblia em que David diz a Jonatan: “A tua amizade é para mim maravilhosa e mais bela que o amor das mulheres”, (livro de Samuel). Um dos “cônjuges”, antigo Pastor da Igreja de Pentecostes, de onde foi expulso por homossexualidade, declarou que “esta cerimônia não é uma provocação mas um direito e um compromisso perante Deus”.

Essas notícias e outras do mesmo jornal, na mesma década, revelam que os jornalistas do *Jornal Notícias* abordavam direitos sociais conquistados por homossexuais em diversos países ocidentais¹⁷⁴. Mas não só. É também na década de 1980, que o *Notícias* começa a dar visibilidade para a questão da homossexualidade não apenas no mundo ocidental, mas também na Ásia, na África e no bloco soviético, o qual Moçambique, à época um regime socialista, ainda permanecia conectado pela Guerra Fria.

Em notícia divulgada em 25 de abril de 1985, descobrimos que a “SIDA chega à Ásia e provoca pânico” e que “Em toda a Ásia, o ‘SIDA’ é considerado um problema de saúde pública não apenas restrito a homossexuais” (p.4)¹⁷⁵. Com recursos extremamente precários para fazer uma testagem em massa em sua população, até 1986 Moçambique ainda não havia feito qualquer recenciamento sobre a epidemia de HIV/Aids em seu próprio território (Notícias, 28/07/1986; Notícias, 03/12/1990). Todavia, no mesmo ano, o *Jornal Notícias* publica a primeira notícia do SIDA não só em território africano, mas vizinho à Moçambique, na matéria “Casos de SIDA detectados no Zimbabwe” (Notícias, 18/03/1986). E dela se seguem outras sobre os demais vizinhos, como Tanzânia (Notícias, 21/06/1986) e África do Sul (Notícias, 20/06/1987). Aliás, é nesta matéria sobre a Tanzânia (“Pesquisa sobre SIDA na Tanzania”) que, pela primeira vez (e até onde consegui investigar, única), a palavra “homossexualidade” aparece na capa do *Jornal Notícias*.

¹⁷⁴ Por exemplo, “Para evitar abusos. Criada escola para homossexuais em Nova Iorque” (Notícias, 10/06/1985) ou “A construir na Holanda, monumento aos homossexuais” (Notícias, 10/11/1986).

¹⁷⁵ Na Malásia, teria sido afixado cartazes em bares de frequência de homossexuais e travestis alertando para os riscos da SIDA (“Cartazes e o SIDA”, Notícias, 22/08/1985).



Figura 11 - Ao tratar sobre a SIDA na vizinha Tanzânia, "homossexualidade" aparece pela primeira vez na capa do jornal ("Pesquisa sobre SIDA na Tanzania, Jornal Notícias, 21/06/1986)

Mas é apenas em 1988, portanto antes da queda do Muro de Berlim, que aparecem no *Jornal Notícias*, matérias sobre homossexualidade em dois importantes países do bloco soviético, China e Rússia, que até então também eram bastante conservadores em

explicitar e debater questões relativas à homossexualidade¹⁷⁶. Em abril de 1989, seria a vez de publicar matéria sobre a primeira cirurgia de mudança de sexo na então Iugoslávia.



Figura 12 - Notícias sobre homossexualidade no bloco soviético começam a surgir ("Cenas de sexo causam sensação na URSS", *Jornal Notícias*, 12/11/1988; "China admite existência de homossexuais", *Jornal Notícias*, 21/12/1988; "Rapaz vira rapariga em operação cirúrgica", *Jornal Notícias*, 25/04/1989)

Se em 1988 o governo chinês já admitia “a existência de homossexuais” (Notícias, 29/12/1988) e cineastas soviéticos já produziam filmes sobre a questão homossexual de jovens russos (12/11/1988), o assunto era um tabu em Moçambique e práticas homossexuais no país só apareceriam no *Jornal Notícias* timidamente um ano antes, e sem qualquer alarde.

Práticas homossexuais locais agora sim expostas

Em uma nota policial dentro do caderno “Cidade de Maputo”, é possível ler o seguinte título “Sentenciado por atentado ao pudor” (Notícias, 03/12/1987):

¹⁷⁶ Em matéria reproduzida da Agência LUSA e publicada pelo *Jornal Notícias* em 24 de Abril de 1990, é possível descobrir a realização de uma conferência internacional sobre homossexualidade em Leipzig, que reuniu ativistas do bloco soviético: “Citando a sua congénere alemã ADN, a LUSA informou que homossexuais da União Soviética estão a participar secretamente da conferência” e informa que “a homossexualidade é considerada uma ofensa criminal em vários países, entre os quais a Albânia, a Romênia e a União Soviética” (Notícias, 24/04/1990, p.4).



Figura 13 - Pela primeira vez "práticas homossexuais" são atribuídas a um moçambicano em uma notícia local ("Sentenciado por atentado ao pudor", *Jornal Notícias*, 03/12/1987)

A matéria traz o caso de Francisco Xituco Siteo, um moçambicano de 40 anos, provavelmente tsonga (pelo o que se pode supor a partir de seu sobrenome)¹⁷⁷, acusado de abusar de dois meninos menores de idade no bairro Polana-Caniço A, na cidade de Maputo. De acordo com o jornal, o acusado teria tido “práticas homossexuais” com os menores em troca de comida. Esta parece ser a primeira vez, desde as fichas policiais da década de 1940 que se registra na escrita, em Moçambique, práticas homossexuais de moçambicanos¹⁷⁸, ainda que agora se trate de estupro de menores. Pelo menos é a primeira vez que se tem acesso a um dado secundário sobre esse tipo de registro policial pós-colonial, extremamente difícil de serem hoje obtidos¹⁷⁹.

¹⁷⁷ O caráter étnico/racial se torna aqui relevante, dado que como vimos no primeiro capítulo e veremos nos demais, a homossexualidade em Moçambique – assim como em outros países africanos – sempre fora associada aos brancos.

¹⁷⁸ Estou aqui, evidentemente, excluindo a obra do jornalista moçambicano Guilherme de Melo, publicada em Portugal seis anos antes.

¹⁷⁹ Em minha pesquisa de campo tentei algumas vezes descobrir os caminhos legais necessários para solicitar esses processos, mas fui constantemente desencorajado por várias pessoas a tal, devido à desconfiança que as autoridades judiciárias e policiais supostamente teriam em conceder tais informações a um estrangeiro. Em seu livro, Mário trata da questão, apontando para o fato de que apenas no “caso Carlos Cardoso”, a mídia teve acesso livre aos tribunais (Mário, 2016:44). Além disso, Moçambique tem uma

Dado a sua importância para esta pesquisa, sobre ele pretendo me deter um pouco mais. Curiosamente, apesar do jornal já ter, desde 1981, incorporado a homossexualidade como substantivo e como identidade, quando trata pela primeira vez de um caso local, a expressão “práticas homossexuais” volta a ter prevalência na descrição do caso. Tal fato poderia ser encarado como mero acaso ou como fato isolado, mas apenas se não nos dispuséssemos a uma leitura e análise de todo o discurso do jornal sobre homossexualidade durante essas décadas e não conhecêssemos a narrativa da exogenia da homossexualidade em África. Por exemplo, já nos anos 2000, mais precisamente em 2001, o *Jornal Zambeze* publica uma matéria com o título “Homossexualismo, suborno, superlotação e muito mais”, em que revivendo uma antiga constatação de Junod (apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.391), denuncia as péssimas condições do sistema carcerário em Moçambique.



Figura 14 - "Homossexualismo" como problema nas cadeias moçambicanas ("Homossexualismo, suborno, superlotação e muito mais", *Jornal Zambeze*, 09/02/2001)

Curiosamente, o “homossexualismo” presente nas cadeias moçambicanas não qualifica ninguém como “homossexual”, e o fenômeno é novamente associado ao abuso de menores¹⁸⁰. Diz a matéria: “Outra preocupação apresentada pelos reclusos por nós contactados é a de homossexualismo, já que existem menores naquela cadeia que estão sujeitos a assédio sexual por parte dos mais velhos, com mais tempo na cadeia e

tradição no pós-independência de tribunais populares, com métodos heterogêneos de funcionamento e registro (Araújo, 2010), portanto difícil de serem sistematicamente estudados.

¹⁸⁰ Algo que seria denunciado em outra reportagem do *Jornal Savana* de 6 de abril de 2004, “Abuso sexual de menores”, que conta a história de um menor que além de ser um empregado doméstico acabou participando de “jogos sexuais” com o casal de patrões brancos e supostamente heterossexuais.

condenados a pena maior.” E em outro momento da reportagem, percebemos que práticas observadas ainda no período colonial¹⁸¹ permanecem atuais:

[...]segundo o nosso interlocutor, “há casos de homossexualidade, o que nos preocupa bastante. Tentámos resolver o problema por diversas vezes, separando os reclusos de menor idade, entre 16 e 21 anos, colocando-os em celas independentes. Só que, mesmo assim, há aqueles contactados durante o dia, uma vez que não estão fechados, o que facilita a prática de homossexualismo. Dentro das celas existem estruturas montadas, para resolver problemas que acontecem entre eles, e caso não consigam resolvê-los passam para as estruturas prisionais”.

Um último depoimento sobre homossexualidade no sistema prisional moçambicano pode ser extraído de uma entrevista de rádio concedida por um nigeriano em 1988 à BBC inglesa, que fala sobre a cadeia central de Maputo, onde ficou preso por alguns meses, e viu companheiros de cela serem agredidos supostamente por terem tido relações homossexuais¹⁸². O que fica claro para mim é que a demora da mídia moçambicana em apresentar casos de homossexualidade no país contribuiu para criar a ideia de que a homossexualidade era algo estrangeiro, e quando finalmente evidencia “práticas homossexuais” de nacionais, especialmente de sujeitos negros, estes não podem ter uma “identidade homossexual”¹⁸³, mas apenas ter praticado um ato, diga-se de passagem, marginal, atípico, quando não criminoso¹⁸⁴. Buscarei nos próximos capítulos esmiuçar a questão e espero reforçar o argumento quando demonstrar a seguir que a via de transmissão homossexual do HIV em África foi quase sempre negligenciada pelos jornais.

¹⁸¹ “Os reclusos classificados como perigosos têm ido para a penitenciária de Lourenço Marques, não oferecendo a cadeia a possibilidade de se fazer separação e, por isso, não se podem evitar os vícios que em circunstâncias semelhantes costumam aparecer em centros prisionais” (Leitão, 1968, p.101)

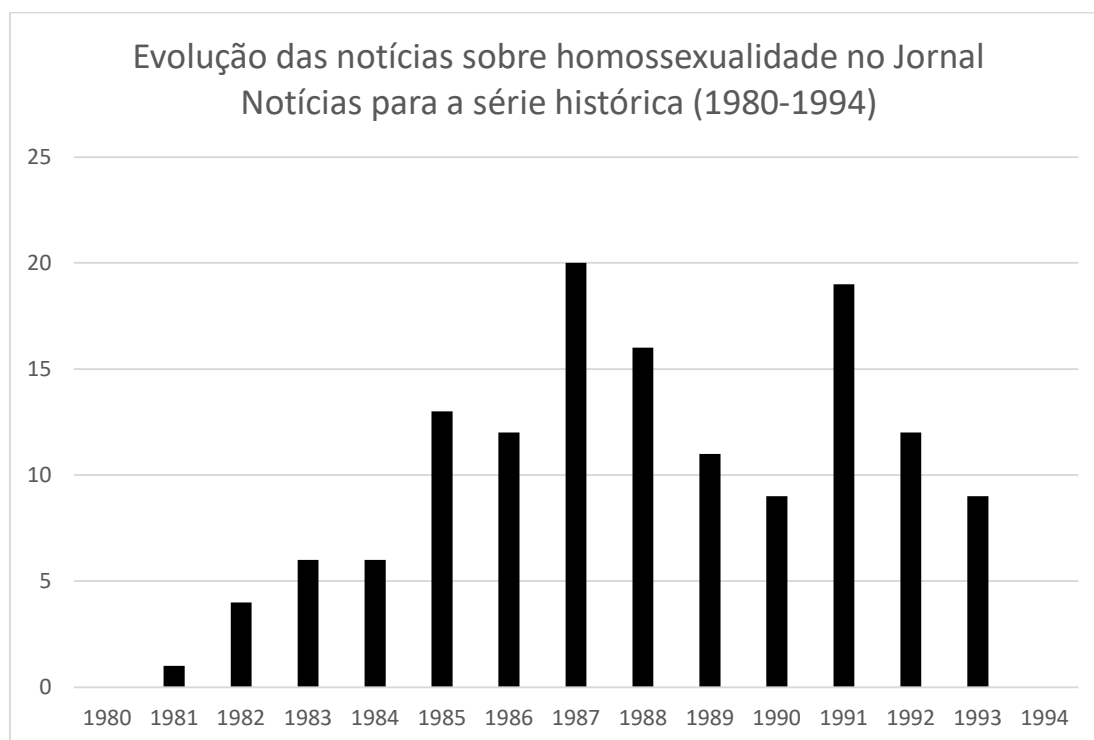
¹⁸² “Nigerian Depicts Mozambican Prison Hardships” M80206183888 London BBC World Service in English 1615 GMT 2 Jun 88 [From the "Focus on Africa" program]

¹⁸³ Algo semelhante acontece com os homens indonésios que, para os colonizadores holandeses do início do século, nunca eram encarados como homossexuais, ainda que se relacionassem sexualmente com outros homens (Boellstorff, 2005, p.53)

¹⁸⁴ Isso fica claro na insistência de não denominar de “homossexual”, dois anos depois, o famoso jornalista moçambicano Guilherme de Melo, mesmo ele sendo branco. Na pequena nota “Temática homossexual. Guilherme de Melo publica novo livro” (Notícias, 03/07/1989), é possível perceber que em momento nenhum Guilherme de Melo é reconhecido como “homossexual” e que, por razões até hoje complexas e ambíguas para os brancos moçambicanos, tanto os que abandonaram Moçambique quanto os que ficaram no pós-independência, sua nacionalidade é referenciada como “natural de Moçambique”. Sem adentrar na complexidade da lógica da identidade luso-moçambicana ontem e hoje, apenas demonstro que tanto a identificação como homossexual, quanto a de moçambicano fica em um confortável limbo para o redator.

A explosão de notícias

Em 1987, há um auge de publicações sobre o tema no *Jornal Notícias*, que só seria retomada em 1991, vide gráfico a seguir:



Analisando as notícias a partir do pico em 1987 até 1994, pode-se notar uma ênfase sobre a questão da epidemia de AIDS (38 notícias) e direitos políticos dos homossexuais (35), mas também sobre o mundo das celebridades (17) e outras (18). As notícias sobre AIDS são as mais variadas: celebridades que chocam por serem portadoras do vírus do HIV; dados estatísticos nos diversos países sobre a epidemia; novas pesquisas sobre a cura da doença; etc. No que tange ao que chamei de “direitos políticos”, o jornal noticia os direitos de pessoas gays ou trans em outros países em adentrarem o exército; de postularem a adoção de crianças e métodos de inseminação artificial, assim como cirurgias de mudança de sexo; do direito ao casamento, à pensão por morte e de se organizarem politicamente; etc. Sobre as celebridades, é possível encontrar uma concentração de notícias sobre os escândalos de pedofilia com meninos por Michael Jackson e especulações sobre sua homo ou bissexualidade; e escândalos envolvendo drogas e as sexualidades de Elton John, Madonna e Freddy Mercury, ícones pop/rock da

década de 1980¹⁸⁵. Na categoria “outros”, incluí crimes contra indivíduos LGBT, como casos de assassinato; a ordenação ou expulsão de padres gays em igrejas pelo mundo; etc.

Nesse período, o *Jornal Notícias* reproduz de agências internacionais como a LUSA e outras, matérias cujos debates ainda hoje são bastante atuais, inclusive respeitando, às vezes, a designação de gênero na linguagem. Como o caso do esquiador austríaco Erika Shinegger, que depois que fez a transição para o gênero masculino decidiu entregar a medalha ganha no passado: “Ganhei a taça do mundo como mulher, mas ainda sem ter bem a noção disso. Eu era um homem, por isso a medalha não me pertence – disse Erika Shinegger agora *casado* com uma austríaca e já com uma filha”. (Notícias, 22/11/1988, p.4, grifo meu).



Figura 15 - Notícia da agência LUSA sobre um austríaco transexual (“Austriaca muda de sexo e devolve medalha”, *Jornal Notícias*, 22/11/1988)

¹⁸⁵ Ao entrevistar Miguel de Brito, jornalista, gay e precursor do movimento LGBT em Moçambique, e Mia Couto, então diretor do *Jornal Notícias*, perguntei-lhes se não havia uma eventual predileção do editor do caderno “Recreio-Divulgação” por dar visibilidade apenas a artistas que de alguma forma eram envolvidos em questões LGBT – seja porque eles mesmos eram LGBT seja porque em suas músicas provocavam o debate sobre o tema – mas fui alertado por ambos, em oportunidades distintas, para o fato de que na década de 1980 tais artistas eram quase uma unanimidade da juventude e não eram, como hoje, visto como ídolos LGBT. Segundo Brito, a hegemonia artística – mais do que a especificidade de suas vidas sexuais – era a razão de figurarem absolutos no noticiário à época; e acrescentou: “Se calhar a Madonna passou durante não sei quanto tempo até que alguém [alguma autoridade em Moçambique] resolveu achar ‘Ah, já tá um pouco demais’ [e censurar]. Tás a ver: Então não era muito, certas coisas não eram muito rigorosas. Politicamente sim. Quando era nessa parte de entretenimento ... ‘ah, não é nosso. Isto é lá de fora... é normal’.” Mas não deixa de ser interessante observar como exatamente Freddie Mercury, Rock Hudson e Elton John eram, na década de 1990, os mesmos personagens que, de forma fragmentada, construiriam uma ideia de homossexualidade ocidental na Indonésia (Boellstorff, 2005, p.74).

O jornal também noticia, em seu caderno “Recreio-Divulgação” do dia 19 de Dezembro de 1988, o caso da Dinamarca, que viria a ser o primeiro estado nacional do mundo a permitir a união civil entre pessoas do mesmo sexo (“União legal pode ser realizada”, Notícias, 19/12/1988, p.4), assim como a primeira celebração de casamento gay que se tem notícia na história da China (“Boda homossexual causa sensação na China”, Notícias, 21/03/1989).



Figura 16 - Abundam notícias sobre direitos civis de homossexuais, especialmente sobre casamentos (“União legal pode ser realizada”, Jornal Notícias, 19/12/1988; “Boda homossexual causa sensação na China”, Jornal Notícias, 21/03/1989)

O jornal repercute ainda estudos científicos sobre as origens biopsíquicas e sociais da homossexualidade, assim como seus dados estatísticos (“Homossexualidade nos Estados Unidos”, Notícias, 27/01/1989; “Estudo provoca polêmica na Holanda”, Notícias, 15/02/1989).



Figura 17 - O jornal repercute ainda estudos científicos sobre as origens biopsíquicas e sociais da homossexualidade ("Homossexualidade nos Estados Unidos", *Jornal Notícias*, 27/01/1989; "Estudo provoca polémica na Holanda", *Jornal Notícias*, 15/02/1989)

Por último, não posso deixar de notar a abordagem do jornal em todas as vezes em que o tema da AIDS era tratado no continente africano: nele, AIDS não era (quase) nunca correlacionada à homossexualidade. As notícias, sejam as escritas pelo próprio jornal sejam as reproduzidas das agências internacionais, não estão erradas em apontar que, de fato em África, a via de transmissão sexual do HIV é predominantemente heterossexual. No entanto, já há estudos no continente mostrando que os chamados HSH – homens que fazem sexo com homens – possuem uma incidência até quatro vezes maior do que os homens em geral (Nalé et al, 2015). Nesse sentido, há uma notícia sobre Uganda, publicada no dia 20 de abril de 1989 pelo jornal, onde se pode ler o seguinte trecho: “Segundo Sam Okware, os casos de transmissão heterossexual ascendem a 90 por cento enquanto a transmissão de mãe para filho é de apenas 10 por cento”. Ou seja, de acordo com o dado percentual inexistiria transmissão homossexual em Uganda. Em outubro do mesmo ano, o *Notícias* publica em sua página 4 “Como o SIDA se dissemina em África”, apontando apenas para a via heterossexual de contaminação¹⁸⁶. Tal discurso presente nestas e em outras matérias do *Jornal Notícias* sobre AIDS em África colaborou

¹⁸⁶ A ideia de uma diferença entre uma propagação homossexual da doença no Ocidente e uma propagação heterossexual em África era repercutida em África a partir de estudos epidemiológicos feitos por pesquisadores ocidentais. A mídia ocidental também frequentemente enfatizou essa distinção. Por exemplo, em 1990 a revista norte-americana *Times* fez uma longa matéria enfatizando a via heterossexual da epidemia em África em contraposição à epidemia homossexual na América do Norte (Patton, 1992, p.220-1)

para reforçar um antigo mito, já tratado no primeiro capítulo, sobre a exogenia da homossexualidade em África.



Figura 18 - Em Uganda, como em outros países africanos, a AIDS é sempre noticiada como uma doença transmitida em relações heterossexuais ("Uganda", Jornal Notícias, 20/04/1989)

O que importa para o argumento, no entanto é: 1) demonstrar a quantidade de matérias relativas ao tema da homossexualidade veiculadas pelo *Jornal Notícias* neste

período, em que percebo em sua maioria uma neutralidade, por vezes uma positividade, mas raramente um discurso condenatório da prática ou da identidade homossexual; 2) Em segundo lugar, demonstrar a evidente subnotificação do fenômeno em Moçambique já que até 1994 temos apenas uma notícia sobre um moçambicano negro preso por abuso de menores, que calharam de ser “práticas homossexuais” e outro, branco, de forma dúbia, lançando um livro sobre a “temática homossexual”.



Figura 19 - Pela segunda vez, um "natural" de Moçambique é associado à homossexualidade ("Guilherme de Melo publica novo livro", Jornal Notícias, 03/07/1989)

Nesse sentido, se como em outros regimes pós-coloniais, houve uma explosão de notícias sobre homossexualidade a partir dos anos 1980 (Boellstorff, 2005, p.65-6), em Moçambique, diferente de outros países, essa explosão de notícias só muito tardiamente incluiria os próprios nacionais. Assim, espero ter também demonstrado que se até 1994 a mídia moçambicana não adere a um discurso de ódio e condenação sobre a homossexualidade (pelo contrário, divulga diversas pautas políticas do recente movimento LGBT pelo mundo); por outro lado, ela praticamente não divulga o fenômeno em seu próprio país. Sugiro que a mídia nacional moçambicana fora fundamental tanto para reforçar um discurso de tolerância em relação à homossexualidade quanto para colar o fenômeno ao estrangeiro e, no limite, aos brancos.

A teorização sobre homossexualidade pelo jornalista mais famoso de Moçambique

Interessado em perceber quais discursos sobre a homossexualidade eram veiculados nos meios impressos e por eles institucionalizados, acho importante fazer um pequeno parêntese, em forma de seção, para reanalisar a obra “A Sombra dos Dias” do jornalista Guilherme de Melo. Desta vez, porém, menos focada nos dados históricos que ela revela e mais nas concepções do autor sobre o “homossexualismo”. Ainda que ela não tenha sido publicada em Moçambique, seu autor era “natural de Moçambique” e figura popular que era no país, certamente teve impacto sobre as noções moçambicanas do que era/é a homossexualidade. Em minha pesquisa, vi ativistas mais velhos da LAMBDA citá-lo algumas vezes. Entre outras razões, por Guilherme de Melo ser o primeiro moçambicano a publicamente se assumir homossexual na história do país¹⁸⁷.

Uma das fortes ideias que Guilherme de Melo – ou seu personagem Guy – tenta imprimir é a de que a homossexualidade é uma condição inata. Nesse sentido, o leitor frequentemente encontra expressões vindas tanto do narrador, quanto do personagem principal e dos demais personagens, tais como “homossexualismo congênito” (p.18), “nasceu comigo” (p.121), “como somos e viemos ao mundo” (p.143), “comigo nasceu e não pode ser mudado” (p.231), “são coisas que nascem com cada um e há que respeitá-

¹⁸⁷ No entanto, fui alertado por Omar Ribeiro Thomaz, em comunicação pessoal, que Guilherme de Melo só muito recentemente se tornou uma referência para algumas das atuais lideranças LGBT no país, que até há alguns anos simplesmente o desconheciam.

las” (p.235), “condição” (p.236), “homossexualismo que com ele nascera e era a própria razão do ar que respirava (p.341-2), “a própria essência do que sou. Nasceu comigo” (p.542). Assim, ao longo do livro, fica assente a ideia de que a homossexualidade é uma condição inata, impassível de transformação. Uma ideia que perduraria décadas e décadas por lá e em vários outros lugares, sendo até hoje acionada pela militância LGBT, como veremos no terceiro capítulo.

Todavia, para o autor, o que é exatamente a homossexualidade? Guilherme de Melo, seja na voz do narrador onisciente seja na do seu eu-lírico Guy, constrói uma teorização sobre o que são a homossexualidade e os homossexuais, que não se limita à ideia de condição inata. Assim, ele diferencia aquele que nascera homossexual e aquele que apenas tem, ao longo da vida, experiências homossexuais¹⁸⁸. Para Guy, é perfeitamente compreensível que os rapazes com quem sempre se relacionou – e que tinham por característica comum serem jovens, másculos, ativos sexualmente e terem prazer também com as mulheres – não fossem eles mesmos homossexuais: “E ser-se homossexual é diferente de viver-se uma experiência homossexual” (p.369), teorizava.

Para Guy, os rapazes com quem ele sempre preferiu se relacionar – porque “homens” – eram como turistas ou emigrantes no “mundo homossexual”, a ele não pertenciam, a ele chegavam, mas um dia partiam (p.370). De maneira muito dramática e baseado em sua própria experiência assim como a de seus amigos homossexuais com esses rapazes, Guy concluía: “Todo homossexual vive à espera do momento em que a vida lhe levará aquele que ama e de que fez seu companheiro. Mesmo que de si para si o não diga, ele sabe que ele terá sempre, mais tarde ou mais cedo, de restituir ao mundo dos outros o que de lá roubou. Ou trouxe, por empréstimo” (p.370)¹⁸⁹.

Em uma conversa com Adélio, um de seus ex-companheiros de cama e de vida, Guy é provocado por ele a respeito do fato de terem se separado. A percepção de Adélio sobre os homossexuais – que ele mesmo não dizia ser e por ninguém era considerado como tal – vai de encontro ao estilo de vida libertino que aqueles homossexuais brancos de Lourenço Marques foram retratados na obra: “Os indivíduos como tu não são feitos para a mansidão de um casamento burguês. E era nisso que se transformara a nossa

¹⁸⁸ Um debate sobre “homossexualidade real” e “circunstancial” que perdurou os séculos XIX e XX na sexologia europeia (Bleys, 1995)

¹⁸⁹ Veremos nos últimos capítulos, a partir da reflexão de Boellstorff (2005), como essa ideia de um mundo homossexual ainda é gramatical em Moçambique.

ligação” (p.417) – dizia Adélio a Guy. A verdade é que há uma percepção por parte mesmo de Guy que o amor não é dado como direito dos homossexuais (p.429) e ele se questiona se ele mesmo algum dia alcançaria o sentimento do amor, assim como há entre um homem e uma mulher: “Seria que alguma vez, como homossexual, sentiria ou encontraria aquele mesmo amor que os outros têm à sua espera, na vida? Ou seria que ele existiria apenas entre o homem e a mulher?” (p.252).

Como veremos, também no terceiro capítulo, esta é uma questão que se coloca ainda extremamente presente na percepção desacreditada do senso comum moçambicano em relação à possibilidade de existência de amor entre pessoas do mesmo sexo e na necessidade do movimento LGBT local afirmar esta mesma possibilidade. Na obra, porém, Guilherme/Guy tem sobre a homossexualidade um forte tom depreciativo que perpassa todo o livro. A categoria hoje em desuso “homossexualismo” – que, no entanto, é a única por ele usada em toda a obra – reflete bem seu sufixo patologizante. Categorias como “pederasta”, já malvistas pelos homossexuais em grandes centros urbanos como Lisboa da década de 1980, aparece sem crítica logo no início do livro (p.19). Outras expressões como “doentia efeminização” (p.40) ou a caracterização dos homossexuais como “sutilmente perversos” (p.102) e vingativos (p.434) ou mesmo a própria constatação de que “algo de errado nasceu comigo” (p.121) e que ele detestava os travestis (p.400) aparecem com frequência, demonstrando um certa ojeriza sobre si mesmo e sobre os seus semelhantes que parece ainda impregnado no autor, mesmo quando já maduro na escrita da obra.

Outras generalizações da obra, no entanto, não contém uma carga tão negativa. Para Guilherme de Melo, generalizando, o homossexual é um ser determinado, pelo menos se posto a disputar pelo amor de um homem, contra uma mulher: “Porque uma mulher pode lutar contra a perfídia de outra mulher ou a falsidade e a dissimulação de um homem. Mas nunca contra a determinação de um homossexual. Se o fizer, terá de antemão, a batalha perdida” (p.176). Para além da diferenciação ainda hoje bastante gramatical em Moçambique entre “homem” e “homossexual” – ainda que o último seja sempre usado para os homens à medida que para as mulheres o termo encontrado no livro é sempre “lésbica” – é perceptível como o autor vai aos poucos construindo, a partir de

generalizações, diversas ideias do que seria o homossexual, claramente construindo (ou tentando ressoar) uma nova subjetividade que historicamente emergia¹⁹⁰.

Em outro momento, em uma cena banal de tentativa de conquista de um rapaz com quem Guy passaria a viver junto posteriormente, o narrador descreve o estado do personagem homossexual: “Serenos, natural – tão natural e sereno quanto o consegue ser o homossexual ao pôr em prática o plano que arquitecte para atingir qualquer objetivo que pretenda” (p.225). Sem cerimônia, o autor se permite fazer generalizações explícitas quando, por exemplo, trata da suposta sensibilidade inerente a todos os homossexuais: “E, com aquele ultra sentido que caracteriza *todo* o homossexual, apercebeu-se instantaneamente de que algo de anormal se passava entre ela e Adélio” (p.353, grifo meu).

Entre as páginas 367 e 447 há uma série dessas generalizações, que vão desde a ideia de que “um homossexual jamais tolera [...] deixar-se amesquinhar por uma mulher” (p.367) até por dizer que “qualquer homossexual, em igualdade de circunstâncias, teria a superioridade e altivez” para tomar determinada atitude que ele descreve em seguida (p.368). É verdade que nem todas as generalizações são maledicentes – como quando fala do “humor característico, só próprio dos que a sociedade confina ao mundo que existe para lá do muro da moral estabelecida” (p.441) – e pelo menos em alguns momentos, as generalizações deram espaço a uma relativização do ideal de homossexualidade, como na cena em que fala sobre a “tendência para o melodrama, que caracteriza *a maioria* dos homossexuais” (p.435, grifo meu) ou naquela em que o narrador diz que depois de várias relações muito marcadas pelas trocas materiais com os rapazes, “de repente, Guy compreendeu que não era esse *o seu* ideal de homossexualismo” (p.253, grifo meu), no sentido de que não queria mais estabelecer contratos de companhia com os jovens rapazes com que se relacionava, mas relações verdadeiramente amorosas.

Em certo momento da vida, Guy está cansado com a alta frequência das relações fugazes em que se metera e reflete, através do narrador onisciente, que o “homossexualismo não poderia ser mais aquele suceder contínuo de corpos sobre a sua cama” (p.335). Assim, para ele, o “homossexualismo teria de ter também amor e sublimidade” (p.412), pois “*o meu* homossexualismo é a minha estrada para alcançar o amor. Nunca pensou que o amor é um sentimento e não a coisificação do sexo?” (p.447,

¹⁹⁰ Em termos semelhantes, aliás, aos encontrados no Brasil da década de 1970 (Fry, 1982).

grifo meu). Particularmente, essa ideia de homossexualidade como sentimento e não como sexo até hoje seria gramatical para a militância LGBT em Moçambique, como veremos no terceiro capítulo, quando analisarmos o programa de rádio “Café Púrpura”. Mas voltemos à análise da mídia impressa.

A condenação africana e a “tolerância” moçambicana

Em 1995, uma matéria do semanário *Savana* traz a figura de “Mimi: maria rapaz de Manjacaze”, que jogava basquetebol “com a mesma destreza e capacidade de encestar igualzinha à dos rapazes” (*Savana*, 08/05/1995, p.20).



Figura 20 - A ambiguidade da expressão "Maria-razap" aparece nos jornais ("Maria rapaz de Manjacaze", Jornal Savana, 08/05/1995)

“Maria-razap” é uma expressão de origem portuguesa ambígua que em meu trabalho de campo na Província de Maputo vi adquirindo pelo menos dois significados: Ela pode tanto designar uma mulher que tem hábitos, trejeitos ou gostos masculinos (na maior parte das vezes, em um sentido elogioso quanto à força e bravura daquela mulher),

como pode ser usada para, pejorativamente, acusar um homem de ser afeminado. A reportagem acima parece claramente fazer o primeiro uso.

Apesar de documentada (Timbana, 2011; Nhassengo, 2013; Siteo, 2017), nunca vi a expressão ser usada para se referir a uma mulher assumidamente lésbica, mas o seu uso nesta situação estaria dentro do campo semântico de possibilidades, já que ela descreve, ainda que elogiosamente, uma certa subversão de gênero. No entanto, seu uso no dia-a-dia maputense – certamente pela minha inserção como pesquisador de temática LGBT e meu estímulo para assim percebê-la – sempre foi mais visto por mim quando dirigido aos homens gays e mulheres trans, principalmente como uma gíria antiga. No penúltimo capítulo desta tese, procurarei analisar com maior profundidade tal expressão, que inclusive dá nome a esta tese, mas por hora gostaria de iniciar esta sessão demonstrando que as subversões de gênero em Moçambique não têm à priori ressalvas que impeçam seu funcionamento e que a mídia moçambicana, no geral, é receptiva a esse tipo fenômeno e sua linguagem.

Quase três meses após a publicação da história daquela “maria-rapaz”, o *Jornal Notícias* estampa em seu caderno internacional a seguinte manchete: “Mugabe condena homossexualidade” (Notícias, 03/08/1995, p.11).



Figura 21 - Homossexualidade como alvo das autoridades vizinhas a Moçambique (“Mugabe condena homossexualidade”, *Jornal Notícias*, 03/08/1995)

O ano de 1995 seria um marco para uma série de discursos de líderes africanos – muitos deles lideranças de países vizinhos a Moçambique – contra a homossexualidade.

O presidente zimbabuano Robert Mugabe seria o mais ilustre africano a disseminar um discurso homofóbico oficial ainda por pelo menos duas décadas, mas seria seguido por diversos outros líderes políticos e religiosos locais (Kaoma, 2009)¹⁹¹. Nesta sessão pretendo analisar, a partir da mídia moçambicana, como esse debate continental – e depois global – foi traduzido localmente¹⁹².

Em 1996, Mugabe volta a atacar os homossexuais e o semanário moçambicano *Savana* repercute o acontecimento (Savana, 08/03/1996):



Figura 22 - Os jornais de Moçambique repercutem a perseguição de Mugabe aos homossexuais ("Mugabe e homossexuais", Jornal Savana, 08/03/1996)

Em 14 de junho do mesmo ano, um artigo de opinião de autoria de Filemão Limão – que aparentemente trata-se de uma carta dirigida a um tal Padre Jucundo – é publicado no jornal *Savana*. Com o título “Não marginalizemos os homossexuais”, ele trata, a partir da perspectiva católica, qual deve ser o tratamento dispensado pelas pessoas aos homossexuais. O artigo é construído na já conhecida máxima “Deus ama o pecador e não o pecado”, mas não abre mão de demonstrar diversos dados científicos que demonstram

¹⁹¹ Para mais detalhes sobre o assunto ver a introdução desta tese.

¹⁹² Para alguns casos de perseguições da imprensa aos homossexuais em África, ver Awondo, 2012; Mwikya, 2013; Bompani, B., & Brown, S. T., 2014.

a impossibilidade de um diagnóstico tanto bio quanto sociológico sobre a origem da homossexualidade. Depois de apresentar tais dados, o autor resume:

As diretrizes da Igreja Católica são claras: “Os homossexuais têm de ser acolhidos com compreensão e ajudados na esperança de poder ultrapassar as suas dificuldades pessoais e a sua inaptidão à vida social”. O termo compreender não quer dizer compadecer; aqui, ao invés, tem o sentido latino de “abranger, abraçar tudo e todos”, tendo em conta as condições subjetivas das pessoas, não apenas por razão de caridade, mas de verdadeira justiça. É a própria ciência que hoje em dia nos ensina que a homossexualidade é uma realidade muitíssimo complexa. Cada vez que nós nos encontramos com um homossexual temos que discernir que estamos em frente de um irmão, aliás um “tu” que podia ser um “eu” com grilhões que podiam ser meus. Todavia, se ele chega a conhecer seu estado de doença moral, e não procura satisfações inaturais, pode participar à edificação da casa comum. Pelo contrário não concordo com uns partidários dos direitos humanos que querem dar ao “par homossexual” reconhecimento jurídico e o direito de ter filhos por meio de novas técnicas de fecundação artificial[...].”



Figura 23 - A mídia moçambicana e as lideranças locais se mostram, no geral, claramente mais tolerantes em relação aos homossexuais (“Não marginalizemos os homossexuais”, Jornal Savana, 14/06/1996)

O que este artigo demonstra é uma visão que, apesar de negar direitos reivindicados pelas pessoas LGBT alhures, como o casamento e a adoção, não nega a humanidade dos homossexuais tampouco os condena à inexistência – como já parecem

propagar diversas lideranças estrangeiras, vizinhas a Moçambique, a maioria delas de formação protestante e mulçumana. Não à toa, o catolicismo, ainda predominante em Moçambique, seria acusado durante os últimos séculos de ser complacente com a homossexualidade, como vimos no primeiro capítulo. Mas o mais importante aqui é perceber que enquanto no contexto da África Austral surgem discursos de extermínio, que vão dar no encarceramento ou execução de pessoas LGBT nos anos 2000, em Moçambique o que se percebe é uma situação ou de total silêncio ou de apaziguamento do conflito, característico da moralidade que reprimiu fortemente, desde o período colonial, até os dias de hoje, as manifestações públicas e organizadas de contestação social, que de forma nenhuma se restringem à questão homossexual.

Meses depois, Mugabe entra novamente em uma polêmica ao proibir que expositores LGBT participassem da Feira do Livro da capital Harare, naquele ano. E a polêmica só se agrava no Zimbábue.



Figura 24 - A mídia moçambicana sutil ou explicitamente condena esse tipo de perseguição aos homossexuais ("Xenofobia sexual", Jornal Savana, 02/08/1996)

Com o título “Xenofobia sexual”, o texto do jornalista moçambicano António Gumende, com um tom descritivo relativamente neutro, não deixa de enfatizar que

O banimento ‘definitivo’ das lésbicas e dos homossexuais de participarem na edição deste ano da feira internacional do livro, a decorrer esta semana em Harare, Zimbabwe, veio tirar relevância de um dos eventos mais prestigiados do continente, que, este ano, trouxe a Harare mais de 260 expositores de vários países.

Ele se referia aos expositores que se retiraram da Feira após essa polêmica. Mas importa demonstrar que além de encontrar lideranças políticas e religiosas propagando discursos dessa mesma natureza através dos jornais estrangeiros, em Moçambique os jornalistas, eles mesmos, nunca pareceram se engajar em um discurso anti-homossexualidade de maneira clara e direta. Pelo contrário, não apenas é através do jornalismo que o tema da homossexualidade ganha uma dimensão pública quanto é nele que um discurso sobre práticas se transforma em um discurso sobre identidade, ou seja, é politizado. É através do jornalismo em Moçambique que a homossexualidade deixará nas décadas de 1970, 1980 e 1990 de ser algo restrito à intimidade das práticas sexuais e afetivas para ganhar o terreno público da luta política.

Mais do que isso será através dos jornais, e particularmente do *Savana* e do *Zambeze*, que a homossexualidade não apenas será lida, mas será visualizada pelos leitores.

Uma iconografia gay surge

Antes de mais nada, é importante frisar que a melhor situação da economia moçambicana e a evolução tecnológica das redações jornalísticas fará com que os jornais moçambicanos sejam agora, no geral, muito mais ilustrados. Dito isso, em setembro de 1996, até onde consegui investigar, temos a primeira foto impressa de homossexuais em um jornal moçambicano. A matéria trata do pleito de um casal homossexual norte-americano para que o tribunal reconhecesse sua união (Notícias, 05/09/1996, p.2)



Figura 25 - Homossexuais começam a estampar as páginas dos jornais ("Dupla de homossexuais recorre a tribunal para se casar", *Jornal Notícias*, 05/09/1996)

No mesmo ano, curiosamente, o cinema de Xenom, de Maputo, estreia a comédia romântica *Casa de Doidas*, que conta a história de um casal de homossexuais americanos que precisam se desdobrar para esconder sua relação com a visita dos pais da noiva de seu filho. O *Jornal Savana* publica a publicidade do filme¹⁹³.

¹⁹³ Em 24 de Dezembro de 2005, o *Jornal Notícias* iria publicar um artigo com o título ““Romance gay’ é favorita para levar os ‘Óscares””, analisando os concorrentes ao Oscar do ano seguinte. Para citar apenas o trecho inicial: “Filmes de temática homossexual ou política dominam a disputa deste ano pelos prémios da Academia de Artes e Ciências Cinematográficas dos Estados Unidos, com alguns especialistas a preverem que os ‘Óscares’ vão acabar por premiar tanto a tendência para a esquerda na política quanto a preferência sexual”.



Figura 26 - Homossexuais da ficção também aparecem no espaço publicitário dos jornais ("Casa das Doidas", *Jornal Savana*, 18/07/1997)

Até onde se tem notícia, este seria o segundo filme com temática homossexual a ir aos cinemas de Maputo ou o primeiro de forma realmente explícita, como vimos no primeiro capítulo.

Mas voltando à análise dos jornais, foco deste presente capítulo, descobre-se que em 1997, o mesmo jornal *Savana* irá publicar um ensaio provocativo do fotógrafo Alfredo Mueche, em que aparecem três dançarinos moçambicanos, dois deles dando um beijo na boca.



Figura 27 - A insinuação de homoafetividade chega aos jornais de Moçambique, ainda que não sejam gramaticais ("Foto & grafia", Jornal Savana, 17/10/1997)

O texto do ensaio não é menos positivo:

[...]Em primeiro plano três dançarinos se concretizam. Sincronizando mesmo está o par: requebrou, sentiu apelação, chegou perto um do outro e beijou-se. Para alguns este gesto pode ser entendido no âmbito das liberdades artísticas. Ou talvez, o selar duma relação amorosa. Mas aí é que são elas. Vão aparecer outros que dirão 'não é possível porque não faz parte da nossa cultura'. Mas que cultura pode punir dois corpos que se unem e se entregam no próprio gesto?

Quando mostrei essa foto para Makala, médico moçambicano da etnia makonde, com quem morei durante toda minha segunda estadia em Maputo, ele teve o mesmo estranhamento. Bastante liberal nos costumes, mas profundo conhecedor das culturas locais, para ele a cena carecia de sentido, menos porque eram dois homens em situação de afeto¹⁹⁴ e mais pelo gesto do beijo na boca. Segundo Makala, o beijo na boca não era um hábito cultivado nas tradições autóctones de Moçambique, mesmo entre heterossexuais¹⁹⁵. Algo confirmado há um século por Junod (apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.289). Mas Makala contou-me ainda que nunca foi ensinado sobre isso na sua iniciação masculina (que contava com ensinamento de práticas sexuais) e que quando saiu de sua aldeia e foi morar em Maputo, no início dos anos 2000, descobriu, entre outros novos costumes, o beijo na boca em uma novela brasileira chamada “Malhação”. Novela que ele julga ter sido a grande escola de relacionamentos amorosos juvenis de toda a sua geração.

De fato, é muito raro captar nas ruas de Maputo – e mais ainda no interior, pelo menos da região sul do país, por onde passei – cenas cotidianas de casais se beijando na boca. Tampouco andam de mãos dadas. Em entrevista concedida a mim, Mia Couto revelou que logo depois da independência ele fora advertido algumas vezes na rua por guardas porque estava de mãos dadas com a sua namorada. Um rapaz heterossexual que trabalhava em uma organização feminista moçambicana me disse sobre o seu espanto quando viu, pela primeira vez, um casal de mãos dadas na rua. Espanto que se intensificou quando eles se beijaram. O jovem disse não ter coragem de fazer isso publicamente com a própria namorada.

Esses dados apontam, entre outras coisas, para a dimensão de moralização afetivo/sexual que se deu (ou se intensificou) no período pós revolucionário, cujo filme moçambicano “Virgem Margarida” (2012) revela muito bem. Isso tudo para dizer o quão paradigmático é a exposição de fotos como essas, não só pelo caráter que insinua a

¹⁹⁴ Makala certa vez me contou sobre se reeducar na cidade para perder o hábito que tinha em sua aldeia, de andar de mãos dadas com seus amigos rapazes: “Parei de andar de mãos dadas com os amigos quando cheguei aqui na cidade e vi na TV que isso era símbolo de homossexualidade”. Ainda assim, ele me assegura que homens continuam a andar de mãos dadas pelas ruas de Maputo, algo que julgo ser hoje relativamente raro porque presenciei apenas uma única vez. Algo semelhante ocorrera no século XVIII na Inglaterra quando o beijo deu lugar ao aperto de mão como cumprimento típico entre homens, por ter se tornado um símbolo de afeminação (Trumbach, 1990, p.134-5).

¹⁹⁵ Makala era originário do norte do país e, em certa, medida seu olhar está por isso condicionado. Se no dia-a-dia urbano é raríssimo ver casais se beijando na boca – homo ou heterossexuais – nas festas da LAMBDA que frequentei, não era incomum ver rapazes se beijando em cantos mais escondidos ou mesmo na pista de dança.

homoafetividade, como pela própria exposição de um gesto de carinho pouco habitual à moralidade da maioria. Além do mais, tal publicação revelaria o quão importante é a dimensão da escrita ou das tecnologias gráficas para a iconoclastia (Goody, 1997).

Mas este não seria o único beijo homoerótico (ou assim insinuado) a aparecer pelos próximos anos. Em 24 de março de 2000, seria a vez do *Savana* publicar o beijo de duas mulheres (Savana, 24/03/2000, p.20).



Figura 28 - O mesmo acontece entre mulheres ("Sai lá essa beijoca bem gostosa... claro está", Jornal Savana, 24/03/2000)

A legenda foge ao estilo do jornalismo moçambicano de certa neutralidade para questões como essa, e faz uma defesa deliberada e festiva das liberdades individuais:

Não temos nada a ver com os gostos e desgostos de cada uma, de cada um ou de cada qual! Cada uma ou cada um tem o direito inalienável – inalienavelmente falando, claro está! – de encarar a vida à sua maneira, de sentir a vida à sua maneira! Uma vida tão curta, tão efémera e tão cruel também que, realmente, deixar de fazer

aquilo que se deseja e se gosta – gostosamente falando, claro está – não dá mesmo para entender!

E continua:

Daí, senhoras e senhores, meninas e meninos, quando numa alta festarola qualquer, assistimos a algo que julgamos anormal mas que, no fundo, nos acaba por habilitar a medir a intensidade do amor, venha ele de que quadrante vier, então não temos outra alternativa senão aceitar a realidade com puro “fair-play”, interiorizando que cada um é como qual e o resto é... conversa de chacha!... Assim sendo, quando dois seres se dão as mãos com amor e sinceridade, como podemos ler na foto que aqui publicamos, o passo seguinte não pode ser outro... SAI LÁ ESSA BEIJOCA... BEM GOSTOSA... CLARO ESTÁ!

Outra foto de um beijo feminino estamparia a mesma coluna no ano seguinte, com um texto não menos festivo, apesar de mais enigmático (Savana, 21/01/2001, p.20).



Figura 29 - Idem ("O beijo do milênio... em rigoroso exclusivo!", Jornal Savana, 21/01/2001)

E enquanto a homoafetividade é exibida e festejada por alguns jornalistas moçambicanos, o contexto internacional africano é do início de uma perseguição governamental direta aos homossexuais, com o presidente zimbabuano Robert Mugabe liderando o processo (“Mugabe ameaça agir contra homossexuais”, Diário de

Moçambique, 05/02/2002, p.6), por razões que já tive a oportunidade de explicar (Miguel, 2016).



Figura 30 - A perseguição aos homossexuais em países vizinhos como o Zimbábue ameaça tomar as vias de fato ("Mugabe ameaça agir contra homossexuais", Diário de Moçambique, 05/02/2002)

A reação conservadora

Verdade seja dita. Tive conhecimento de pelo uma voz na mídia impressa moçambicana se colocando claramente contrária a essa liberalidade dos costumes em geral e, particularmente, nas questões LGBT. No final da década de 1990, o Sheik Aminuddin Mohamad, uma figura proeminente da intelectualidade islâmica do sul de Moçambique, ganha uma coluna no jornal Savana em que prega os seus ensinamentos religiosos sobre diversos assuntos. Em março de 1998, o Sheik publica um texto com o título "Preservar a moral", em que ataca fortemente os direitos humanos, tal como são entendidos no Ocidente – ele esclarece. Em uma das passagens, ele chama as práticas homossexuais de "abomináveis". Mas mesmo ele – a voz que até então é a mais dura contra os direitos LGBT na mídia impressa moçambicana –, diferente de outras lideranças políticas e religiosas africanas, não apela para nenhum radicalismo, como o de sugerir a prisão ou o extermínio de homossexuais – o que, evidentemente, não torna seu discurso, como o católico, menos perigoso.



Figura 31 - A reação conservadora vem na gramática mulçumana ("Preservar a moral", Jornal Zambeze, 18/09/1998)

Em setembro, o Sheik volta a atacar diversos alvos, entre eles, os homossexuais. Em sua coluna, do dia 18 de setembro de 1998, intitulada “O sexo no islã”, ele escreve:

A pedofilia, os grupos lésbicos, bebês para a adoção, abuso de menores, clubes de gays, os namoros, os raptos, os abortos, os homossexuais e masturbação, os bebês ilegítimos e não desejados, etc. são produtos dessa cultura de reprodução e normas sexuais ilícitas. A sodomia é um pecado muito antigo praticado pelo de Lot (que a paz esteja com ele) [...]

E continua em outro trecho: “O islã proíbe o sexo anal, oral, o abuso sexual, a prostituição em todas as suas formas e a sodomia”. Na sua coluna do dia 21 de maio do ano seguinte, ele volta a atacar o “lesbianismo”, o “homossexualismo”, e as demais práticas que considera imorais e ilícitas. Mas é na coluna de maio de 2004, que o Sheik passa a atacar mais diretamente alguns direitos que começam a ser discutidos e adquiridos alhures, como o casamento gay. Diz ele:

O marido que se habitua ao sexo anal com a sua esposa, é susceptível de se desviar, procurando novas sensações junto a rapazes (ou mesmo homens), podendo optar eventualmente por contrair “casamento” com outro homem, o que aliás já é prática em vários países ocidentais, os supostamente “civilizados”, tendo este tipo de união

se tornando legal. Isto é algo que nem os animais praticam, pois jamais se viu dois machos dos chamados animais irracionais acasalando-se.

Além do desconhecimento do Sheik sobre a larga existência de relações homossexuais no mundo animal (Miguel, 2014), é importante salientar que a reação apresentada na mídia impressa não seria jamais corroborada explicitamente por figuras do Estado – como no caso do Zimbábue e outros países – mas viria de um setor bem específico e minoritário da sociedade nacional moçambicana, que são os mulçumanos – apesar de profundas raízes histórica e de seu suposto crescimento recente (Newitt, 2012; Bouene, 2004)¹⁹⁶. Ainda que seja um setor social minoritário, ele exerce influência sobre diversas famílias de Maputo e de fora da capital.

Em um aplicativo de encontros gays, conheci um jovem rapaz maputense, da classe média indiana, mulçumano e com inclinações homossexuais confessas¹⁹⁷. Quando confrontei Mohamed a respeito do Sheik que escrevia vários preconceitos contra pessoas como nós, ele, bastante religioso como é, mas um tanto desconcertado, defendeu o Sheik, dizendo que ele era bastante respeitado na comunidade mulçumana, pelos seus conhecimentos teológicos e do Alcorão, que chegou a publicar em livros. Nos últimos capítulos, pretendo me deter sobre religião e sua intersecção com a homossexualidade no sul de Moçambique, por hora só assinalo que apesar de minoritário, um discurso reacionário às pautas LGBT tem seu espaço na mídia impressa do país e exerce influência em seu pequeno círculo (e talvez em outros).

A contrarreação viria alguns anos depois com uma coluna de direitos humanos, que viria a ser publicada abaixo da coluna do Sheik. Nela, alguns textos pró-direitos LGBT foram publicados e textos do Sheik foram direta e explicitamente contestados. Mas fruto de uma articulação do movimento LGBT já organizado no país, isso é assunto para o próximo capítulo. Antes de avançarmos, porém, gostaria de abordar um último aspecto

¹⁹⁶ De acordo com o Censo de 2007, 24% da população moçambicana é católica, 22% é protestante e 20% é mulçumana. De acordo com o Departamento de Estado dos Estados Unidos (<https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90111.htm>), no entanto, muitos líderes mulçumanos locais discordam dessa estatística, alegando que uma vez que o Islã é a religião majoritária praticada nas províncias mais populosas do país, pelo menos 50% da população deveria ser mulçumana. Sem meio de comprovar tais estatísticas, reproduzo aqui um dado etnográfico: Uma professora da Universidade Eduardo Mondlane me contou certa vez que sua filha, criada sob os preceitos católicos, estaria por “modismo” aderindo aos hábitos das amigas mulçumanas de fazer o jejum do ramadã e de usar o véu. Aliás, é comum encontrar uma percepção geral, em vários meios sociais de Maputo, de que as vestimentas mulçumanas como véus, burcas etc. são cada vez mais comuns nas ruas da capital, o que daria a impressão do islamismo estar a se expandir no país numa espécie de “revivalismo” (Mahmood, 2005).

¹⁹⁷ Mas ele mesmo tinha enorme resistência de se reconhecer como “gay”.

importante dessa virada do século na mídia impressa moçambicana, quando os próprios gays moçambicanos têm suas vozes ouvidas e reproduzidas pelos jornais, antes mesmo de um movimento civil organizado.

Através da imprensa tradicional, os “gays” moçambicanos falam

No caderno de cultura do *Jornal Zambeze*, é publicado em 24 de julho de 2003, a seguinte matéria: “Retrato de um país enquanto ‘gay’”.



Figura 32 - Homossexuais moçambicanos "dão as caras" ("Retrato de um país enquanto 'gay'", *Jornal Zambeze*, 24/07/2003)

Nas fontes em que pesquisei, essa aparece como a primeira reportagem em que sujeitos gays moçambicanos, além de se apresentarem claramente como tais, dão seus depoimentos. O autor Celso Ricardo realiza uma sensível matéria, explicando (ou desmistificando) para seus leitores que homossexualidade não se trata apenas de sexo, mas de “intimidade, afectividade e companheirismo”. Ou seja, a reportagem é um agente ativo da transformação do sentido de homossexualidade, de práticas sexuais à identidade e, agora, afeto:

Independentemente do sexo por que cada pessoa se interessa, existe na maioria das pessoas uma capacidade para amar. Amar, pois! E por amor não queremos dizer só sexo, mas também o desejo de intimidade, afectividade e companheirismo. Na realidade, tanto a homossexualidade quanto a heterossexualidade não são muito mais do que isso.

A matéria traz ainda depoimentos de Zaika, um jovem de 24 anos que, ao longo da entrevista, ora se identifica como “gay” ora como “mulher” – uma flexibilidade identitária que também encontrei na minha pesquisa de campo, e que tratarei nos últimos capítulos. Zaika conta da sua família, seu “percurso gay” e dos namorados. Mais abaixo, o jornalista dá espaço para a fotógrafa dinamarquesa Ditte Haarlow-Johnsen, que acabava de estrear uma mostra fotográfica na Associação Moçambicana de Fotografia sobre as “manas”¹⁹⁸ de Maputo. O que mais uma vez – é bom salientar – demonstra uma abertura das instituições e das artes moçambicanas para com a temática¹⁹⁹. A reportagem conclui com um breve histórico de luta política em favor dos direitos LGBT nos EUA e na Europa. Tanto o conteúdo da reportagem quanto as fotos – e suas legendas – abordam, no geral, tanto a “marginalização” e “isolamento” dos homossexuais moçambicanos, mas também sobre “darem a cara” (serem corajosos).

A última reportagem que trago é a que, em 2007, proclama em seu título “gays querem reconhecimento” (em Moçambique) e é pioneira em vários aspectos.

¹⁹⁸ Como veremos no último capítulo, essa é a forma como os homossexuais, e mais particularmente as transexuais, vem se denominando jocosa e afetivamente nos últimos anos em Maputo. Ver mais em Mugabe (2019)

¹⁹⁹ Não terei tempo de analisar nesta tese, mas nos últimos anos, para além dessa mostra fotográfica, foram publicados pelo menos três romances em Moçambique, que tem a homossexualidade ou como temática central (Languana, 2014; Aboobacar, 2018) ou como tema vestigial (Ba Ka Khosa, 2013). Para a obra de Mia Couto, no que diz respeito a esse tema, ver Cantarin (2010).



Figura 33 - O insurgente movimento LGBT moçambicana dá as caras ("Gays querem reconhecimento", Jornal Zambeze, 28/06/2007)

A matéria do *Zambeze*, que tem um espaço de destaque no jornal, consulta os mais variados especialistas (um antropólogo, um cientista político e um jurista) e é a primeira que intersecciona a AIDS com a homossexualidade em Moçambique, exibindo não apenas essa triste foto, mas também denunciando que os homossexuais foram excluídos do Plano Estratégico Nacional de Combate ao HIV/SIDA 2005-2009. Também é pioneira em tratar da LAMBDA, fruto da institucionalização do movimento LGBT, que estava prestes a nascer formalmente na capital do país. A matéria fala ainda, ao que parece pela primeira vez também, de um dos artigos da reforma da Lei do Trabalho, que estabeleceria proteção contra a discriminação homofóbica nos ambientes laborais do país. Por fim, a reportagem cita o primeiro seminário nacional sobre homossexualidade, realizado no ano anterior e patrocinado pela Liga Moçambicana de Direitos Humanos, que foi o momento de encontro privilegiado de vários homossexuais do país (e de fora). Momento no qual eles decidiram juntos institucionalizar o movimento LGBT de Moçambique. Mas isso é assunto que extrapola os jornais e vai para o mundo das lutas políticas de um movimento LGBT institucionalizado, matéria do nosso próximo capítulo.

Considerações finais

Apoiado por depoimentos de jornalistas e notícias de jornal por mim coletadas nos arquivos históricos de Moçambique; e através de um recurso cronológico de organização dos dados (auxiliado ainda, sem dúvida, por autores especialistas na imprensa moçambicana), busquei neste capítulo demonstrar alguns pontos, que resumo a seguir.

O primeiro deles diz respeito ao fato de que a imprensa moçambicana tem um longo histórico de censura oficial, apesar do período de maior liberdade no pós-independência. Tal dado colocava a aparente contradição entre um regime autoritário e moralista que, no entanto, em seu principal jornal, não pareceu em nenhum momento censurar notícias que diziam respeito à homossexualidade – muitas delas positivas e politizadas. Com a pesquisa foi possível descobrir que, se por um lado, o governo/Estado/partido único em/de Moçambique – diferente do que ocorrera em países vizinhos – não parecia perseguir a homossexualidade através da mídia impressa, por outro, figuras importantes do mais alto escalão do partido único foram censuradas não propriamente em suas práticas homossexuais – o que é entendido por alguns como a típica “tolerância” moçambicana – mas em sua visibilidade pública.

Também vimos que as transformações históricas no país, tais como os regimes políticos e econômicos vigentes, assim como as transformações tecnológicas nos jornais foram fatores, junto com o método de trabalho e as ideologias dos jornalistas, que tiveram implicações sobre como e quando o tema da homossexualidade era trazido. De forma geral, percebeu-se, através do discurso de jornalistas, que a homossexualidade não era assunto relevante nem para os mesmos (segundo relatos, não havia pessoas LGBT ou militantes desta causa nas redações e havia um aparente “descaso” com as notícias internacionais que vinculavam o tema) nem para o Estado, que passava por dificuldades econômicas, humanitárias e bélicas bastante mais graves e urgentes.

Por fim, pudemos perceber que, mesmo sem intenção explícita, a imprensa moçambicana foi a primeira que politizou o tema no país, que fez a conversão da homossexualidade como ato para a homossexualidade como identidade. Um fenômeno que já se verificou em diversos outros contextos nacionais. E, além disso, reforçou tanto a ideia de “exogenia” da homossexualidade – ao noticiar quase sempre apenas casos que envolviam homossexuais estrangeiros – quanto promoveu tolerância para com a questão,

quando promovia discursos em sua maioria neutros ou positivados, quando não festivos e libertários. Uma análise dos jornais moçambicanos permitiu perceber não só como pensam as elites que têm agência sobre os conteúdos jornalísticos nacionais, mas como os mesmos forjaram, no limite, uma ideia de nação – hoje supostamente “tolerante” aos LGBT para diversos agentes dentro e fora do país (ver o primeiro capítulo). Em suma, neste capítulo pudemos ver através da mídia impressa – e da literatura de um dos mais importantes jornalistas moçambicanos (e homossexual) – como, através da escrita, a “homossexualidade” começou a ser institucionalizada (Mary Douglas, 2007) no país a partir da década de 1970, com particular vigor na década seguinte.

III. O papel do movimento LGBT em Moçambique

“Munhu i vaiñwani”

Em changana, “O homem é os outros homens”, em outras palavras, “Nada podemos uns sem os outros”

(Ribeiro, 1989, p.63)

Introdução

A primeira geração moçambicana que dispõe de seus corpos e seus afetos para de alguma forma confrontar a sociedade heteronormativa surge nos anos 1960. Ainda colonial e majoritariamente branco, um proto-movimento homossexual moçambicano surgiria através da sequência de vários eventos, os quais listo os mais significativos a que temos notícia: Primeiro com a maneira semipública com que Reinaldo Ferreira e Jorge Godinho tocavam suas vidas sexuais e afetivas no cotidiano urbano de Lourenço Marques; depois e de maneira mais ampla, o escândalo público da anulação do casamento do já famoso jornalista Guilherme de Melo, que em seguida assume sua homossexualidade ao viver com um soldado português; até as famosas festas privadas de amigos homossexuais que começaram no réveillon do ano de 1961 para 1962, na casa do já mencionado Jorge Godinho.

No entanto, na ocasião da independência de Moçambique, há uma ruptura entre essa primeira geração homossexual – predominantemente branca e que se exila em Portugal – e outra, composta primordialmente por gente mais nova, que – ainda que majoritariamente branca permanece em Moçambique²⁰⁰. Se já tratamos no primeiro capítulo sobre essa primeira geração, neste analisarei as gerações seguintes de homossexuais, herdeiras desses primeiros atos de contestação. Particularmente, o movimento homossexual que começa em 2000, com o jornal “As Cores do Amor” e os debates que ele propõe à sociedade moçambicana.

²⁰⁰ Thomaz afirma que, de acordo com os relatos de Guilherme de Melo e de Eduardo Pitta, “a quase totalidade de homens que gostavam de homens e mulheres que gostavam de mulheres deixam Moçambique. Uns poucos aderem a revolução da mesma forma que entram no armário” (2019, p.82). Mas o autor não menciona alguns jovens rapazes que ficaram e que, em vez de entrarem no armário, fundaram décadas mais tarde o movimento LGBT em Moçambique.

Para tanto, preciso antes brevemente definir conceitualmente o que estou chamando de “proto-movimento homossexual” (que vimos ocorrer na década de 1960, formada apenas por homens na então Lourenço Marques) e o que estou chamando propriamente de “movimento LGBT” em Moçambique, composto também por mulheres. Apesar do cientista político Charles Tilly (2010) ter uma perspectiva um tanto normativa sobre como se configuraria o que ele chama de “movimento social”, a distinção historicamente informada que ele faz desta com outras formas de atuação política – como a sindicalização e as organizações partidárias – parece aqui produtiva²⁰¹. Destaco particularmente sua ideia sobre a interação de três antigos elementos que, reorganizados, constituíram uma nova forma de fazer política no Ocidente, surgida na segunda metade do século XVIII: a interação entre “campanha”, “repertório” e “representações públicas de valor, unidade, números e comprometimento referentes à causa”. (2010, p.136-7). Assim, as *parties gays* privadas da década de 1960 em Lourenço Marques, ainda que tivessem instituído o corpo e a sexualidade como lócus de alguma reivindicação política e que tivessem algum tipo de organização microsocial por uma causa minimamente comum, ainda não possuía algo como uma “campanha”, um “repertório” ou “representações públicas de valor, unidade, números e comprometimento referentes à causa”.

Por “campanha”, Tilly (2010, p.136) entendia “um esforço público sustentado de elaboração de reivindicações coletivas direcionadas a determinadas autoridades”. Por “autoridades”, este autor não quer dizer apenas aquelas governamentais, mas também os “donos de propriedades, funcionários religiosos, e outros cujas ações (ou omissões) afetam significativamente o bem-estar de muitas pessoas” (2010, p.137). Tilly compreende ainda o “repertório” como um conjunto de distintas atividades, tais como a “criação de associações e coalizões para finalidades específicas, reuniões públicas, desfiles solenes, vigílias, comícios, demonstrações, iniciativas reivindicatórias, declarações para e nos meios de comunicação de massa, e panfletagem” (2010, p.136-7). Por fim, por “representações públicas de valor, unidade, números e comprometimento referentes à causa”, Tilly lista os significados:

valor: comportamento sóbrio; roupas asseadas; presença de clérigos, dignatários e mães com crianças;

²⁰¹ Entre outras razões, porque Tilly (2010) está lidando com um fenômeno político originalmente ocidental, o que coincide com a formação social e política da elite gay lourenço-marquina, majoritariamente branca e europeia.

unidade: emblemas, faixas, bandeiras ou vestimentas combinadas; marchas em formações organizadas; canções e cantos;
números: contagem de participantes; número de assinaturas em petições; quantidade de mensagens dos partidários; capacidade de encher as ruas;
comprometimento: enfrentamento do mau tempo; participação visível de idosos e portadores de deficiências; resistência à repressão; sacrifícios, subscricções e/ou atos de benemerência ostensivos. (Tilly, 2010, p.138, grifos do autor)

Alguns desses elementos, como veremos, só irão aparecer claramente no fim na virada da década de 1990 para os anos 2000, razão pela qual preferi classificar as tais *parties* da década de 1960 como “proto-movimento” e deixar desde já clara a ruptura histórica entre as *parties* e o que irá ocorrer no período pós-colonial.

Assim, o objetivo deste capítulo é demonstrar uma genealogia (não necessariamente linear) do movimento LGBT moçambicano, que, do ponto de vista discursivo, buscará apenas mais recentemente suas origens no período colonial, mas que efetivamente ganhará existência na confecção de um jornal clandestino, e culminará na institucionalização de uma organização local de nome LAMBDA em 2006. Veremos então como esta organização irá hegemonizar a luta LGBT no país, assim como demonstrar algumas de suas mais importantes frentes de atuação; e como ela pretende “institucionalizar” (Mary Douglas, 2007) a homossexualidade em Moçambique.

Os *prides* de Joanesburgo e as *parties* em Maputo

Interessado em saber as origens do movimento LGBT em Moçambique, pensei tê-las encontrado implícitas nas páginas dos jornais que, como vimos no capítulo anterior, desde a década de 1980 noticia um grande volume de matérias, de forma neutra ou positivada, sobre causas gays pelo mundo. Ao descobrir, através dos jornalistas diretamente envolvidos nesses jornais, que não havia naquela época uma militância ou uma agenda consciente para o tema, recorri ao radialista moçambicano, gay e, para os padrões raciais locais, branco, Miguel de Brito, reconhecido por alguns como um dos pioneiros vivos desse movimento. Em entrevista generosamente concedida a mim em uma cafeteria de estilo francês da zona nobre da cidade, ele me explicou o contexto político e social no qual o movimento gay teria surgido em Maputo na virada do século, e no qual a vida gay da vizinha Joanesburgo, na África do Sul, teve um papel fundamental.

Miguel diz que um movimento gay em Moçambique se iniciou após o fim da guerra civil no país e coincidiu com a abertura democrática na África do Sul, que por sua vez acabava de pôr fim ao regime do apartheid e se tornava o primeiro país do mundo a incluir direitos LGBT em sua constituição. A razão era a proximidade física, econômica e histórica entre a capital moçambicana e a cidade de Joanesburgo, no país vizinho, que fazia com houvesse uma enorme circulação de viajantes de ambos os países e entre eles. Segundo Miguel, diferente de Maputo, Joanesburgo já teria na década de 1990 uma “cena gay muuuuito forte”, com um circuito de discotecas, cafés e bares especializados no público LGBT. Assim, ele me conta que – como faziam já há alguns anos – diversos gays moçambicanos foram à Joanesburgo em 1999 para a *pride* de comemoração dos 30 anos da Revolta de Stonewall. Seria a partir dessa experiência que a ideia de dar início a um movimento gay em Moçambique ganhou concretude.

- [...] Mas também coincidiu com o aparecimento dos primeiros gay *prides* sul-africanos. Nós começamos a ir. Sabia quando é que havia. [...] Participávamos no desfile etc. Alguns até levavam bandeira de Moçambique. [...] Então, em [19]99 foi portanto, 30 anos de aniversário de Stonewall, né? Houve grandes celebrações na África do Sul. As grandes organizações internacionais gays resolveram ir celebrar os 30 anos de Stonewall em Joanesburgo. Associando ao *gay pride* da África do Sul. Então, fomos muitos. E o [meu professor] Luis Perdiz foi pela primeira vez. Pra mim já era a segunda ou a terceira vez. [...] Então ele ficou extremamente emocionado com aquilo. Milhares e milhares de pessoas. Polícias fardados a marchar. E ele chorava... Então um pouco tudo isto. Quando voltamos, motivou a conversa “O que se pode fazer um pouco mais aqui em Moçambique?”. O que havia aqui, o que acontecia: Muitos desses moçambicanos se encontravam em Joanesburgo. Quando voltavam tentaram criar um pouco de vida social gay aqui em Moçambique. Muito privada, era nível de fazer festas ou em casa de pessoas ou se alugavam sítios privados e se faziam festas lá. Então começou a crescer também um pouco esta coisa da comunidade. De pessoas que se encontravam, [?]. Mas era tudo muito à volta da festa, do sexo, não era nada político, nada militante, nada ativista²⁰². Mas foi nessa altura que se conseguiu. Sabe “Por que... Por que não fazer mais de nível de como socialização, direitos etc.?” Então surgiu a ideia de fazer “As Cores do Amor”.

(Entrevista com Miguel de Brito, Maputo, 07/09/2018)

O primeiro movimento ativista pela causa gay se institucionalizaria, não por acaso, a partir de uma publicação, denominada “As Cores do Amor”, escrita e publicada por esses homossexuais moçambicanos da segunda geração, que eram, mais ou menos, herdeiros de uma elite de outrora. Mas antes de avançarmos para a análise deste jornal, que será esmiuçado na próxima seção, é importante demonstrar com mais detalhes as

²⁰² A título de comparação, na Indonésia, Boellstorff também aponta para o fato de que na década de 1990, as organizações gays daquele país não buscavam visibilidade, mas estavam mais interessadas em promover eventos sociais.

origens das tais festas em Maputo, quem as frequentava e como era a vida social dos gays na capital do país nessa virada do século XX para o XXI. Principalmente se quisermos compreender os vetores modernos do difundido mito de que a homossexualidade é algo dos estrangeiros, da cidade e, no limite, dos brancos.

Quando conversamos sobre essas festas, Miguel mencionara uma tentativa de abrirem uma discoteca gay em Maputo, a “Pirâmide” que, no entanto, não foi para frente, por ter se demonstrado economicamente inviável. A certa altura, eles avaliaram que um lugar marcadamente gay afugentaria possíveis frequentadores gays discretos, que eram a maioria²⁰³. Quem encabeçaria tal tentativa era Luis Perdiz, um gay português e branco, erradicado em Maputo e que havia sido professor de Miguel no secundário.

- E o Luis era sócio de uma coisa que ainda existe que é o Clube Hípico, Centro Hípico. [...] ele então era membro da direção do Centro Hípico e conseguia que os sábados à noite, uma vez por mês, nos dessem espaço para fazermos festa. Festas de 300, 400 pessoas...

- E o ambiente era aberto?

- Sim. Era completamente aberto. Coitado dos cavalos, o que que eles assistiam (risos) nos estábulos, mas pronto.

- Isso década de [19]90?

- E mesmo ainda... finais de [19]90 e princípios de 2000 já. Porque uma das coisas que mais tenho na memória era uma discussão se seria ou não seria a altura de tentar criar uma discoteca gay. Um pouco à semelhança do que a gente via em Joanesburgo. Cheia. Tentou-se, mas nunca se conseguiu.

- Mas chegou-se a abrir e não deu certo ou...

- Não, não... Chegou-se a identificar um espaço, se discutiu, mas depois acabaram por desistir de criar um espaço, porque se achou que pra funcionar regularmente, do ponto de vista do negócio, provavelmente não teria como sobreviver. E as pessoas teriam relutância em ir um sítio publicamente identificado como tal. Discutiu-se muito se seria aqui na cidade, se seria... Agora, então, se preferiu continuar com esta coisa das festas, que era muito mais... seguro para as pessoas.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

As festas então continuaram acontecendo no Centro Hípico da capital²⁰⁴, organizadas por um grupo de amigos gays de gerações distintas, no qual Miguel era um

²⁰³ Mais à frente, retomaremos esse debate sobre o silêncio na geração que institucionaliza o movimento LGBT em Moçambique.

²⁰⁴ No entanto, outras festas gays já vinham acontecendo desde pelo menos a década de 1960 em Moçambique, como vimos no primeiro capítulo. Eduardo Pitta, na oportunidade da inauguração da ponte que atualmente liga o centro de Maputo à Katembe, do outro lado da baía, relembra em uma postagem em sua página no Facebook de outras festas gays que haviam desde os anos 1960 em Katembe: “A praia da Katembe não valia nada, mas havia restaurantes de marisco, uma escola de remo e vela, residências de férias de talvez vinte famílias, e festas gay aos sábados à noite, como as que eram organizadas por Gerry Wilmot, o director da secção de língua inglesa do Rádio Clube de Moçambique. Festas lendárias. Toda a noite, dois gasolinas privados asseguravam, a partir do cais da Praça 7 de Março, a ligação entre as duas margens. Fui habituê a partir de 1967... A actual ponte fica no outro extremo da Katembe.” (Eduardo Pitta, Facebook, 12 de novembro de 2018).

dos mais jovens. Segundo Miguel, o público da festa era “misturado”, havia moçambicanos brancos, em geral mais velhos, moçambicanos negros, mas no geral um público predominantemente masculino. Ele mesmo disse que na época desconhecia quem eram as lésbicas moçambicanas. Em certo momento, Miguel afirma que mais de 80% do público era composto por pessoas da periferia de Maputo e que sempre fora assim:

- [...] E sempre foi assim na nossa comunidade. Então tinhas os, vamos dizer assim, os gays com dinheiro, com uma boa vida, com carro, casa etc. Depois tinhas os outros todos que... era o único espaço que eles tinham pra se divertir um bocado etc. Mas sempre foi uma... nesse ponto de vista, uma comunidade, em termos econômicos, muito mais desfavorecida do que favorecida. Em termos sociais, muito mais negra que outra coisa qualquer. Sempre, sempre foi assim. (Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Uma das razões para o dito alto contingente de população negra e periférica nas festas – no geral mais pauperizada pela estrutura econômica remanescente do período colonial racista, agravado pelo neoliberalismo da década de 1990 – era a não cobrança de bilhetes para a entrada. Algo que Miguel revela ter sido discutido à época entre os organizadores, que acabaram optando por não cobrar. Assim, é somente no pós-independência que os negros adentrariam a cultura gay maputense gestada desde o início da década de 1960²⁰⁵. Mas se os negros eram um grande contingente de participantes das festas, sua organização ainda ficava a cargo de uma minoria composta majoritariamente por homens brancos. Além dos moçambicanos propriamente, Miguel conta que com frequência apareciam nas festas diplomatas gays estrangeiros em missão em Moçambique. E sugeriu que a certa altura havia tantos, que suspeitava que circulasse entre os diplomatas a ideia de que Maputo era um lugar “relaxado” para viver a homossexualidade:

- Ah, e depois havia uma pequena... sempre houve uma pequena comunidade de expatriados. Ingleses, franceses, americanos, depende de quem aparecia a trabalhar em Moçambique. Chegamos a ter alguns embaixadores (risos). O primeiro a dar a cara foi o embaixador americano. [Em 19]99. Depois tivemos o embaixador francês, depois o embaixador espanhol, depois o embaixador holandês... E é engraçado porque acho que nos círculos diplomáticos a palavra passava um bocado de que Maputo era um sítio relativamente relaxado, então... Houve uma altura que começou a ser estranho a quantidade de diplomatas [gays] que vinham pra Maputo.

²⁰⁵ Hoje, o próprio Paulino, um homossexual negro sexagenário, que conhecemos no primeiro capítulo é o anfitrião de convívios gays, majoritariamente negros, que acontecem atualmente em sua casa na periferia da cidade de Maputo. Um amigo seu, habitué desses encontros, diz a respeito deles: “Cheguei lá e apanhei o padre João da paróquia não sei o quê, da catedral... Não sei o quê... Porque vão muitas figuras. Vão muitas figuras... Então, pessoas adultas. Cinquenta [anos] pra cima. São jornalistas, da rádio, são não sei o quê... Porque ele é da [Livraria X]. O próprio dono da [Livraria X] é! Parece que todos que trabalham ali são” (Entrevista com Paula, Maputo, 30/04/2018).

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Para além de observar a insistente narrativa sobre a “tolerância” para as questões LGBT em Moçambique, tal trecho demonstra um outro dado importante que pode nos ajudar a compreender a percepção do senso comum, ainda atual no país, de que a homossexualidade é exógena. Tanto os organizadores das tais festas quanto os europeus que as frequentavam eram, na maioria, brancos. E, de certa forma, importaram os símbolos e modelos da já fervente cultura gay sul-africana e do norte do planeta para a realidade moçambicana. No meu ponto de vista, essa influência não só estrangeira e localmente branca na origem da organização das festas e da comunidade LGBT moçambicana teve o impacto de estabelecer, de alguma forma não intencional, uma marca externa e branca à homossexualidade, ao que é ser homossexual e, principalmente, como se organizar politicamente, no contexto do neoliberalismo e das sociedades civis ocidentais dos anos 1990²⁰⁶.

Em outra parte da conversa, quando Miguel conta suas primeiras referências de infância do que era ser gay em Maputo, ele revela de forma ainda mais explícita como a cultura gay, tal qual a conhecemos moderna e globalmente, fora preconizada em Moçambique, ainda no final do período colonial, por homens brancos:

- Por volta dos meus quatorze, quinze anos. Depois, exatamente porque tivemos esse professor nessa altura da vida, ele próprio ou amigos dele... As primeiras festas são desse tempo. Digamos, segunda metade dos anos 70. Então a gente ia descobrir que, afinal, este aqui é o mundo... Que não existe sozinho. Mas também todos bastante mais velhos, muito brancos, muito estrangeiras. Quase todas elas 79, 80, 81... Franceses, ingleses, portugueses, italianos... Toda a mistura que, prontos, [?] e foi um pouco assim minhas referências, como digo, a primeira referência aberta que eu tive foi o Luis Perdiz, que professor de inglês, que era abertamente gay, não escondia.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Danilo, que é negro e de uma geração posterior a de Miguel, revela o mesmo sobre os marcadores de classe desses percussores gays de Maputo:

- E voltei pra Maputo. Porém eu já frequentava meios onde a questão da homossexualidade era bastante aberta, bastante discutida, sempre numa perspectiva de que era possível as pessoas poderem expressar e viver abertamente.
- E que meio era esse?
- Ah, o meio dos amigos. Maioria dos amigos formados por homens gays, muito mais jovens, quer dizer, muito mais velhos que eu! Muito mais velhos! (risos) Que eram muito mais experienciados e...

²⁰⁶ Não à toa, como veremos no próximo tópico, o jornal que surgirá escrito por esses mesmos homens brancos moçambicanos buscará “africanizar” a homossexualidade, pretendendo enegrecê-la.

- Moçambicanos?

- Moçambicanos! Do meio acadêmico, alguns já formados. Pessoas de certo renome no país. A discussão sempre foi... Vivíamos, quer dizer, experimentávamos a vida abertamente gay. Em meios bem isolados, mas também quando a gente saía em conjunto, viagens de amigos para o exterior, começamos... eu comecei a questionar porquê que não poderíamos viver assim.

(Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018)

Por todas essas razões – que vão desde o relativo silêncio histórico em relação às práticas homoeróticas dos negros no território colonial da África austral portuguesa, passando pela mídia impressa moçambicana que deu ênfase à homossexualidade como algo que aconteceria externamente, até a instalação de uma moderna cultura gay em Maputo encabeçada por moçambicanos e estrangeiros em sua maioria brancos – é possível compreender a percepção corrente da população moçambicana mais ampla – especialmente da maioria heterossexual e negra – de que a homossexualidade, ou a identidade homossexual é algo “recente”, “novo”, “de fora”, “da cidade”, “do estrangeiro”, “do ocidente” e “dos brancos”, como é possível ver em etnografias e em vários depoimentos por mim coletados.

Para demonstrar a atualidade do “problema” da exogenia da homossexualidade em África, cito a resposta de Danilo quando perguntado em uma entrevista para Boaventura Monjane, do site “Alternactiva”, qual resposta ele teria “à opinião segundo a qual o lgbtismo, a agenda das vossas lutas, não é necessariamente uma identidade, uma cultura africana, uma imposição, uma importação de valores ocidentais”:

- Bem, talvez seja por um desconhecimento crasso (risos) daquilo que a gente advoga. Eu acho que não são valores africanos – quando nós falamos, por exemplo, de inclusão – não é um valor europeu; quando nós falamos de respeito pela dignidade humana, não é um valor europeu, é um valor universal; quando nós falamos de não-violência, não é um valor europeu, é um valor universal; quando nós falamos de justiça social, há porções que são discriminadas, não é um valor europeu, é um valor universal. As siglas – assim como a língua em que estamos nós dois aqui a comunicar – foram-nos trazidas. As definições foram-nos trazidas, sei lá, do eurocentrismo, ou do ocidentalismo. Mas os valores que são passados através delas são valores universais. A homossexualidade sempre existiu no continente africano. Embora não tenha “homossexualidade”, pode ter um outro nome. Mas é uma questão universal. Não se pode dizer que o respeito pela dignidade humana seja uma coisa externa. Todo homem quer ter direito à dignidade, independente da sua cor de pele, da sua origem, da sua filiação política, quer ter felicidade. Felicidade é respeito e [esses] são valores universais.

(Entrevista de Danilo Silva ao Alternactiva, publicada em 17 de fevereiro de 2019, e acessada pelo endereço: <http://alternactiva.co.mz/2019/02/17/a-luta-pela-cidadania-e-pelos-direitos-das-minorias-sexuais-em-mocambique-danilo-da-silva-lambda/>)

Assim, a resposta de Danilo se junta a de diversos ativistas africanos, que ainda que críticos com as imposições das agendas do norte global, permanecem acreditando na lógica dos direitos humanos universais (Dearham, 2013, p.191)²⁰⁷ e, entre eles, o dos LGBT.

Obviamente que o homoerotismo – ou as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo – não era um monopólio dos brancos. Ocorre que uma subjetividade que tem como marca central a sexualidade homoerótica – o sujeito homossexual, tal qual o conhecemos hoje – de fato, parece em grande medida ter sido costurada fora dos contextos negros moçambicanos, pelo menos até o século XX²⁰⁸. Voltaremos a esse argumento no penúltimo capítulo, com um pouco mais de escrutínio e crítica, quando analisarei a terminologia encontrada nas línguas nativas do sul de Moçambique para lidar com sujeitos “gays” e sobre as suas próprias experiências de “descoberta” dentro de um campo semântico local da homossexualidade.

Importa aqui demonstrar que essa geração de homens gays e brancos seria substituída pelos negros e mestiços gays moçambicanos na institucionalização da LAMBDA como porta-voz do movimento LGBT nacional moçambicano. Alguns como Guilherme de Melo, Eduardo Pitta e outros gays brancos que viviam na então Lourenço Marques iriam viver em Portugal, no contexto da revolução de independência, e, por lá, acabariam por influir na construção do movimento LGBT português (Horta, 2016)²⁰⁹. Parte dos gays brancos que ficaram em Moçambique, depois da independência, de certa forma, invisibilizariam suas identidades homossexuais; outros aderiram ao emergente movimento LGBT, mas seriam paulatinamente substituídos nas estruturas de poder não só do governo, como das organizações civis, em um claro movimento de enegrecimento mais amplo do poder naquele país independente. Antes disso, todavia, essa segunda geração do movimento LGBT moçambicano lançaria a primeira publicação gay do país, chamada “As Cores do Amor”, sobre a qual nos debruçaremos no próximo tópico.

²⁰⁷ Rose, uma das co-fundadoras de uma organização de mulheres lésbicas no Quênia e interlocutora de pesquisa da antropóloga Kaitlin Dearham diz: “Direitos humanos, a palavra em si, é ocidental. Mas... isso significa que não existiram nunca preocupações sobre direitos humanos na África antes do colonialismo? Honestamente, eu não acredito nisso... talvez a palavra usada hoje em dia ou outros aspectos superficiais sejam ocidentais, mas o conceito de direitos humanos, dignidade humana, tratar pessoas com dignidade, senso de justiça, estavam lá.” (Dearham, 2003, p.191).

²⁰⁸ O mesmo parece ter ocorrido em outros lugares fora do Ocidente, ainda que em décadas distintas (Boellstorff, 2005)

²⁰⁹ Sobre uma teoria política da transferência de movimentos sociais entre regimes, ver Tilly (2010, p.151).

“As Cores do Amor”, o jornal “clandestino”



Figura 34 - Fotocópia da primeira edição do jornal "As Cores do amor". Fonte: Acervo pessoal do autor

“As Cores do Amor” é uma publicação amadora elaborada, produzida e distribuída pelo o que estou chamando de segunda geração do movimento gay moçambicano, que tivemos notícia no tópico anterior. De acordo com o mesmo jornalista Miguel de Brito, a publicação surgiria no ano 2000, no contexto ainda das aberturas democráticas dos países da África Austral²¹⁰; da conquista de direitos civis de homossexuais pelo mundo e da “popularização”²¹¹ das novas tecnologias de comunicação, que permitiriam recursos de comunicação de massa a cidadãos comuns.

Como vimos no tópico anterior, ao regressar dos *gay prides* na vizinha Joanesburgo, alguns homossexuais moçambicanos pretenderam formar uma comunidade em Maputo. Nessa comunidade, surgiu a ideia de elaborar um jornal que não só

²¹⁰ Um dos argumentos de Tilly (2010, p.150) é de que a democratização seria uma das promotoras da formação de movimentos sociais.

²¹¹ Coloco a palavra entre aspas para indicar que a dita “popularização” da tecnologia mencionada, como os microcomputadores, fax e fotocopadoras, assim como o acesso à internet não atinge a todos, tampouco à grande massa, mas já começa a circular com certa facilidade na classe média urbana maputense.

congregasse ainda mais gente para a comunidade, como fizesse informar a gays, lésbicas, bissexuais²¹² e demais cidadãos sobre uma série de questões que diziam respeito a essas novas subjetividades e essa nova organização política que, com o jornal, de alguma forma se consolidaria. Os objetivos, de acordo com Miguel, eram os de fazer “avançar a [sua] sociedade”:

- Eu penso que começou um pouco com esta coisa do jornal. Começou com dois objetivos: teorizar um pouco, uma era dar informação pra comunidade, “somos muitos e há muitas coisas que temos que prestar a atenção”. Se for veres, falávamos de direitos, de conceitos, falávamos de HIV, falávamos de muita coisa, mas também falávamos de diversão. Então a comunidade começou assim. Começou pela diversão, pelas festas etc. Era um pouco lúdica, não política, né? Mas também havia um certo objetivo, digamos, paralelo. Quer dizer, “epa, vamos lá tentar influenciar o modo de pensar da sociedade mais avançada”.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Antes de avançarmos para a análise do conteúdo mesmo das quatro primeiras edições que me foram gentilmente cedidas por Miguel, deixo-o contar mais um pouco sobre as origens desta publicação, que coincidiria com a “popularização” das tecnologias do fax e da internet:

- Uma das coisas que aconteceu muito nessa época foi o aparecimento dos jornais por fax. [...] Sim, porque já tinha já alguém que tinha uma redação, talvez em casa, faziam um jornal e a distribuição praticamente não era impressa. As pessoas assinavam e se distribuía ou por telefax... pros escritórios ou por e-mail. Portanto eram jornais eletrônicos. Então foi um pouco nessa onda que surgiu a ideia “Por que que a gente não faz uma coisa que é de muito baixo custo e que podemos... primeiro, distribuir por e-mail e por fax? Aqueles que tiverem interessados... depois cada um pode imprimir e copiar e distribuir. Só um pouco, digamos, mais tarde é que surgiu a ideia de fazer para imprimir uma forma rudimentar e distribuir. Mas a primeira ideia foi... “vamos copiar esse modelo, que é um modelo de baixo custo, fácil, né? Depois vamos [?] E tentar chegar às pessoas de uma forma muito fácil...” Não havia ainda os facebooks e as internets assim, mas... já havia os e-mails etc. Então essa foi uma parte do contexto que apareceu. (Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Fica claro então que a opção pelo fax e e-mail se deu pela facilidade com que se poderia não só produzir o jornal, como distribuí-lo. Além disso, o formato de periódico era familiar àqueles percursos do movimento, alguns já jornalistas de profissão como Miguel, e outros professores, empresários, enfim, pertencentes a uma elite letrada, leitora de jornais. No entanto, a opção por esse modelo levanta uma questão: quem tinha acesso a fax, computador e internet na Maputo da virada do século? Uma insignificante minoria,

²¹² A sigla “LGBT” ainda não era corrente nesse período, assim como a questão trans – como se pode ver no cabeçalho da própria publicação.

supus. Para demonstrar o caráter democrático da nova organização que se formava, Miguel então me responde que logo eles resolveram criar uma cultura de impressão e distribuição dos jornais, para expandir seu alcance:

- Por que desse formato de jornal? Você já mais ou menos adiantou que tinha a ver com essa facilidade da tecnologia do fax, primeiro... Mas essa tecnologia do fax... Quem tinha fax? Quem era essa comunidade que tinha fax?

- Então, o que nós fizemos... No princípio, nós começamos a distribuir por e-mail e por fax. E depois as pessoas que tinham, podiam imprimir, fazer cópias e entregar aos amigos... Era um pouco criar esse espírito também de fazer um pouco de distribuição, um pouco *underground* (risos). Mas depois pensamos “não, vamos lá tentar um método...” Então começaram-se a fazer... O Luís, nessa altura, ainda era professor, mas ele também era [?], tinha uma loja de óculos, ele era oftalmologista. Então ele se oferecia para fazer as fotocópias. Ele era amigo do representante da máquina xerox...

- Tinha essa facilidade...

- Fazia fotocópias, então encontramos três ou quatro pontos na cidade, livrarias etc., onde deixava-se em cima de balcão. E quem quisesse, era só ir lá buscar.

- Era nas bancas de jornal?

- Sim. Tanto, como tens aqui a Nabuco, livraria, desde tempos havia uma aqui, havia uma no Hotel Rovuma, na própria loja do Luis.

- E era uma distribuição gratuita, para as pessoas só pegarem...

- Sim. Em cima do balcão... Então, começamos inicialmente por, penso que, 500 cópias, e já no fim íamos às 1500 cópias. E ao fim de quatro dias, não existia nenhuma... [...] Ah, e prontos, nunca acompanhei muito bem quem eram as pessoas que iam buscar, como é que faziam, mas é isso. É engraçado, podes falar com o Danilo, ele vai te dizer, que ele era miúdo, entrava na livraria, pegava uma revista, metia aquilo por baixo, e prontos. E ia ver as coisas. Depois entregava aos amigos etc. Então foi um pouco assim que a coisa foi funcionando.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

De maneira engenhosa, o movimento conseguiu se fazer ouvir por diversas pessoas, homo e heterossexuais, e ser inclusive destaque em matérias de jornais tradicionais. De qualquer forma, distribuindo via internet ou nas prateleiras de lojas e bancas, fiquei interessado em saber quem era o público leitor. Miguel então demonstra os tipos sociais que liam os jornais, enfatizando aqueles que não podiam ou não tinham coragem de “dar a cara”, ou seja, que não assumiam publicamente uma identidade homossexual:

- Mas quem vocês imaginavam que era esse público leitor?

- Olha, maputense primeiramente. Mas era muito a nível... Ou as pessoas que apareciam nas festas, e outras pessoas que não tenham coragem pra dar a cara. Depois também tínhamos aberto um... como se diz... correio. As pessoas podiam mandar cartas... Muita gente escrevia com pseudônimo, só com as iniciais. Muitos deles diziam: “Olha, eu sou completamente no armário, só leio, não apareço nas festas nem nada. Mas to muito feliz...” Então, quer dizer, também era tentar chegar a essas pessoas que não se expunham nem sequer nas festas fechadas. Mas que a gente sabia que existia. Quase

todos nós viemos [desse armário]. (risos) Provavelmente tal como nós, senti a necessidade de alguma informação, de algum sentido mesmo que fosse virtual naquela altura ao conceito de comunidade, né? Que existia comunidade...

- Então [...] vocês tinham um certo feedback por causa dessas correspondências que vocês recebiam...

- Sim, sim. As pessoas que a gente conhecia pessoalmente, que diziam: “Olha, passamos a gostar, continuem etc. etc.” Infelizmente por falta de... Quem escrevia praticamente quase tudo, quem copilava algumas coisas (eram coisas que se tiravam da internet etc.) era eu. E eu não tinha muito tempo para escrever. Por motivos profissionais eu deixei de ter tempo para estar a fazer isso. Depois acabei por parar.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Gostaria de enfatizar, contudo, que a opção pela forma escrita no registro e divulgação das ideias que se tem e se pretendem compartilhadas condiz com o processo de modernização que movimentos sociais de direitos humanos, como o LGBT, costumam fazer parte e agenciar. Mas também condiz com o processo de institucionalização na escrita pela qual a “homossexualidade”, enquanto categoria, vinha sendo domesticada desde, pelo menos, os processos policiais de 1940, como vimos no primeiro e segundo capítulos desta tese. É na escrita, e particularmente no português – para muitos moçambicanos, inclusive da capital, uma língua ainda estrangeira, dos brancos²¹³ – que a homossexualidade será objeto de definição conceitual, de debate e de padronização. Ou seja, a homossexualidade será por lá “institucionalizada” nos termos de Mary Douglas (2007)²¹⁴.

Se agora – diferente das notícias dos jornais tradicionais – eram os homossexuais eles mesmos que produziam e falavam diretamente com os leitores sobre as suas questões, parte do mundo “homossexual” permanecia no registro da palavra escrita em português, permanecia ainda como categoria negociada e, no limite, controlada por uma elite letrada, que decide – ou pretende decidir – seu destino. Nesse sentido, investiguemos o que diziam as quatro primeiras edições do jornal, que tinha como subtítulo “A voz da comunidade gay, lésbica e bissexual” de Moçambique.

O primeiro número, de 20 de Julho de 2000, possui duas páginas, cada qual com duas colunas, e nelas 6 textos inaugurais: 1) um editorial de apresentação do jornal; 2) um texto alertando para os riscos e responsabilidades sobre HIV/AIDS na comunidade;

²¹³ Em uma etnografia realizada em um bairro da capital moçambicana na década de 1990, Loforte encontra 32% de pessoas que julga “sem um conhecimento profundo da língua portuguesa” (2000, p.133).

²¹⁴ Algo semelhante produziu o “Lampião da Esquina” publicação voltada às questões homossexuais, análoga tanto pelo conteúdo quanto pelo pionerismo no Brasil, que produziu novas subjetividades e um campo de reivindicação política (Quinalha, 2018, p.37).

3) um de conclamação para a parada gay de Joanesburgo naquele mesmo ano; 4) o obituário de uma liderança do movimento de soropositivos de Moçambique; 5) um excerto de uma fala pró-homossexualidade de Mandela, adjetivada de “sabedoria do mais velho”; e, por último, 5) sugestões de sites da internet para a comunidade LGBT africana.

Já nas primeiras páginas do Editorial, é possível perceber como os auto identificados homossexuais, e agora organizados, se apresentaram à sociedade moçambicana àquela época. Falando para si mesmos, seus objetivos eram o de “educar e informar a nossa comunidade sobre assuntos e acontecimentos que nos afectam”; falando para o exterior da comunidade, objetivavam:

educar e informar o público em geral sobre o que nós somos, pensamos e fazemos e como vivemos e, acima de tudo, contribuir para quebrar as barreiras do preconceito e promover o conhecimento, a compreensão, a tolerância, o respeito e a convivência dentro da comunidade e entre a comunidade e o resto da sociedade moçambicana

Assim, estávamos em pleno processo de “institucionalização” (Douglas, 2007) da homossexualidade. Como já analisei em outro caso (Miguel, 2014, p.102) para Mary Douglas, institucionalizar demanda naturalizar certa categoria e “a naturalização diz respeito ao processo de legitimação e enraizamento cognitivo de uma instituição, a partir da sua analogia com o mundo não humano, portanto irreduzível e supostamente inscrito na ordem do inquestionável na ontologia naturalista moderna”. Assim, a “homossexualidade” para se institucionalizar no caso presente é dita existir “não por opção, mas por natureza” (As Cores do Amor, 20/07/2000, p.1), ressaltando que alguns entre eles “escolheram manifestar essa orientação sexual através de uma opção de vida que em nada difere da de todos os outros membros da sociedade” e explicam: “que é amar, viver esse amor livremente, ser feliz e, em muitos casos, constituir família estável, carinhosa e saudável”. No mesmo parágrafo ainda é defendido o direito à privacidade dos espaços pessoais, como “adultos conscientes e responsáveis”²¹⁵. Novamente aciona-se a defesa de que a homossexualidade pode ser vivida como um estilo de vida “saudável”, apontando para o direito à igualdade com os demais “concidadãos”.

²¹⁵ Junod afirma que as relações sexuais entre os tsonga não eram, pelo menos na virada do século XIX para o XX, uma questão individual, mas ligadas à vida coletiva. Daí, segundo ele, a razão de tantos tabus sexuais referentes aos acontecimentos da vida coletiva (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.170). Conscientemente ou não, o que o movimento LGBT está instituindo ou colaborando para instituir é o projeto moderno de individuação da sociedade, objetivando com isso maior autonomia dos sujeitos e de suas sexualidades perante seus grupos sociais.

Uma vez que a “homossexualidade” é alocada no âmbito da natureza, ela deixa de ser “opção” e teoricamente não é mais passível de ser moralmente contestada. E este movimento é uma atualização da categoria, é mais uma tentativa de domesticação da mesma, que segue os passos deixados por “A Sombra dos Dias” (1981). Além disso, destaco a recorrência de duas outras categorias neste texto: “saudável” e “concidadãos”. A ênfase na categoria “saudável” poderia ser explicada por duas vias: 1) uma resposta à visão local da homossexualidade como doença espiritual (como veremos no próximo capítulo); e 2) como uma resposta mais conservadora, temerária da epidemia de HIV/AIDS e, por isso, pró-uniões estáveis, típica dos anos 2000. Agenda esta que se opunha às pautas da geração anterior do movimento LGBT (e mesmo de movimentos sociais contemporâneos) que apregoava a liberdade sexual (Green; Trindade, 2005, p.134), inclusive negando muitas vezes o uso de preservativos.

Já a ênfase na categoria “concidadãos” parece apontar para uma frequente preocupação, em muitos movimentos LGBT nos novos Estados africanos, de que a subjetividade gay e o movimento LGBT não pretendem criar um antagonismo com a sociedade mais ampla, nem dela rebelar-se²¹⁶. Em outras palavras, nas emergentes nações africanas, a ênfase na defesa da nação parece ainda prevalecer – pelo menos no discurso – aos perigos socialmente compartilhados da fragmentação social e da guerra. Especialmente relevante em Moçambique, onde o “homem novo” foi uma retórica e uma ação governamental violenta de integração nacional, contra os mais diversos e eventuais segmentarismos de cor, de etnia, de gênero (e por que não de orientação sexual?). Além do que, o fim da guerra civil não tinha completado ainda uma década e o risco de dissolução nacional ainda assustava. Daí a importância de fechar o texto com a ideia de que, apesar das diferenças, “acima de tudo somos Moçambicanos!”:

Moçambique é uma nação de muitas cores, um povo de muitos ritmos, um país de muitas riquezas. Nós somos partes dessa diversidade e dessa riqueza. Habitamos todas as classes sociais, transportamos todas as pigmentações, existimos em todos os cantos, produzimos em todos os campos, vivemos todas as idades. Somos pais, filhos, irmãos, tios, cunhados, afilhados, colegas... Mas somos sobretudo cidadãos íntegros e integrais deste país pelo qual, com muito orgulho, já vertemos sangue, suor e lágrimas. Como cidadãos pedimos apenas que nos respeitem os direitos e nos deem a liberdade que

²¹⁶ Isso também ficou bastante claro em minha experiência anterior de pesquisa, quando militantes LGBT de Cabo Verde enfatizavam a questão, apontando que seu trabalho não se limitava ao público LGBT, mas que pretendia defender todas as minorias e demais pessoas necessitadas do país (Miguel, 2014). Na coletânea *Queer African Reader* (2013) é possível ver uma série de textos que vão na mesma direção.

alimentam a alegria que nos vai na alma ao dizermos: acima de tudo somos Moçambicanos! (As Cores do Amor, 20/07/2000, p.1)

Além de nacionalizar o movimento a partir de Maputo, de certa forma, essa primeira edição dá o tom que seguirá nas demais, de aproximar a homossexualidade do contexto africano ou fazer do continente também um berço legítimo para ela. Seja nos dados que trazem a epidemia de HIV no continente, seja na divulgação da parada gay de Joanesburgo, da fala de respeitadas líderes africanas pró-direitos LGBT seja ainda na divulgação de textos, sites e livros sobre esta temática especificamente no continente africano.

Assim, já no segundo número do jornal, abaixo do novo editorial que felicita a boa receptividade que o primeiro teria tido na comunidade, seria publicado o texto “Ser gay e ser africano”. Trata-se de um artigo traduzido e adaptado “de uma série de textos de pesquisa, com o título ‘*Behind the mask*’ publicados através da internet, por autores como Dumisani M. Dube e N. Janji, com contribuições do Editor das Cores do Amor” (As Cores do Amor, 04/08/2000, p.2). No texto, os autores basicamente defendem que a homossexualidade não é um “comportamento importado do Ocidente”, que haveria diversos indícios dela existir desde muito antes da chegada dos colonizadores. Transcrevo algumas partes importantes do texto, que pretenderam já à época desmistificar a ideia da exogenia das práticas homossexuais em África, em um contexto de crescente perseguição a homossexuais em diversos países do continente, alguns vizinhos a Moçambique:

A conspiração do silêncio dos guardiões dos costumes e da maioria dos antropólogos, missionários e funcionários coloniais sobre as práticas homossexuais nas comunidades africanas não é indicativo da sua inexistência antes do colonialismo ou da sua introdução pelo homem branco. O seu silêncio era a maneira de expressarem o seu desagrado e reprovação por uma prática que ofendia sobretudo a moral cristã, esta sim estranha às tradições e cultura africanas e trazida pelos brancos. Foi sobretudo a cultura cristã ocidental, extremamente conservadora e puritana, que ajudou a implantar em África a aversão pela homossexualidade.

O texto ainda continua, desta vez historicizando a (suposta) maior liberdade que os homossexuais gozariam no Ocidente:

Os que afirmam que a homossexualidade é uma característica da cultura ocidental ignoram a opressão e perseguição que os homossexuais sofreram no Ocidente há até poucos anos atrás – e o preconceito de que ainda hoje são vítimas, em certa medida. Só através de muito esforço e luta e de muita luta é que os gays no Ocidente conseguiram as liberdades de que hoje gozam – e ainda não são suficientes.

Por fim, o texto, baseado em certas premissas evolucionistas de “progresso” e essencializando categorias como “identidade sexual” (como se ela tivesse apenas que ser revelada e não socialmente construída), denuncia um quadro continental de perseguição de pessoas LGBT e conclui diagnosticando a atual situação dos homossexuais africanos:

Os homossexuais africanos, pelas características das sociedades em que vivem, ainda têm pouca consciência de seus direitos como seres humanos e por isso têm medo de revelar a sua identidade sexual e lutar pela sua afirmação. Isto faz de muitos de nós pessoas sós, isoladas e cheias de dúvidas sobre si próprias. São pessoas que precisam de comunicar com outras pessoas sobre seus sentimentos, emoções e desejos, mas sentem imensas dificuldades em fazê-lo. Quando os governos promovem campanhas contra os homossexuais, atentam contra os direitos destes seres humanos e contribuem ainda mais para a existência de tragédias pessoais, criando um ambiente na sociedade que é de perseguição em vez de tolerância e apoio. As sociedades africanas já fizeram muito progresso. Os albinos e os gêmeos já não são mortos à nascença e são aceites como parte da sociedade em geral. Também os gays já começaram a ser aceites por alguns grupos na sociedade. Mas ainda há um longo caminho a percorrer. O primeiro passo deve ser dado a nível das famílias – se uma família aceita a homossexualidade de um dos seus membros e lhe dá todo o apoio moral e carinho para enfrentar o resto da sociedade, já é meio caminho andado.

A questão da conscientização das famílias para a tolerância como “primeiro passo a ser dado” será recorrente para a militância LGBT em Moçambique, como veremos. Mas importa enfatizar como a discussão sobre a exogenia da homossexualidade em África era corrente no início da década, tanto interna como externamente a Moçambique e que o emergente movimento LGBT local se viu compelido a dar uma resposta. A resposta se deu baseada em algumas premissas importantes de serem listadas: 1) a homossexualidade não é exógena, pois universal; 2) a cultura de tolerância não é exclusiva do Ocidente nem a-histórica; 3) de certa forma, o continente africano, por características culturais e históricas, ainda não teria despertado a “consciência” dos LGBT para seus “direitos”.

Por último, ressalto uma insinuação do texto – comum na episteme de muitos militantes LGBT – de que a identidade homossexual precisa ser, de certa maneira, libertada e não propriamente construída, divulgada, espalhada. Instrumentos como o próprio jornal são, a meu ver, um construtor de tal identidade, por forjar a agenda, os debates, os gostos dessa comunidade que ele mesmo pretende juntar (ou, do meu ponto de vista, formar). Aqui fica clara uma das regras que Mary Douglas estabelece para o sucesso de estabilização de uma instituição: ela precisa camuflar seu caráter socialmente construído (Douglas, 2007, p.58). E não há nada de denunciatório em dizer isso – até porque esta tese mesma também está construindo uma ideia de homossexualidade, de

identidade e mesmo de Moçambique. Trata-se apenas de identificar os mecanismos em que tal construção se dá, quem os agencia, com que objetivos e quais são seus efeitos.

Nesse sentido, a institucionalização da “homossexualidade” se dará no jornal “As Cores do Amor” com 1) a divulgação de entretenimentos gays (como a parada gay de Joanesburgo, os *chat rooms online* e o malsucedido bar gay de Maputo); 2) com a sessão “biblioteca” do jornal, que divulga livros de temática LGBT, em sua totalidade voltados à esta questão especificamente em África; 3) filmes sobre a temática LGBT, até então mais produzidos no Ocidente do que no continente africano; 4) com a assunção do HIV/AIDS como um problema também dos homossexuais do continente (algo que, como vimos no capítulo anterior, não fora associado ou, como queira, negligenciado pelos jornais tradicionais locais); 5) com as sessões de “testemunhos” – depoimentos de homossexuais leitores ou não do jornal contando suas próprias experiências de vida.

Um desses leitores seria Danilo Silva, um jovem técnico de construção civil e de informática, negro e gay, que seria atraído para a causa e acabaria por se tornar, nos anos 2000, diretor da LAMBDA, a maior organização LGBT de Moçambique. Ele conta, da sua perspectiva de integrante do que estou chamando de “terceira geração gay” moçambicana, não só como surgiu o movimento LGBT local, mas como ele mesmo fora atraído para tal através do Jornal “As Cores do Amor”:

- [...] tinha um jornal que chamava “Cores do Amor”. Esse jornal era impresso e era distribuído..

- Como?

- Clandestinamente. (risos) Nas livrarias, nas escolas, quer dizer, faculdades. E as pessoas... *Eu fui uma das pessoas que também foi – graças a esse jornal – também comecei a questionar certas coisas.* Não fui eu que comecei o jornal, né, foi uma outra geração. Porque a criação da LAMBDA não é propriamente dita a primeira, o primeiro intento de se fazer uma associação. Surgiu nos anos 80, e depois 90, bem antes do Acordo Geral de Paz²¹⁷, um grupo também formado por homens gays – majoritariamente de classe média alta, mestiços e brancos, com certo poder aquisitivo, que tinham um jornal clandestino que chama “As Cores do Amor”. E que falavam sobre uma perspectiva gay. Eu na altura que voltei pra Maputo também apanhei esse jornal e foi a partir desse momento, que ajudou a criar essa consciência de que é possível viver uma sexualidade aberta.

(Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018, grifo meu)

“Criada a consciência”, seria pelas mãos de Danilo e alguns outros militantes mais jovens, assessorados pela geração anterior mais experiente, que uma organização formal

²¹⁷ Danilo se refere ao Acordo Geral de Paz (1992), que encerrou a guerra civil de 16 anos entre a FRELIMO – o partido que ascendeu ao poder após a guerra de independência – e a RENAMO – grupo que contestava o regime de partido único em Moçambique.

pelos direitos “das minorias sexuais” ganharia então vida em Moçambique. Assim, as palavras escritas n’As Cores do Amor tiveram ressonância, formaram uma terceira geração de ativistas, que se viram convencidos não só da institucionalização da homossexualidade naqueles termos, como da necessidade de se engajar e aprofundar a luta. Mas isso é assunto para o próximo tópico.

A organização do movimento LGBT na LAMBDA

Dos *gay prides* em Joanesburgo para as festas em Maputo; das festas no Centro Hípico e alhures para o jornal “As Cores do Amor”; e desta publicação finalmente para a institucionalização do movimento LGBT em uma organização que veio a se chamar LAMBDA e que hoje é, se não a única a existir sobre esse tema em Moçambique²¹⁸, com certeza a que mais atua e mais tem recursos tanto simbólicos quanto materiais para tal. Esta é a sequência “virtualmente”²¹⁹ linear em que o movimento LGBT se constituiu formalmente em Moçambique desde a segunda metade do século XX. O objetivo deste tópico é demonstrar, a partir de relatos de alguns dos agentes envolvidos diretamente na formação e formalização dessa organização, como a LAMBDA veio a existir, com que objetivos, com que discursos, com que recursos e com quais agentes.

Em seu amplo escritório no segundo andar da casa que sedia a LAMBDA, entrevistei Danilo da Silva, o diretor desta organização. Ao contar sobre a sua trajetória de vida, entre idas e vindas das províncias para capital, ele explica como a suas inquietações sobre sua orientação sexual coincidiram com certo momento de sua vida profissional ligada à tecnologia. Dessa forma, não só o Jornal As Cores do Amor seria fruto do advindo da popularização de certas tecnologias de comunicação, como já apontamos, mas também assim seria com a organização da própria LAMBDA:

- Enquanto eu estava cá em Maputo, quer dizer, nesta perspectiva de mudar de vida, interessei-me pela área de informática. E fui me formando como técnico-médio de informática. [...] Porém, alguém interessou-se pelo meu trabalho e convidou-me para fazer parte de uma empresa de informática, na qual passei a fazer mais trabalhos de gestão e administração. Acho que isso também deu um pouco mais de arcabouço para

²¹⁸ Em campo, tive conhecimento de uma outra organização chamada MuHoGeDi – Associação Mulheres e Homens pelo Género e Diversidade, fundada em 2017 em Maputo e comandada por um ex-funcionário dissidente da LAMBDA. Em 2018, porém, a MuHoGeDi apesar de legalizada, não possuía ainda qualquer rotina burocrática nem geria nenhum projeto específico.

²¹⁹ Uso o termo “virtualmente” porque apesar da coerência cronológica, sabemos que as idas aos *gay prides* de Joanesburgo coincidiram, em algum momento, com o jornal, que por sua vez tem sua história também revivida já no contexto de existência da LAMBDA, ao ser retomada a sua publicação.

poder fazer o que eu faço hoje. [...] E foi estar em Maputo, estar em um meio já vinha, né, da província com aquela coisa de que “não posso voltar pro armário. Eu quero viver minha vida abertamente”, comecei – e por estar também na área de informática – estava muito em contato com o mundo virtual e por gostar também de debater sobre questões relacionadas com a orientação sexual – por acaso um dia apareceu um tema. Primeiro, um dos primeiros sites moçambicanos sobre... que proporcionava fóruns de discussão, sobre vários assuntos. E apareceu alguém da... a falar muito mal acerca dos homossexuais. E eu respondi. E eu respondi e iniciei uma nova discussão sobre um tema com o título muito... Quer dizer, com uma parte introdutória muito chamativa no sentido de “Bom, vamos lá falar. Vamos falar sobre aquilo que é escondido, que todo mundo sabe que que é, mas tem vergonha de falar. Todo mundo condena, mas também faz”. E a discussão começou e, a partir dessa altura, começaram a entrar outras pessoas que nós não tínhamos a conexão, que eu não conhecia, e que também começaram a falar abertamente sobre a questão da homossexualidade. Que era necessário começar a fazer algo, quer dizer, passar duma discussão virtual a algo mais concreto. “Por que que as pessoas não podem se reunir para discutir isso?” [...] Isso foi em 2005... [...] Um ano antes [da formação da LAMBDA] ... 2005. E a partir da... Quer dizer, acho também a LAMBDA surgiu também do advento da tecnologia, né? E por achar que era um momento propício, quer dizer, reuníamos, de vez em quando, só pra discutir questões relacionadas com... como seria esta organização. “Como é que seria isso?” Também um pouco aproveitando um pouco do contexto que o país estava a atravessar. Moçambique estava atravessar um período de democratização acelerado, não é? Tivemos o Acordo Geral de Paz em [19]92, temos uma constituição... A constituição depois de [19]90, yeah, de [19]92 abriu a questão da mobilização comunitária... [...] O associativismo, a liberdade de associação. A constituição de 2004 veio reforçar ainda mais esta questão do associativismo dos movimentos cívicos. E o país vivia isso. Vivia esta... este *boom* do associativismo. Então, pronto, se este é um mecanismo de interação com o Estado, então por que não formalizar, né, para poder reclamar esses... começar a reclamar o espaço, depois começar a demandar os direitos que nós achamos que nos cabia. (Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018)

Mas como já adiantamos no capítulo anterior e como também atesta Chipenembe (2018, p.93), o mito de origem mais comum da LAMBDA foi um seminário sobre direitos humanos voltado especificamente para questões LGBT, organizado em 2006 pela Liga dos Direitos Humanos de Moçambique (LDH), que reuniu pela primeira vez em Maputo diversos moçambicanos – e estrangeiros²²⁰ – interessados no tema²²¹. Danilo, atual diretor da LAMBDA, conta, da sua perspectiva, como se deu esse primeiro contato com a Liga

²²⁰ Cujá presença do antropólogo e ativista baiano Luiz Mott foi bastante importante. Segundo Danilo Silva, “o Mott vem para trazer a experiência da mobilização no Brasil. Para trazer o seu conhecimento com questões relacionadas com a homossexualidade, de género... vem como especialista [...] Para nos ajudar, nós. (risos) Daí por não ter, aquilo que eu estava a te dizer, todo esse historial académico de pesquisa, de conhecimentos científicos sobre o fenómeno, questão da homossexualidade. Não só sobre a questão da homossexualidade, mas também como a questão da violência contra pessoas homossexuais. E fazer esta discussão sobre donde surgiu esta violência. E o Luiz Mott surge por conta também da sua pesquisa em homossexualidades na África lusófona. E foi por aí que nós contactamos o Luiz Mott”.

²²¹ Algo parecido ocorrera no Brasil. Em fevereiro de 1979 houve um debate sobre “minorias” na Universidade de São Paulo, nele congregou-se diversos grupos de homossexuais que acabaram por discutir a possibilidade de um movimento de abrangência nacional (Macrae, 2018, p.43).

e como o seminário fez reunir pessoas LGBT do país inteiro, o que acabaria por dar uma abrangência nacional ao emergente movimento LGBT da capital:

- Entramos em contato com a Liga Moçambicana de Direitos Humanos, que já era uma organização bem estruturada e que abordava a questão dos direitos humanos e começou, por conta de uma das pessoas que trabalha lá naquela altura – o Custódio Duma –, acabava de voltar do Brasil e tinha essa ideia de que “eu vi, eu sei que os LGBT estão muito melhor organizados no Brasil. Percebo as vossas preocupações e vamos todos também nos organizar”. Apesar de ele não ser... nunca, pelo menos abertamente, [?] que seja um homem ou bissexual ou homossexual, mas ele foi uma pessoa também crucial neste processo de mobilização mais estruturado daquilo que são as nossas demandas. [...] Então ele chamou aquele seminário e foi nessa altura que o Dário ouviu o seminário, teve conhecimento sobre o seminário. O Dário, a Carmem Malawene, ouviram esse seminário que o Custódio, que eu, com o apoio da Liga e o Custódio conseguimos montar. Foi um seminário que trouxe pessoas LGBT de algumas partes do país como Manica, Niassa, Nampula, algumas pessoas de Gaza. E foi o primeiro seminário em que se discutiu sobre direitos LGBT. LAMBDA ainda não tinha nascido nessa altura. [...] E esse seminário realizou-se a 13 de outubro, aliás, a 12 e depois prorrogou-se a 13 de outubro de 2006. E foi em 13 de outubro de 2006 que com aquele grupo que tinha vindo das províncias com o grupo que já cá estava, que nós dissemos que “É hoje que a nossa organização...”
(Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018)

Todavia, de acordo com o jornalista Miguel, a LDH não assumiria a temática para si, legando para os próprios LGBT os rumos de seus destinos políticos:

- A ideia toda da LAMBDA praticamente começou com um seminário sobre direitos humanos organizado pela Liga dos Direitos Humanos em 2006. Levaram esse tema para um seminário, um pouco o primeiro, por parte de uma organização nacional formal, mas depois o discurso foi “agora vocês que se organizem, assunto LGBT não é nada conosco”. “Nossa questão é prisioneiros que não têm direitos, abusos da polícia etc. Essa coisa toda. É com vocês!”
(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

A segunda geração de ativismo, portanto, legaria à terceira não só um jornal, mas as experiências de vida e de organização política para a institucionalização e formalização futura de um movimento LGBT em Moçambique. De acordo com Danilo, esta segunda geração foi o embrião do que a LAMBDA é hoje:

- Essas pessoas foram parte embrionária. Bem, bem, bem embrionária daquilo que nós somos hoje. Algumas dessas pessoas foram... não foram propriamente os membros fundadores escritos no papel, mas foram aquelas pessoas que deram o suporte para que a LAMBDA pudesse, nos primeiros anos, ser o que ela é. Hoje... Nos primeiros anos e agora. Foram os primeiro ideólogos que ajudaram a pensar sobre como estruturar, como se organizar, porque eram – e são, porque algumas delas ainda estão vivas – são pessoas formadas e com certo conhecimento sobre estruturas, sobre mecanismos de reivindicação nos espaços políticos. Então deu também esse suporte.
(Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018)

Para aferir melhor a participação estrangeira nas origens do movimento LGBT moçambicano e daí possivelmente obter mais evidências para o nosso argumento da associação da homossexualidade ao exterior e à branquitude, pergunto a Danilo sobre a questão. Ele responde que, à época, não houvera nenhum tipo de financiamento para a causa LGBT em Moçambique: nem para o jornal *As Cores do Amor* tampouco para a abertura da LAMBDA. Danilo arrisca ainda uma explicação para isso, atribuindo ao isolamento linguístico e político de Moçambique dentro da África Austral, graças à herança colonial portuguesa:

- [...] Moçambique sempre foi um pouco isolado do mundo que é extremamente... a questão das organizações, a questão dos direitos humanos é muito dominada pela anglofonia. E Moçambique por ser um país falante de língua portuguesa, apesar de que... apesar da influência dos países aqui a volta, nesta questão sempre foi muito isolado. E se for a reparar, mesmo o movimento LGBT aqui em Moçambique, movimento, quer dizer, a LAMBDA e suas ações, de alguma forma são insuladas do maior dos movimentos que nós temos a nível regional. A questão da língua, da evolução... da mobilização cívica, historial da mobilização cívica. Enquanto Moçambique, a mobilização cívica no período do partido único, né, era muito reprimida... Esses direitos políticos eram muito reprimidos. E os outros países – apesar de estarem sob influência do apartheid ou influência do regime de Ian Smith – a mobilização cívica era uma coisa que já vinha... é muito mais antiga que a nossa. Moçambique mesmo em termos da luta de independência de Moçambique, enquanto Uganda, anos 50, 1950, ou 1940 já começavam a fazer a discussão pelas independências, Moçambique nem estava aí. A questão da formação, a questão da intelectualidade, contou muito. O regime português foi um dos piores regimes que já teve. Não que exista um bom regime, mas pior de todos eles. Porque não formou pessoas com consciência cívica.
(Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018)

Dando a entender uma organização completamente autóctone, insisti com o jornalista Miguel de Brito sobre se houvera parcerias internacionais – para além da presença de figuras como a do antropólogo e ativista brasileiro Luiz Mott no seminário já citado – que tivessem dado subsídio técnico e financeiro para estas iniciativas. E houve:

- Na época do jornal? Não... Na criação da LAMBDA, a LAMBDA não teria existido se não houvesse apoio, apoio, vamos dizer, como explicar, solidariedade, mas também apoio financeiro. Alguém tinha que vir de fora. [...] começou exatamente da embaixada da Holanda, coincidiu [...] de ter um embaixador gay, que, prontos, terá conseguido [?] da parte holandesa, alguma política nesse sentido. Os primeiros fundos para a LAMBDA existiram, vinham da embaixada da Holanda [...] via uma organização não-governamental holandesa chamada Hivos. Depois, mais tarde, claro, [...] foi mais da Nações Unidas para lidar com a população [soropositiva]. Depois vem UNAIDS, vão aparecer outras embaixadas, etc. Porque penso que este apoio inicial da embaixada da Holanda foi fundamental.
(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Apesar de confirmar que não houve um incentivo externo prévio nem para a publicação do jornal “As Cores do Amor” tampouco para a fundação da LAMBDA,

Miguel revela que uma vez fundada, a organização obteve recursos externos. A presença holandesa inauguraria uma dinâmica de trocas internacionais, financiamentos, programas etc. (Chipenembe, 2018 p.93) que existem até hoje e sobre a qual irei me debruçar no último tópico deste capítulo. Mas importa notar que as demandas externas dos patrocinadores da LAMBDA acabaram por pautar certos valores e certas agendas, que por sua vez acabaram moldando, no limite, o que é ou deve ser o homossexual e para quê (ou a quem) deve servir um movimento LGBT. Voltaremos a isso mais tarde quando discutirmos um dos projetos da LAMBDA e suas críticas aos parceiros internacionais, porque antes precisamos entender o processo interno.

Quando pergunto sobre qual era a pauta mais importante à época da formação do movimento, Danilo me responde que era a “visibilidade”, mas enfatiza que era a visibilidade sobre o tema e não sobre as pessoas: “[...] E a única pauta era aumentar a visibilidade do tema. Não das pessoas. Mas aumentar a visibilidade do tema”. (Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018). Essa ressalva é explicada posteriormente por Miguel, que revela que a ideia da busca pela visibilidade não era um consenso dentro da emergente comunidade que se formava, principalmente pela concepção que viemos investigando nesta tese sobre a cultura de silêncio e discrição que parece imperar em Moçambique quando o assunto é a sexualidade, e mais ainda quando se trata de práticas homossexuais:

- [...] E [Danilo] foi criticado, foi incompreendido por muitos amigos da comunidade na altura. Exatamente pelo discurso “Epa, vais chamar atenção sobre nós. Nós não queremos. Fica quieto. Estamos muito bem assim... Nas festas à noite, escondidos etc”. Então... [...] Se tu falares muito com ele [com o Danilo], ele é, de certa maneira, é um pouco como eu, né? Ele é muito contra essa... [...] acha que é hipocrisia das pessoas. Ele acha que o armário é a pior coisa que pode haver na vida. (Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

Ainda sobre o assunto, Miguel confirma o dissenso que havia em sua geração de amigos gays e exprime, muito franca e generosamente, sua opinião em relação a este dissenso, particularmente a estes amigos gays, muitos casados e com filhos, vivendo um modelo heteronormativo, que – até hoje – não se assumiriam publicamente. Para ele, a “resposta racional” é a de que cada um tem o direito de abrir ou não a sua sexualidade publicamente; a resposta “emocional” é que quem não a abre é um “filho da puta hipócrita”. E aqui temos um perfeito exemplo não de contradição, mas de um duplo vínculo (Bateson, 1972).

Conheceremos algumas dessas pessoas no próximo capítulo. Mas o pensamento de Miguel sobre elas parece refletir uma ambiguidade presente – vezes mais vezes menos – na cabeça de vários sujeitos LGBT, militantes ou não, entre uma ideia apregoada de

respeito às individualidades e escolhas pessoais (que se quer pra si e para os demais) e uma ideia de que certos indivíduos, ao não assumirem uma identidade pública gay, ou seja, ao não contestarem a heteronorma que supostamente prejudica a todos, estão atrapalhando a causa, sendo cúmplices da ordem que os oprime. Tal tensão parece presente em vários relatos por mim coletados. Por hora, quero focar na tensão constitutiva e localmente encontrada em Moçambique entre uma cultura do silêncio em relação à sexualidade e à intimidade e um movimento político que nasceu e se desenvolveu, externa e internamente, a partir da ideia de “visibilidade”.

O tema do silêncio retorna no dado de que em Moçambique não haveria manifestações públicas de rua por parte do movimento LGBT, como uma parada gay, por exemplo. Tendo vindo de uma experiência pregressa em Cabo Verde, onde desde 2013 há anualmente este tipo de manifestação (Miguel, 2016); conhecendo já sobre a fervilhante vida gay em Joanesburgo; e, tendo ouvido tanto a respeito da “tolerância” moçambicana, não compreendia por que não havia parada gay em Moçambique. Mas a falta de gramaticalidade deste tipo de manifestação política logo ficaria clara para mim.

As causas para a inexistência até então de manifestações como a parada gay em Moçambique são várias e foram enumeradas a mim, em momentos distintos, por diferentes pessoas, resumidas a seguir: 1) O Estado moçambicano não é demasiado repressivo em relação à homossexualidade, no sentido de gerar um colapso suficiente nas pessoas LGBT a ponto de irem à rua contestá-lo; 2) Em razão disso, a luta não seria contra o Estado, mas seria no sentido de educar as famílias à aceitação, razão pela qual não parece necessário ir às ruas, mas agir nos lares; 3) O histórico das manifestações públicas de contestação político-social em Moçambique, principalmente aquelas em vias públicas, é marcada por traumas não só do período colonial, mas também do período já pós-colonial, pelo uso de extrema violência repressiva por parte das forças policiais, o que geraria medo²²²; 4) Poucas pessoas – e principalmente entre a minoria LGBT – teriam uma educação política, ou “cívica”, que formasse uma consciência de classe e um

²²² Os regimes autoritários em Moçambique criaram a figura do “agitador”, que algumas vezes vi como acusação a interlocutores meus que promoviam pequenos motins contra seus chefes por insatisfações trabalhistas. Mas talvez não seja apenas medo, e seja mesmo uma persistência histórico-cultural mais antiga. Junod, a respeito dos tsonga no início do século passado, enfatiza sempre a pacificidade do povo e chega a dizer que seriam raras as revoltas contra o chefe (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.353). Em seu compêndio de contos rhonga, o mesmo autor afirma: “Não lhes passa pela cabeça subverter a ordem social estabelecida. Longe disso! [...] Vejo estes contos como que um protesto discreto dos fracos contra os fortes, do espírito contra a força bruta. Contém até porventura um aviso feito aos grandes pelos pequenos” (Junod, 1975, p.48).

interesse em contestar as autoridades e mesmo a sociedade mais geral²²³; 5) Que por ser minoria e pela alegada falta de consciência, seria contraproducente colocar nas ruas tão poucas pessoas, porque isso daria a impressão de irrelevância social da causa; 6) As paradas gays hoje seriam celebrações pouco contestatórias e mais festivas, o que as teria esvaziado de conteúdo político e de capacidade de transformação; 7) A sociedade moçambicana é conservadora nos costumes, não está habituada tanto a manifestações públicas de afetos eróticos (hétero ou homossexuais), típicos desse tipo de evento, tampouco a celebrações como o carnaval carioca ou cabo-verdiano, em que desfilam corpos seminus, e que reproduzir a parada gay tal qual ocorre em outros países seria ofender, de forma perigosa, o conjunto dessa sociedade; e, finalmente, 8) para muitas pessoas que têm práticas homoeróticas e/ou homoafetivas, não é interessante a luta política pela possibilidade de bem viver uma identidade homossexual pública. Muitos homossexuais moçambicanos, de distintas gerações (mas principalmente os mais velhos), querem manter a privacidade e o silêncio sobre suas vidas íntimas.

Outras pautas ou métodos globais do movimento LGBT também parecem ter assentamento igualmente precário no contexto moçambicano e algumas lideranças locais demonstram ter noção disso. Uma das pautas seria a legalização do casamento gay, que diferente do que ocorre na vizinha África do Sul, não é permitido pelo Estado moçambicano²²⁴. Ainda interessado no surgimento do movimento LGBT moçambicano e as pautas que ele traria, insisto na questão com um dos percursores desse movimento, que me responde que, ainda que entenda que o casamento gay esteja atualmente fora das pautas da LAMBDA, pensa que a luta por esse direito não pode ser abandonada:

- Eu entendo a parte pragmática do discurso não é sobre casamento. É sobre visibilidade, direitos básicos. Falar de casamento é um pouco como dar um tiro no próprio pé, porque a reação da sociedade vai ser muito forte. Entendo, digamos, essa posição pragmática de uma organização que tem de encontrar o espaço seguro e confortável, né? Pra não ter uma reação contra forte. Ok? Mas do ponto de vista, vamos dizer assim, intelectual, teórico, pra mim é inaceitável tirar o assunto do casamento da mesa. Porque faz parte.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

²²³ A antropóloga Da Costa (2007, p.113) demonstra também o papel de algumas igrejas que, para proporcionar conforto aos seus membros em difíceis condições econômicas, acaba estimulando neles uma postura de conformismo e aceitação face a essas dificuldades.

²²⁴ O casamento gay é uma demanda social em Moçambique que atravessa as classes sociais. Alguns interlocutores homossexuais não apenas manifestaram a mim o desejo de poderem se casar em Moçambique, como outros já o fizeram de maneira informal do ponto de vista jurídico, mas formal do ponto de vista das tradições culturais – um deles contando inclusive com a prática do lobolo. Retomarei estes casamentos no último capítulo da tese.

Como já apontamos em outro trabalho sobre pesquisa semelhante em Cabo Verde (Lobo & Miguel, 2014, p.141-2), “a demanda pelo casamento gay atende a diversas dinâmicas internas e externas [ao país] que ultrapassam em grande medida um simples desejo de formalização de novos tipos de conjugalidade” pelas pessoas, tais como o desejo de auto inserção em um contexto global moderno, e que “demandas e valores globais são limitados pela ordem social local”. Em Moçambique não é diferente. Uma série de pressupostos são necessários para que pautas como o casamento gay seja uma reivindicação orgânica da própria comunidade. Em Moçambique, percebe-se os seguintes fatores como impeditivos ou complicadores de pautas como o casamento gay: 1) a recusa por muitos de uma identidade gay, entre outros motivos, pelo valor que a descendência tem localmente²²⁵; 2) a recusa de dar visibilidade a um aspecto não central de suas subjetividades, como a vida sexual; 3) a não reprodução de modelos ocidentais de homoconjugalidade dos quais o “casamento gay” é efeito; 4) a escassa existência de patrimônio e renda que justifique a necessidade de formalização de contratos conjugais; e até questões anteriores e mais profundas como a baixa infiltração de valores individualistas; a noção de ser sujeito de direitos, etc²²⁶.

Lurdino, um funcionário público moçambicano de 30 anos que apresentarei melhor no último capítulo, demonstra claramente – e diferente da grande maioria de meus interlocutores das classes populares – como suas preocupações patrimoniais estão atreladas aos seus projetos de casamento com o parceiro com quem acabara de noivar:

- Então esta é a minha dúvida. Não é dúvida, é meu receio de casar. Se eu for a me casar na África do Sul, o meu casamento vai ser regido pelo direito sulafricano, não moçambicano. E a nossa vida está aqui. Eu só quero... até ir à LAMBDA me informar mais com o jurista, o Dário, ele já é casado. Também casou. Eu quero perceber quais são os meus direitos. [?] Se eu casar, a gente vai construir... né? Estamos... Vamos construir um lar. Não que eu esteja casando para me separar não. Eu só penso no meu amanhã, né? Acabo minha juventude toda a estar, depois de repente, as coisas acabam, eu saio, uma mão na frente e a outra atrás. Então eu quero perceber – antes de eu me enforçar – quero saber quais são as estratégias, o que eu ganho quando eu estou aqui, eu quero perceber lá muito bem. É por aí...
(Entrevista com Lurdino, Maputo, 21/05/2018)

²²⁵ Ainda que, em modelos homossexuais mais contemporâneos, uma coisa não necessariamente impeça a outra.

²²⁶ No entanto, muitas relações e “contratos” em Moçambique prescindem de leis oficiais e ainda que não haja legislação para o casamento entre pessoas do mesmo sexo ou que a Lei da Família não contemple as famílias homoafetivas, os sujeitos acordam seus próprios arranjos e desarranjos. Nesse sentido, Chipenembe conta que após a separação de um casal de lésbicas que viviam juntas há alguns anos, a família de uma delas obrigou a outra a dividir todos os bens que estavam em posse da nora (ou genro, já que se tratava do sujeito ativo da relação), no que ela (ou ele) contrariada(o), aceitou o acordo (Chipenembe, 2018, p.157-8).

Por fim, diversos interlocutores ligados ao movimento LGBT de Moçambique, por diversas vezes e sempre em comparação com a realidade da África do Sul (dita por muitos como um exemplo de como atitudes tomadas de cima para baixo, impostas à sociedade, podem dar errado, causar mais violências, etc.) narraram-me o que seria a estratégia alternativa de Moçambique de resolver seus conflitos “de baixo para cima”, ou seja, primeiro fazendo trabalho de “base”, convencendo a própria comunidade e a sociedade mais ampla, para somente depois ou com menos ênfase pleitear mudanças legislativas e políticas públicas.

Quando digo a Miguel que o diretor nacional de direitos humanos e cidadania (da secretaria ligada ao Ministério da Justiça moçambicano) certa vez afirmou que era melhor não tocar no assunto LGBT para que Moçambique não corresse o risco de “virar Uganda” (ou seja, ele supunha que a interrupção do silêncio quanto ao tema pudesse acarretar a transformação de um suposto atual cenário pacífico com a homossexualidade no país para um de perseguição estatal, social e violência generalizada)²²⁷, Miguel me responde não negando tal possibilidade aventada por aquele político e comparando a política do movimento social a uma dança:

- E é interessante essa nossa maneira de ser aqui em Moçambique. Há a noção de que nós vivemos numa sociedade que é bastante relaxada e permissiva, mas que também é muito conservadora. Porque é uma sociedade que, quando confrontada com uma certa agressividade, pode reagir com agressividade. E o que nós somos hoje, podemos deixar de ser e ser Uganda amanhã. Um pouco como nós deste lado [do movimento LGBT] também puxamos o assunto. Não é que Uganda seja como é porque haja um... o movimento lá é forte porque a repressão é forte. Inicialmente. Mas há um pouco esta noção de que se puxarmos forte demais, a reação também vai ser muito forte. Então é... [...] Não é um tango, é uma valsa. Não tem agressividade... É uma dança, né? Que não tem a agressividade do tango, é mais... “Tu deixas vir até aqui, eu vou”, “Se experimentar um bocadinho, se deixares, pronto.” “Se eu sentir um pouco de resistência, ok, também vou parar”. Mas a verdade é que a linha está cada vez... [...] Tá avançando. É uma maneira de fazer as coisas. Funciona em Moçambique.

(Entrevista com Miguel, Maputo, 07/09/2018)

²²⁷ Registro em meu diário de campo: Em Maputo, fui à casa de uma ativista europeia, interessada nas questões dos direitos humanos em Moçambique e em outros lugares de África. Minha curiosidade era a respeito de uma fala anterior dela de que uma autoridade moçambicana havia dito que era melhor continuar mantendo o silêncio em relação à homossexualidade para que Moçambique não “virasse uma Uganda”. De acordo com ela, quem teria dito que a sociedade moçambicana não estava preparada para discutir homossexualidade e que não queria as consequências políticas de perseguição como ocorre nos países vizinhos foi Ali Bachir, diretor nacional dos direitos humanos e cidadania, em uma reunião ocorrida em 31 de Março de 2017. Apesar de entender que mesmo fazendo parte do Estado – e que o Estado não é monolítico – essa voz vem, ao que parece, resumir uma posição das cabeças do atual governo. E ela casa com as ideias de alguns intelectuais africanos – como Caroline Tushabe – de que a homofobia em África só apareceria depois da instalação de movimentos LGBT, que pretenderam visibilizar a questão.

Assim, para fechar esta seção e já introduzir a próxima, trago um caso etnográfico concreto trazido a mim através de um de meus interlocutores. Caetano, que é um agente comunitário da LAMBDA, esteve presente em uma formação realizada pela mesma, junto a outras organizações da sociedade civil parceiras, para a sensibilização das polícias de Maputo no tratamento das pessoas LGBT e trabalhadoras do sexo em suas práticas de atendimento e encarceramento – quando detidas²²⁸. Ele me conta que a “formação” não chegou com imposições, mas que tentou negociar para que os agentes dessem um tratamento não discriminatório aos LGBT.

- Não foi uma dinâmica de chegar com soluções e dizer “epa, vocês deviam fazer isso”. Pelo o que eu pude perceber, não foi. [...] Eu acredito que não cabe às organizações da sociedade civil. E também porque em Moçambique não temos nada legislado sobre as MTS²²⁹ e os homossexuais. [...] Não pode se chamar injustiça, dizer para se criar celas especiais... Como que vão criar se mesmo aqui em Moçambique não temos nada pronto sobre a homossexualidade? [...] É uma coisa muito mais negociada, que vão negociando, que vão vendo qual é o melhor termo pra se usar, enquanto o legislador não diz nada... Ou vai legislar ou não vai legislar. Tu podes perceber que a [MLAA] nem a [Steps]²³⁰ não disseram aos policiais o que que eles deviam fazer, mas sim eles tentavam inculir neles que as responsabilidades sobre essas pessoas quando estiverem na esquadra²³¹ é do Estado. Então cabe ao Estado garantir que essas pessoas estejam em segurança. Que não seja na cela o sítio para serem violentadas. Que não seja na cela o sítio onde devem ser discriminadas. (Entrevista com Caetano, Maputo, 21/06/2018)

Aliás, o tema do Estado no que concerne à questão do tratamento aos LGBT e a sua organização política merece ser melhor discutido.

A ambígua relação do movimento LGBT com o Estado Moçambicano

Se retrocedermos aos primórdios do proto-movimento LGBT em Moçambique, levado a cabo pelos primeiros atos de contestação de Guilherme de Melo e outros homossexuais brancos da década de 1960, percebemos como a questão LGBT nesse país já nasce imersa em uma relação ambígua com as forças governamentais do país, mesmo antes da independência. O próprio jornalista Guilherme de Melo, “natural de Moçambique”, ao mesmo tempo em que era defensor do estado colonial, era o sujeito que

²²⁸ Chipenembe, em etnografia recente, conta alguns relatos de transexuais trabalhadoras do sexo sendo economicamente abusadas e sofrendo tortura por forças policiais em Maputo (Chipenembe, 2018, p.161-2)

²²⁹ A sigla que significa “Mulheres trabalhadoras do sexo” faz parte do jargão dos movimentos sociais feministas e de saúde sexual em Moçambique

²³⁰ MLAA e Steps são nomes fictícios de duas organizações não-governamentais que trabalham no mesmo espectro dos direitos sexuais e reprodutivos.

²³¹ Nome dado em Moçambique para as delegacias policiais.

contestava esse mesmo Estado português pelo conservadorismo dos costumes e pela repressão política que por vezes viveu na própria pele. Após a independência, mas ainda antes do surgimento da LAMBDA, dirigentes da FRELIMO obrigavam seus pares homossexuais a realizarem casamentos heterossexuais de fachada para logo depois duas *drags queens* ficarem famosas no país atuando em um reality show da televisão estatal e uma delas participaria como dançarina nas comemorações oficiais dos 40 anos da independência no Estádio da Machava. Nesta sessão, pretendo mostrar como se configura o atual estado de ambiguidade entre o movimento LGBT moçambicano e o Estado de Moçambique, dando especial ênfase à relação da LAMBDA com esse Estado²³².

Assim, a LAMBDA teria desde seus primórdios uma relação ambígua com o Estado Moçambicano, que na maioria das vezes se confunde com o partido que está no poder desde o período da independência, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Um dado dessa relação ambígua tem a ver com o status legal da LAMBDA e a forma de sua atuação, que desse status se vê refém. Basicamente, desde que a LAMBDA foi fundada e começou a trabalhar, há mais de 12 anos, ela aguarda o Estado legalizar a sua situação de organização da sociedade civil. Nesse intervalo, porém, o Estado moçambicano não tem reclamado dos recursos financeiros externos que a LAMBDA atrai para Moçambique tampouco abdicado de sua *expertise* para diversas ações seja de saúde pública seja com consultas sobre assuntos de direitos humanos.

- A questão do registro é uma questão de princípio pra nós. Eu digo às pessoas que nós poderíamos ter registrado como qualquer outra: poderíamos ter registrado como “clube das bolinhas”, podíamos ter registrado como, sei lá, “associação dos plantadores do côco” ou qualquer coisa. Mas nós registramos como organização LGBT, pra nós, é extremamente importante porque nós acreditamos que as pessoas LGBT como cidadãos e cidadãs deste país têm o direito de usufruir daquilo que são os direitos fundamentais. Os direitos fundamentais é a liberdade de associação. A liberdade de participar... E o outro direito é participar na vida política de uma forma organizada. Se o Estado não reconhece que nós, que esse direito é um direito fundamental, independente da nossa orientação sexual, esse Estado não vai reconhecer nenhum outro direito. Este é, do ponto de vista da nossa ideologia. Uma criança quando nasce dentro de uma comunidade, ela tem um nome, ela é registrada e é reconhecida como membro daquela comunidade. Um grupo de pessoas que se junta para ações que visam promover aquilo que é os seus direitos, sua arte, sua identidade, ela tem que ser reconhecida pela sociedade que ela

²³² Bleys (1995, p.267) em certo momento chega a citar Moçambique como um exemplo de que os discursos pós-coloniais – e neste caso particular associado a uma episteme comunista – reproduziriam os discursos coloniais no que se refere à perseguição do homoerotismo. No entanto, o autor não apresenta um dado concreto de como o Estado moçambicano aderira a uma retórica homofóbica comunista. Em minha pesquisa, no entanto, encontrei um único discurso se Samora Machel nesse sentido (Machel, 1979, p.9-10). Encontrei também uma referência na obra de Ba Ka Khosa (Ba Ka Khosa, 2013), que foi revelado a mim pelo próprio autor, no entanto, como 100% fictício. Por último, é possível conhecer na tese de Chipenembe (2018, p.128,132) um rumor de uma travesti que teria sido levada ao campo do Niassa pela “Operação Produção”.

existe. Doze anos depois, a LAMBDA existe de facto. Aos olhos de toda a comunidade, a LAMBDA existe de facto...

- Inclusive trabalhando com o governo...

- Inclusive trabalhando com o próprio governo. Do ponto de vista legal, a LAMBDA não existe, porque ela não é uma instituição.

(Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018)

A falta do registro faz com que a LAMBDA não possa colocar nenhum letreiro com seu nome e logotipo na fachada do imóvel que ocupam como sede²³³. Quando pergunto a Danilo a razão para que o Estado Moçambicano resista em reconhecê-los como organização da sociedade civil com plenos direitos, o mesmo explica que “Moçambique tem instituições bastante fracas. Não é um país legalista. Não é um país que segue leis, é um país de conveniência. As leis são aplicadas de acordo com a conveniência de quem detém o poder naquela altura”. Interessado em entender a inconveniência dos LGBT perante o Estado moçambicano, pergunto a Danilo sobre a questão. Ele responde que os LGBT questionam e colocam em xeque diversas estruturas de poder de sua sociedade:

- Os LGBT não são convenientes porque eles, de alguma forma, põem em causa várias estruturas de poder da nossa sociedade. Questionam, por exemplo, a questão da necessidade da procriação, pra você ser um elemento ativo dentro de uma sociedade; questionam a questão do casamento... a validade, a sacralidade, sei lá, do casamento heterossexual; questionam a questão da liberdade sexual; questionam a questão do exercício dessa sexualidade; e dispõe muita gente em desconforto, né? Porque, do ponto de vista cultural, o nosso país tem todos os mecanismos de reforço para a heterossexualidade, né? Tem a cultura, né, de que as pessoas só existem depois delas... Nas nossas comunidades, no interior, o indivíduo só existe depois dele casar e ter filhos²³⁴.

(Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018)

Das falas anteriores, destaco a defesa de Danilo do registro, antes de mais nada, como princípio de afirmação e reconhecimento dos homossexuais associados diante da sociedade mais ampla. Além disso, o registro também seria importante para viabilizar uma atividade mais autônoma da organização para a busca de recursos que financiem suas atividades. Hoje, por não ter registro, a LAMBDA depende de instituições que eles chamam de “*umbrella*” ou “guarda-chuva”, ou seja, instituições que podem legalmente

²³³ A LAMBDA abriga-se dentro de duas grandes casas vizinhas alugadas no Bairro Central de Maputo, certamente construídas originalmente para fins residenciais, mas que hoje estão completamente adaptadas ao uso “institucional”. No entanto, ao avistar da rua a casa principal, onde se localizam todos os escritórios, cozinha coletiva e salas de reunião, não é possível ver qualquer referência de que aquele imóvel sirva a uma organização não governamental, pois, diferente de outras ONG, não há qualquer sinalização externa que indique “LAMBDA” ou qualquer outra coisa. Quem vê de fora e não conhece pensa que se trata de mais uma residência da elite de Maputo.

²³⁴ Boellstorff (2005, p.202) demonstra como o casamento heterossexual e a descendência são valores tão fortes na Indonésia, que mesmos os sujeitos *gays* e *lesbis* os defendem veementemente.

receber os recursos dos doadores e repassar para a LAMBDA. Funcionando – como certa vez me disseram – de “bancos”. Essa situação mesma demonstra a ambiguidade do Estado moçambicano que ao mesmo tempo que não permite que a LAMBDA seja legalizada, permite que outras instituições financiem suas atividades.

Ainda sobre essa ambiguidade na relação com o Estado, Danilo traz um exemplo que parece definitivo:

- É desafiador porque enquanto nós temos um Ministério da Justiça que não reconhece legalmente a organização, nós também temos o próprio Ministério da Justiça que quando precisa de alguma informação relativamente à questão dos direitos humanos, quando precisa da nossa opinião relativamente à questão da revisão de legislação, contacta-nos. Eu tenho cartas do Ministério da Justiça endereçadas à LAMBDA. Então, se o Ministério dos Assuntos Constitucionais e Religiosos quando enviam uma comunicação e envia à LAMBDA, então [para] esse Ministério “isto é uma instituição”. [...] É um pouco psicótico a forma como o governo em Moçambique lida com esta questão.

(Entrevista com Danilo Silva, Maputo, 26/07/2018)

Em meus últimos dias da segunda viagem a Maputo, pude presenciar a movimentação de integrantes do Ministério da Saúde com a LAMBDA para definirem pontos sobre uma nova fase do programa nacional de combate ao HIV/AIDS, em que uma das populações-chave descritas era a de homens que fazem sexo com homens (os chamados “HSH”, sobre os quais me deterei na próximo seção)²³⁵. Nas últimas eleições presidenciais, o então candidato e atual presidente Filipe Nyusi conclamava, através de sua página no facebook, por um projeto de governo que incluísse todos os moçambicanos, inclusive aqueles de distintas “orientações sexuais”. Este mesmo presidente dera continuidade à política de não legalização da LAMBDA.

Nesse sentido, conversei com Danilo sobre o histórico da FRELIMO, que até então tem governado Moçambique, em relação à pauta da sexualidade e aos agentes que dela participam para construir esse contexto de ambiguidade. Assim, chamava a atenção que no período pós-revolucionário, o homossexual não tivesse surgido como um inimigo do Estado (comunista) moçambicano, como ocorrera em outros países vizinhos²³⁶.

²³⁵ Ao falar sobre uma “tolerância” que haveria em Moçambique a respeito das questões LGBT e baseada no dado de 42 participações da LAMBDA em reuniões públicas apenas em 2015, inclusive com o Ministério da Saúde, Chipenembe (2018, p.92) afirma que a mesma se tornou uma “parceira essencial” do Ministério da Saúde em programas de HIV voltados para esta população. A inclusão dos “HSH” em políticas públicas contra a epidemia de HIV/AIDS em Moçambique data de 2010 (Guambe, 2017, p.4).

²³⁶ Nem mesmo Guilherme de Melo, que, como vimos, era um famoso jornalista branco, homossexual, burguês e, segundo seu amigo Pitta (2013, p.37) “irremediavelmente conotado com o Estado Novo” – quer dizer, aparentemente “perfeito” para ser tido como inimigo típico-ideal da revolução, da nova nação africana, heterossexual, socialista e independente – o foi assim tido pelas novas autoridades. Pelo contrário, na segunda vez em que voltou à Moçambique depois de exilado foi a convite do Presidente Samora Machel (Pitta, 2013, p.38).

Podemos ver isso em alguns discursos públicos de Samora Machel, o primeiro presidente do Moçambique independente, em que ele lista diversos arquétipos que corromperiam a sociedade moçambicana (prostitutas, ladrões, corruptores de menores, etc)²³⁷. Para demonstrar, mais uma vez, essa ambiguidade – e considerando uma certa mitificação contemporânea da figura de Samora Machel por diferentes correntes políticas em Moçambique – Danilo argumenta por uma certa “tolerância” de Samora, comentando a relação de confiança que o presidente tinha com seu principal adido de imprensa, sabidamente homossexual:

- O jornalista que morreu com ele era uma pessoa assumidamente homossexual. Samora sempre conviveu... A minha... Quer dizer, eu casei em uma família em que fazia parte dos brancos revolucionários e que têm histórias. Eu, na casa dos meus sogros, tenho fotografias do presidente Samora com pessoas que hoje em dia para FRELIMO poderiam ser consideradas dúbias. Não é? Então, ele nesse aspecto... Não posso dizer que foi muito liberal, mas também não foi, como posso dizer, conservador, no que tange a sexualidade. Quando tu ouves que o presidente da república tomou conhecimento que existia um jornalista na Rádio Moçambique que era homossexual e que estava de alguma forma a ser abusado pelas circunstâncias e o levou para ser seu, sei lá, adido de imprensa, ou qualquer coisa, já comesas a perceber que.. Bem, bem no fundo, no fundo, não era necessariamente um homem homofóbico ou alguém que podia usar da questão da homossexualidade, quer dizer, como bandeira...
(Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018)

Como me alertara Ba Ka Khosa e agora Danilo, no entanto, o Estado não é monolítico e nem poderia ser reduzido à figura de Samora Machel, apesar de sua evidente importância na guerra e na política. O Estado é constituído de “pessoas”, no plural, enfatizam. E essas diferentes pessoas formariam diferentes alas dentro do partido: alas mais conservadoras, que segundo Danilo estariam “ligadas à tradição e às religiões” e alas mais progressistas com quem a LAMBDA consegue ter algum diálogo e trabalhar cooperativamente.

No sentido de perceber como essa ambiguidade da FRELIMO ou de seus dirigentes, se dá em um caso concreto, trago um último caso etnográfico a este tópico. Em abril de 2018, estive em um seminário acadêmico internacional sobre masculinidades que ocorreu na Universidade Eduardo Mondlane, e no qual o movimento LGBT – na figura da LAMBDA – fora convidado pela organização do evento a participar²³⁸. Nele, houve um fórum específico sobre a questão LGBT em que uma autoridade daquela

²³⁷ Encontrei apenas um discurso de Machel, em outubro de 1979, em que ele menciona a homossexualidade como sendo “abençoada” pela Igreja Católica, esta sim, “agente do colonialismo” (Machel, 1979, p.9-10).

²³⁸ Quem organizou o evento foi uma associação não-governamental moçambicana, formada primordialmente por homens, voltada para combater, entre outros, as “masculinidades tóxicas” e que é simpática ao movimento LGBT local.

universidade, que é estatal, estaria presente. A ideia da LAMBDA era de apresentar um show de *drags*, entre algumas das comunicações programadas para o dia. Ao saber do tal show, a autoridade da universidade teria mandado avisar aos organizadores que não seria conveniente tal apresentação em uma universidade pública. Para que a censura não tivesse êxito, uma série de negociações nos bastidores entre a universidade, a organização promotora do evento e a LAMBDA foram estabelecidas. Por fim das contas, a apresentação acabou acontecendo, mas Danilo revelaria alguns detalhes a mais da história, demonstrando como nem sempre se trata de uma demanda da direção do partido FRELIMO, mas de decisões autocráticas de seus filiados:

- Eles não queriam o show. Eles não queriam o show, porque acharam... vem a questão do preconceito, acharam que nós fossemos fazer um show de *strip-tease*. “Sim, porque homossexuais, homossexuais são viciados em sexo, viciados em sexo então vem aqui pra uma faculdade e vão conspurcar tudo isto aqui”. É a mentalidade das pessoas. Nós estivemos lá, demos o nosso show. A pessoa [que queria barrar a apresentação] esteve lá sentada todo dia, ouviu todas as discussões, não houve nada de obsceno. Inclusive ele, depois, congratulou. Mas isto é pra mostrar que muitas dessas decisões – mesmo a questão do registro da LAMBDA – são pessoas. Não é o Estado! São pessoas! São pessoas que estão no poder. Pessoas que não sabem estar no poder, separado aquilo que são suas funções como funcionário do Estado e aquilo que são as suas convicções. (Entrevista com Danilo, 26/07/2018)

Para além de questões políticas, que envolvem inclusive o apoio de instituições religiosas ao governo e decisões autocráticas de filiados ao partido, mas para as quais, infelizmente, eu não tenho mais dados para avançar, parece-me que um outro fator relevante é a questão da defesa do silêncio como estratégia de não-confrontação, de não instauração de um potencial conflito social. Mesmo o Estado, ou parte das pessoas que o compõe atualmente, parece atuar no sentido de não legalizar a LAMBDA ou tentar censurá-la, para que a questão LGBT não ganhe a visibilidade, que, por sua vez, eventualmente propiciaria um conflito social aos moldes do que aconteceu em outros países vizinhos a Moçambique, como venho argumentando. Não que o medo justifique a censura, mas esta forma de pensar fica evidente no caso que já trouxe em que um funcionário do segundo escalão do governo teria dito que não queria incluir a questão LGBT nas políticas públicas de direitos humanos com medo de que Moçambique pudesse “virar Uganda”.

Isso voltará a aparecer na fala de Luiz, um alto funcionário de uma organização moçambicana, simpática à causa LGBT e que está desde há uma década em parceira com a LAMBDA para projetos de saúde que incluam esta população. Em entrevista a mim na sede de sua organização, ele me diz:

- Eu acho que a legalização da LAMBDA depende de muitos fatores. Um dos fatores é o fator cultural. Em termos de indivíduo, pessoas, não tem problema de aceitarem que a LAMBDA seja legalizada e tudo o mais. Mas para uma sociedade como nossa, muito conservadora ainda, presa aos princípios culturais, religiosos. E que olham para a questão da homossexualidade, a orientação sexual, transgêneros e tudo mais como algo não aceite – entre aspas. Legalizar uma organização como esta poderia levantar uma série de questionamentos e tudo o mais. E talvez seja por isso que faz-se o olho grosso, né? Faz-se o olho grosso, epa. Faz a atividade, mas epa, [...] É diferente daqueles países em que dizem mesmo que “não, não” e começam com perseguição. Aqui, pelo menos, não temos a perseguição. O que demonstra que, por um lado, o governo tá ciente da necessidade de liberdade e tudo o mais, mas ao mesmo tempo também está preso (risos) a estas culturas e tudo o mais.
(Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

A conversa com Danilo, todavia, ao demonstrar tanto a relativa “abertura” da FRELIMO para personagens gays importantes de seu quadro quanto a sua intransigência em legalizar a LAMBDA, mais uma vez prova a tensão em Moçambique entre duas categorias chaves que viemos trabalhando, quando o assunto é homossexualidade no país: a “tolerância” e o “silêncio”.

A institucionalização da homossexualidade no programa radiofônico Café Púrpura

Se já demonstrei um pouco sobre a origem da LAMBDA e algumas de suas pautas atuais e históricas, partamos agora para a sua atuação cotidiana. Dado o volume imenso de dados que poderiam ser extraídos das mais variadas frentes de ativismo que a LAMBDA empreende (desde programas de saúde comunitária; passando pela produção de estudos e cartilhas para a população em geral; formações nas mais diversas instituições públicas, como polícias, hospitais, governo, etc.; atendimentos psicológicos aos LGBT e suas famílias; e até participações em eventos locais e internacionais), escolho para analisar neste tópico apenas o programa de rádio Café Púrpura, por ele ser – junto com a internet – um dos mais poderosos meios de comunicação hoje em Moçambique e, por isso, teria potencialmente maior abrangência social²³⁹. Os objetivos são: 1) perceber como temas específicos sobre a questão homossexual aparecem atualmente na sociedade moçambicana; 2) perceber os conteúdos dos discursos que o movimento LGBT pretende

²³⁹ Para uma análise da TV moçambicana a respeito do assunto ver Souza, 2015. Para uma análise da importância dos veículos de massa na institucionalização da homossexualidade em outros contextos pós-coloniais, ver Boellstorff (2005).

institucionalizar não só sobre o que é homossexualidade e o que é ser LGBT, mas como a sociedade deve, com essa população, lidar.



Figura 35 - Cartaz de divulgação do programa radiofônico *Café-Púrpura*. FONTE: *LambdaMoz*

Analisarei aqui uma das temporadas do “Café Púrpura”, um programa semanal de rádio²⁴⁰, de aproximadamente uma hora de duração e de abrangência nacional, em que três dos integrantes da LAMBDA – La Santa, Sue e Machachito – são convidados a partilhar suas ideias e opiniões sobre temas semanais.

O primeiro programa desta quinta temporada começou com o apresentador anunciando em um tom respeitoso, mas divertido, que o programa é “oferecido pela LAMBDA – A associação moçambicana para a defesa das minorias sexuais”. Em

²⁴⁰ O Programa fora transmitido às quintas-feiras, na Rádio SFM, frequência 94.6FM, nos dias 22 e 29 de novembro; e nos dias 13, 20 e 27 de dezembro de 2018.

seguida, nós ficamos sabendo por sua voz que o objetivo do programa é “criar um espaço saudável e divertido, de discussão aberta sobre homossexualidade e suas expressões em Moçambique”. E, mais uma vez demonstrando a estratégia de não confrontação explícita do movimento com a sociedade geral, acrescenta que “o objetivo do programa não é chocar ou provocar, mas sim partilhar informação correta, importante e contribuir para que todos os cidadãos se sintam incluídos, valorizados e respeitados”.

Dessa forma, a reestreia do Café Púrpura aconteceu no dia 22 de novembro de 2018, com o tema “Você seria amigo de uma pessoa homossexual?” Antes de adentrar especificamente no tema daquele dia, porém, o locutor e os convidados fazem questão de explicar que em cada programa haveria uma música-tema e que a daquele dia seria “*I will Survive*”, tocada na abertura. Dando lastro ao que venho dizendo aqui a respeito do trabalho contínuo de institucionalização da homossexualidade, de construção e manutenção não só de uma categoria do pensamento e de um sujeito, mas também de uma identidade homossexual e de uma cultura gay pelo movimento LGBT em Moçambique, locutor e convidados explicam a importância desta música em suas vidas e no próprio movimento gay, elevando-a à condição de “hino”. De suas bocas é possível ouvir as seguintes expressões: “música icônica que marca o movimento LGBT a nível mundial”, “hino gay”, “ícone da cultura gay”. La Santa, talvez a mais famosa mulher trans e *drag queen* de Moçambique e uma das convidadas diz, emocionada, como aquela música é representativa para ela, porque é a música em que mais toca em seus shows e a que a fez ficar no “alto”. La Santa diz ainda que as pessoas nem sempre entendem o que significa essa música. Então é a vez da outra convidada, a jovem lésbica Sue, explicar: “a música fala de sobrevivência, como é que os LGBT sobrevivem, mostra que nós temos que ter um amor próprio, a vida própria pra seguir em frente. Só isso. É um hino”.

Nesse sentido é possível perceber como o movimento LGBT moçambicano ainda em 2018 permanece com a estratégia de fazer traduzir para a população local símbolos globais do movimento LGBT, produzindo traduções que permitirão congregar através do entretenimento um potencial conjunto da população. Trata-se de um processo doméstico de produção de identidade a partir de símbolos globais, mas não só globais. Assim, logo em seguida, ouvimos na sessão “Notícias” do programa, narrada pelo jornalista da LAMBDA Francelino Zeúte, que o filho do ex-presidente de Angola teria se assumido homossexual recentemente. O que quero demonstrar é o jogo promovido pelo movimento LGBT moçambicano de aderir a uma cultura gay global e ao mesmo tempo mesclar suas

especificidades locais, quando recorta a questão para o contexto “africano” e, mais particularmente, “moçambicano”.

No mesmo programa ainda, gostaria de analisar seu tema central sobre a possibilidade colocada para os convidados e ouvintes de que homossexuais e heterossexuais podem ser amigos entre si. A pergunta, que pode parecer banal em outros contextos, é de extrema relevância em Moçambique, porque é através dela que podemos acessar, entre outras, as perspectivas de hipersexualização dos LGBT no país. Entre as várias respostas positivas de transeuntes entrevistados previamente sobre a questão, demonstrando que o discurso da “tolerância” é um dado na sociedade moçambicana, algumas poucas pessoas se mostram reativas. Vejamos o que diz um desses entrevistados:

- Não, [eu] não seria [amigo de uma pessoa homossexual]. [...] Não que eu tenha problemas com homens homossexuais, né? Mas eu me sentiria incomodado. Aquilo incomoda. De certa forma incomoda porque sempre quando tás com um homossexual, ele sempre quer te bajular, te apreciar. Eles praticamente não têm preferência, tudo que é homem pra eles, tudo vai. Então pra mim, eu não me sentiria bem. Incomoda. Yeah.

A resposta deste homem levanta uma grande discussão entre os convidados do programa que, de uma forma pedagógica e civilizadora, pretendem “informar” melhor seus ouvintes. Sue diz que “alguns dos comentários dos ouvintes é de se entender, é só que, na verdade, [eles] não têm informação” e conclui: “É pra isso que estamos aqui [em um programa de rádio]: pra informar!” Por fim, brinca em tom simuladamente revoltado que pretende fazer uma correção “os gays têm gosto sim! Não queremos todo mundo não!”. La Santa, por sua vez, concorda que os gays não querem todo mundo e que os LGBT, de maneira geral, têm escolhas e preferências. Enfim, o que os convidados tentam fazer é dessexualizar os LGBT na percepção da sociedade mais ampla, desconstruindo estereótipos frequentes de que seriam predadores sexuais.

Deparei-me diversas vezes ao longo do meu trabalho de campo com o “problema” de hipersexualização dos homossexuais em Moçambique ou dessa percepção sobre eles. Seja quando alguns superiores da LAMBDA solicitaram, em reuniões fechadas, que agentes comunitários não assediassem sexualmente os parceiros internacionais que vinham de visita, seja quando um dos líderes do movimento reclamou sobre a ênfase dos parceiros internacionais em só doar para projetos de combate à epidemia de HIV/AIDS, o que acabaria por dar a impressão de que suas vidas se resumiam ao sexo, como veremos na próxima seção.

Por ora, é interessante observar como essa dinâmica tanto interna quanto externa ao mundo LGBT moçambicano de que os homossexuais são hipersexualizados se reproduz no cotidiano, ora lido como preconceito, ora admitido como prática – como quando os próprios agentes comunitários com quem convivi admitiam a hipersexualização de pessoas da “comunidade”. Caetano, um agente comunitário bissexual que conheci e sobre o qual trarei mais informações nos próximos capítulos, em uma entrevista sobre sua experiência em formações da LAMBDA para a sensibilização das polícias para a questão LGBT, conta-me sobre essa visão da sociedade mais ampla – a qual ele, de certa forma, corrobora – de que os homossexuais assediaram de forma insistente homens heterossexuais quando deles gostassem, ainda que estes homens afirmassem e reafirmassem não estar interessados na relação:

- Sim, que os homossexuais não respeitam. Essa foi uma abordagem que não foi trazida assim muito em plenário, mas foi discutida fora da formação, fora da sala da formação. Eles [os policiais] estavam conversando... Porque eles não, acho que não perceberam muito no primeiro dia que eu era da LAMBDA ou que eu também era homossexual. Eles não perceberam muito. Então sentaram em um grupinho, ali no mata-bicho²⁴¹, e começaram a falar “Ah, esses homossexuais são assim... Não têm respeito. Eles quando cismam contigo, começam a andar ali atrás de si. Não querem ouvir se tu queres ou não queres, porque que quer, porque quer”.
(Entrevista Caetano, Maputo, 21/06/2018)

Não me parece absurdo – ainda que nem sempre verdadeiro – que a sociedade mais ampla atribua aos homossexuais uma vida hipersexualizada se reivindicam eles mesmos a centralidade da sexualidade em suas subjetividades. Ora, apresentar-se à sociedade como sujeitos sexualizados – ainda que evidentemente sejam muito mais do que isso – faz entender às pessoas comuns, cujas vidas sexuais foram ensinadas ser do âmbito do privado, especialmente àquelas não socializadas nessas novas gramáticas identitárias, que a especificidade daqueles corpos seria o sexo que trazem “às vistas” e sobre o qual, como estratégia política, buscam dar visibilidade. Percebendo esse feedback social negativo, a ativista Sue explica aos ouvintes que homossexualidade não se trata só de sexo, mas de amor: "Homossexualidade não tem nada a ver com sexo, homossexualidade é amor, é sentimento. Práticas sexuais não é orientação sexual. *Ouvinte tem que ver a diferença entre isso*" (grifo meu)²⁴².

²⁴¹ Mata-bicho é como, em Moçambique, se denomina o café da manhã.

²⁴² Vimos um discurso semelhante reproduzido em uma das matérias de jornal que analisamos no segundo capítulo desta tese (“Retrato de um país enquanto ‘gay’”, Jornal Zambeze, 24/07/2003). A estratégia narrativa de conectar a homossexualidade ao amor para legitimar-se diante da sociedade mais ampla não é exclusiva a Moçambique e já fora também percebida em outros lugares (Boellstorff, 2005, p.106).

O programa termina ainda com o locutor informando à comunidade LGBT sobre as unidades de saúde que seriam “sensíveis”, ou seja, que estariam treinadas a receber os LGBT e seus problemas de saúde de forma não preconceituosa. Assim, o movimento LGBT – através do programa de rádio – pretende informar potenciais interessados sobre os serviços de saúde disponíveis especialmente para eles. Tal “informação” fecharia todos os demais programas. Os efeitos são vários: além do objetivo explícito de oferecer um serviço de saúde especializado, o anúncio ao mesmo tempo que instaura (ou atualiza) as doenças sexuais como questões relevantes para esta população, faz congrega todos aqueles que – a priori indivíduos dispersos – se conectariam entre si pela exclusão informal no sistema público de saúde, da possibilidade de resolução de seus problemas de saúde sexual devido ao tipo de sexo que praticam.

Encerrado o primeiro programa, gostaria de continuar analisando os demais para não apenas ver de que forma certos discursos aqui analisados se reforçam, como para compreender que novas ideias sobre a homossexualidade o movimento pretende institucionalizar.

Assim, o segundo programa, que vai ao ar no dia 29 de novembro, tem como tema: “Namoro entre LGBT”. Sua estrutura, de forma geral, se repete, mudando apenas os conteúdos. Temos novamente uma música-tema – desta vez “*Rise like a Phoenix*”, da *drag queen* austríaca Conchita Wurst – que é tocada e contextualizada pelos ativistas. Baseado no tema do programa, o locutor então pergunta aos ouvintes e convidados: “Até que ponto é credível o namoro entre duas pessoas do mesmo sexo?”²⁴³ Depois de vários ouvintes do programa ligarem e darem opiniões positivas, acreditando na possibilidade do amor entre pessoas do mesmo sexo, um ouvinte entra na linha e contesta:

- Em relação ao tema, eu acho que não é credível. Aliás, eu respeito. Eu preciso respeitar as decisões de cada indivíduo. Mas no aspecto religioso, no aspecto da religião, não concordo. Porque a palavra de Deus, quando trata da multiplicação, é a da reprodução. [...] Aliás, indivíduos do mesmo sexo podem reproduzir? Se a palavra de Deus disse “é preciso que o homem e a mulher juntem-se e [?]”. Então como é possível essa reprodução? [...] No aspecto sociológico, como é que a sociedade olha... Não estou a falar, portanto não tem a ver com preconceitos, mas olhamos... Que tipo de sociedade nós vamos criar? Vamos ter mais homens a juntarem-se, as mulheres, portanto... Nós sabemos que as mulheres são muitas. Então há muitas limitações. Eu penso é de se respeitar as decisões de cada um, mas há certos aspectos que nós temos que reparar antes de dizer que sempre credível.

²⁴³ Como veremos pelas respostas dos ouvintes e pela ênfase nas respostas dos militantes, essa não é uma pergunta retórica, tampouco seria uma dúvida apenas para os não LGBT. Em “A Sombra dos Dias” (1981), o personagem homossexual Guy se coloca a mesma questão: “Seria que alguma vez, como homossexual, sentiria ou encontraria aquele mesmo amor que os *outros* têm à sua espera, na vida? Ou seria que ele existiria apenas entre o homem e a mulher?” (grifo do autor, p.252)

Ouvi comentários a dizer “é credível, é credível”. Mas é preciso repararmos daqui a algum tempo, que tipo de sociedade nós estaremos a criar ou a incentivar?

Argumentos religiosos e mesmo “socio-lógicos” para deslegitimar a homossexualidade é uma frequente no Moçambique atual. Argumentos tais como a necessidade de reprodução da espécie²⁴⁴ e do tipo de sociedade moderna que se quer construir aparecerão com vigor nas intervenções daqueles que, de maneira convicta e desde já contrária à prática e ou à identidade homossexual; ou que, genuinamente, desejam saber que outro mundo possível seria o proposto pelo movimento LGBT, se propõem a discutir a questão publicamente. Com o passar da tese, o leitor se dará conta disso. Mas o que quero neste momento demonstrar é a forma como o movimento LGBT, encarnado aqui pela LAMBDA, coloca-se publicamente, utilizando uma estratégia de não confrontação direta com a sociedade mais ampla. Ao ouvir o comentário, Sue, a convidada lésbica da LAMBDA responde de forma conciliadora: “Eu achei interessante a contribuição dele. Gosto sempre... Gostamos todos de ouvir todo tipo de opinião. [La Santa concorda]. Mais pra saber o que as pessoas pensam. E é bom saber que há pessoas que não acham credível. *Tentando ajudar o ouvinte nesse caso...*”. Em seguida, Sue relativiza o dogmatismo da religião cristã – alegando que nem todos estão obrigados a crer na Bíblia e desacredita da heterossexualidade como imponderável para a reprodução humana: “Eu não vou amar um homem porque eu tenho que encher o mundo”.

Se nos tópicos anteriores compreendemos na fala de Miguel a atitude não demasiado confrontadora que o movimento LGBT tem com o Estado moçambicano, aqui é possível ver como, mais do que não confrontadora, ela tenta ser conciliatória com a sociedade. É um tipo de ativismo, como disse o jornalista, que pretende construir das bases, que quer “informar”. Isso fica ainda mais manifesto na fala de Sue, em relação à questão de “sair da gaveta” (assumir-me homossexual) na família:

- Outra dificuldade dos homossexuais é impor aceitação. Eu to em casa. Meu pai não está preparado [para] isso. Minha mãe não está preparada pra isso. Eu não posso chegar e impor isso. “Mas, não, porque... Eles TÊM que...” Não, com calma. Explicas a teu pai: “Olha, pai, eu percebi que sou assim, não sei o quê, eu, pai, tentei mudar. Mas eu sou assim, pai. Por mais que o pai diga pra não ser. Eu não vou conseguir. Mas, pai, tem que me amar como eu sou”. Não é pra impormos. Meu pai disse que não quer, tá bem, casa dele, eu respeito. Não vou chegar em casa, no meu pai também, com minha namorada aos beijos, porque ele não quer. Isso não se faz. Isso não é respeito. Meu pai disse que não quer, eu vou respeitar. É casa dele. Eu vou namorar, talvez, com ela fora, em casa dela. A minha sogra, ah, ela me ama. Me chama de filha, é tudo bem. Mas porque ela percebeu que eu respeitava ela. Eu

²⁴⁴ Quando for tratar da dimensão da família de LGBT no próximo capítulo, darei ênfase à questão da descendência como valor não só em Moçambique, como em grande parte do continente africano.

chegava lá conversava com ela. É assim, é assim que tem que ser. [os demais no estúdio concordam]

Não iremos aqui analisar com profundidade a categoria “respeito”, mas tal como fora colocada no depoimento de Sue, a categoria faz parte de uma dinâmica social mais ampla, que em África – e Moçambique nisso não se distingue – tem os sêniores, os mais velhos, como dignos de admiração.

A transexual La Santa, que também está no estúdio, complementa concordando com Sue e contando a sua própria experiência familiar:

- [...] Pra dizer que, falando no respeito, no que a Sue tava a dizer. Eu nunca peguei o meu parceiro e dizer pra meu pai ou pros meus irmãos mais velhos, “este é meu marido”. Porque aquilo, pra mim, era um pouco constrangedor, até pra mim, eu dizer “*Papá*, este aqui é meu marido”. Yeah. Porque eu tenho em mente que, apesar de meu pai saber qual é a minha orientação sexual, na mente dele, ele diz “é meu filho”. [...] Meu pai nunca disse “É minha filha”. Meus irmãos nunca disseram “É minha irmã”. É “meu irmão”, é “meu filho, é nosso filho”. Então, eu sempre deixei bem claro que eu só quero ser feliz, não importa se vocês me chamam de “filho” ou “filha”, eu só quero ser feliz. Deixe-me ser feliz. Tanto mais que na minha família nunca me chamam de “La Santa”. Todo mundo chama-me de “Jazilo, Jazilo, Jazilo”, que é meu nome verdadeiro. E eu nunca me impus.

Se a correta designação de gênero parece um dos mais importantes fronts das pessoas transexuais em vários lugares do mundo, esta não parece ser uma prioridade no Moçambique atual. A fala de La Santa demonstra como sua identidade trans está subordinada a valores como o respeito à família e aos seniores. Assim, o terceiro convidado, Machachito, conclui reafirmando nosso argumento do que esta estratégia de resolução de conflitos que viemos tratando até aqui é idealmente nacional:

- Tem uma coisa tão maravilhosa, que eu gosto também, é que a nossa sociedade moçambicana tem muito respeito. Nós temos muito respeito. Essa questão do não aceitar ou aceitar são coisas que nós podemos criar com o tempo. O importante... Nós podemos construir no nosso dia-a-dia. O importante nós já temos em nossas mãos: que é o respeito. [...] Mas eu nunca cheguei, pum, “Pessoal, eu sou gay”, não. Não podia fazer isso. Pela questão tradicionalística. Questão cultural que nós viemos criando, né?

Assim, percebemos que além de estar se institucionalizando a homossexualidade, os agentes em questão também estão institucionalizando uma nação, ao pretender construí-la sobre a égide da paz e da não confrontação violenta. Aos olhos de parte do movimento LGBT no Brasil ou nos EUA tal estratégia poderia parecer não gramatical, conservadora, submissa, etc, mas em Moçambique, é assim que o movimento LGBT – e eventualmente outros movimentos sociais – lutam por seus direitos. Como avalia o

jornalista Miguel, “funciona em Moçambique”. Principalmente se contextualizarmos os fantasmas da guerra civil (1977-1992) que ainda pairam sobre Moçambique e sua gente.

Claro que o leitor atento que chegou até aqui poderia agora perguntar se não se trataria de uma evidente contradição entre uma estratégia de não confrontação – pelo menos direta, agressiva, etc. – e uma estratégia de dar visibilidade ao não-normativo, de tentar introduzir uma outra narrativa, por natureza, contestatória e que, como diz Danilo, seria “inconveniente” para as “estruturas” socioculturais e políticas locais. Neste caso, eu diria que não se trata necessariamente de uma contradição, mas de um *double bind*, um duplo vínculo. Pois, se em um nível, para eles e elas do movimento LGBT é importante apaziguar o conflito, no sentido de não terem suas ideias imediatamente descartadas e terem contra si pânico moral e fúria social, por outro lado e ao mesmo tempo, suas próprias vivências e a visibilidade de suas vivências forçam, inconscientemente, o que pretendem como reflexão e “avanço social”. Em outras palavras, se no conteúdo do discurso os LGBT se mostram pacíficos e conciliatórios, a forma – ou seja, a existência em si do próprio discurso – já é uma maneira de transformar uma ordem social do silêncio, de questionar verdades e de reivindicar novas subjetividades e direitos. Nos termos de Foucault, os ativistas LGBT já estariam pressionando pela mudança do regime da “*ars erotica*” para uma “*scientia sexualis*”, ao simplesmente colocarem a sexualidade no discurso. Dito isso, finalizo a análise do segundo programa Café Púrpura, sintetizando: para o movimento LGBT – pelo menos para os seus representantes ouvidos neste programa – 1) o homossexual ama genuinamente e 2) os LGBT moçambicanos, em seu ativismo, não pretendem ser desrespeitosos nem com a sua família, nem com a sociedade que o cerca.

Ao ficar uma semana sem ir ao ar, o programa retorna no dia 13 de dezembro, com o tema “Cyber-bullying e discriminação nas redes sociais”. A música do dia agora é moçambicana e o locutor justifica:

- [...]música da semana, onde cada programa temos uma música icônica que marca o movimento LGBT a nível mundial [...] Nesse terceiro programa, a escolha recaiu sobre a música de um cantor bastante querido do nosso país. Estamos a falar sim do Abuchamo Munhoto, com a música “Por que?”. [...] Nesta música produzida em 2015, Abuchamo Munhoto dá voz aos casais que não se podem expressar livremente e viver o seu amor em plenitude e questiona o porquê não existe essa possibilidade.

A letra da música, que diz em seu refrão sobre a impossibilidade de certos amores: “Então por que não podemos amar? / Não podemos beijar / Deixar a vida se expressar / Então por que não podemos gritar? / Gritar para o mundo ouvir / Estamos a nos amar”

não é explícita em tratar do amor propriamente homossexual (pois poderia se aplicar a qualquer amor proibido). Ela é então ressignificada pelo movimento LGBT moçambicano, domesticando-a aos seus propósitos de institucionalização da homossexualidade através da cultura local. Em outras palavras, se ela não é uma música “icônica do movimento LGBT a nível mundial”, como anunciam-se outras, o movimento LGBT local pretende capturá-la para torná-la, pelo menos, um ícone LGBT local.

Em relação propriamente ao tema daquele programa, é possível perceber os convidados tentando instruir a população a abandonar o danoso ato de discriminar pessoas LGBT na internet. A convidada Sue então argumenta pela periculosidade da contaminação do ódio gerado nas redes sociais e o incômodo de ser sexualmente exposto(a), principalmente para o círculo mais próximo:

É assim: todo tipo de preconceito, de bullying ou discriminação afeta. As pessoas pensam que o fato de não ser direto ou fisicamente não afeta, mas afeta. Se bobear, acredito que é pior. Porque se, por exemplo, o Machachito é um homofóbico, ele encontra-me na rua [...] to com a minha namorada, aos beijos, ele atira pedra, ele pode insultar-me e ele já me deu feridas. Depois passam. Mas na rede, eu estou na minha casa, no facebook, por exemplo, todo mundo tem acesso. E ele escreve uma coisa feita “Oh, Sapatão”, “oh, viado!”, alguma coisa triste que a pessoa pode escrever. Eu vi aquilo. Minha namorada também há de ver. Uma pessoa que podia não ter discriminação vai ver aquilo e pode absorver aquele tipo de maldade. Isso vai contaminar as outras pessoas. Todo mundo que estiver ali a volta a ler aquele comentário vai dar... uma onda de maldade. Então, imagina que... Sei lá, aquilo fica... Aquilo não sai. Não acaba. Aquilo não tem fim. Eu vou receber aquilo até a minha morte. Porque aquilo faz [*print*] *screen*, aquilo existe.... Aquilo também afeta. A pessoa tá em casa. A pessoa, de repente, se for feio, pode abrir a janela e se atirar. E as pessoas não têm noção disso.

O apresentador então abre para perguntas dos ouvintes e as respostas são variadas. Ao analisá-las, percebo que – apesar da reclamação legítima dos LGBT moçambicanos que de fato são discriminados nas redes sociais – é evidente, pelo menos na rádio, a maior quantidade de comentários positivos, pró-direitos e anti-discriminatórios, ainda que alguns sejam ambíguos. É o caso do ouvinte Junior, do bairro da Liberdade, que, quando perguntado o que faria se visse uma imagem de dois homens se beijando nas redes sociais, dá a seguinte resposta:

Apenas continuaria a ver outras coisas. Apenas continuaria a ver outras fontes, não faria nada. [...] Escolha deles...É a escolha deles [...] Mas apenas ligava para comentar acerca de algo – se não me engano, um jovem acabava de falar aí sobre *screenshots*. A situação dele colocar um texto e as pessoas fazerem *screenshots* e [?] se ofender. Acho que, sinceramente, no meu ponto de vista, não é uma situação para ofender alguém. Independentemente do seu gênero sexual, seja lésbica, ou tanto faz, não é? Existem pessoas maldosas de várias formas tanto para qualquer situação. *Screenshots* as pessoas sempre vão fazer. E no meu ponto de vista – não

sou gay – sou homem, por acaso, não é? – já conheci pessoas gays e acho que são as pessoas mais fortes psicologicamente, emocionalmente, que conheço. Pelo o que passam, pela negação das pessoas, essa situação toda. Então, acho que não é uma situação de eles sentirem-se incomodados com isso, as pessoas [?] com todo mundo. Tanto como existem pessoas boas que vão estar a favor. Então é só seguir com a vida assim. E continuar com o vosso progresso.

O programa tem ainda outros pontos altos, que valem a pena ser trazidos, por evidenciarem o impacto de um movimento de “visibilidade” em um contexto cultural de discriminação sexual. Nesse sentido, percebo uma reclamação dos LGBT convidados em relação ao fato deles não terem a mesma liberdade que desfrutariam os heterossexuais ao demonstrarem seus afetos nas redes sociais, uma vez que seriam taxados de estarem se expondo demais.

Eu tenho amigas que comentam, por exemplo... tem fotos, tem vídeos que andam no status agora, muito fofinhos de casais a se pegar, vídeos, um *sexy cute*, que é um bocadinho quente, um bocadinho sexy, um bocadinho *love*, um de fundo bem fofas, casais héteros... Eu vejo todo mundo a postar no *status*, porque é bonito. Mas as pessoas dizem que “Ah, vocês gays se expõem muito” Mas são os mesmos vídeos que os heterossexuais também fazem. [...] Ainda dizem assim: “Não precisam. Podem ser homossexuais, mas não precisam se expor [...]”. Normalmente *nudes* tão fofinhos entre casais na piscina, entre héteros, é muito fofo. Mas entre homossexuais não é fofo: é “promíscuo”. Entre nós, já não é bonito.[...]

A reclamação de Sue revela um dado fundamental para esta tese. Trata-se do embate entre uma cultura que tradicionalmente reserva a sexualidade à intimidade e aos espaços privados e duas outras forças modernas: o aparecimento de um movimento social que reivindica desde há algum tempo a visibilidade de sua sexualidade; e algo mais geral e recente, que são as novas tecnologias de produção e incentivo de visibilidade em nossa pós-moderna cultura cibernética²⁴⁵. Tanto o movimento LGBT quanto os jovens de uma forma geral parecem estar tensionando antigos pressupostos culturais de discriminação, quando o assunto é a sexualidade – e mais particularmente a homossexualidade²⁴⁶. O que Sue reclama, portanto, é que se a sexualidade de maneira geral está, de fato, mais visível na cultura cibernética atual, os homossexuais também querem dela participar, sem serem deslegitimados. O que ela reivindica, basicamente, é: “Se todos agora podem, por que não nós LGBT?”. A resposta evidente é a “homofobia”.

²⁴⁵ Algo inclusive explicitamente associado à emergência do próprio movimento LGBT moçambicano por dois de seus precursores.

²⁴⁶ Mbembe (2014, p.175-8) chega a falar de uma revolução sexual “silenciosa” em África e Ekine (2013, p.85) aponta para o recentíssimo fenômeno da visibilidade LGBT no continente.

No quarto programa, cujo tema é “família”, temos a notícia de uma peça teatral moçambicana, à época em exibição em Luanda, que trata do tema da homossexualidade.

O jornalista Francelino explica:

E a nova de hoje é muito caseira. É de Moçambique. [...] O grupo moçambicano de teatro O Girassol levou e exibiu em estreia a peça teatral que aborda sobre a homossexualidade, intitulada “O Quarto” no Festival Internacional de Teatro Cazenga (Festeca), organizado em Luanda, capital angolana. [...] Concebida em 2012 e levada ao palco mais de 18 vezes, dentro e fora do país, a mesma é resultado de uma parceria entre a Associação Cultural Girassol e a LAMBDA [...]. “O Quarto” é uma peça intimista que retrata o diálogo desconcentrado, desencontrado de um casal heterossexual no contexto moçambicano sobre o tema da homossexualidade. Este, esquivado por vários setores sociais, por recearem a estigmatização. A mesma aborda a contradição entre o amor verdadeiro e as convenções sociais, entre o segredo e a abertura, entre o silêncio, entre a mentira e a busca pela felicidade.

Infelizmente, ao longo do meu trabalho de campo, a peça não fora reexibida em Moçambique. Mas algumas críticas que recolhi de jornais locais, em razão da estreia da peça ou de suas reexibições, pareceram bastante positivas, algumas classificando o espetáculo como “uma das melhores obras do nosso teatro contemporâneo” (A Verdade, 25/02/2014)²⁴⁷. Aqui importa notar como a institucionalização da homossexualidade se dá em várias frentes no contexto moçambicano: na atuação do próprio movimento civil, nos jornais, nas artes, etc., convergindo para um discurso mais ou menos unificado que não só define o que é a homossexualidade, como a legitima como forma possível de identidade e existência no mundo. Isso fica claro em outro trecho deste mesmo programa, na conversa entre um ouvinte músico de nome Jay que liga para o programa e os convidados:

Machachito: Desafio ao Jay pra fazer uma música que fale da diversidade sexual, que tal?

Jay: É assim, já foi tema de debate no estúdio onde eu trabalho. E a gente começou a ver como a sociedade haveria de aceitar a música, não é? Mas o tema ainda tá em dia. Nós ainda vamos ver... Eu ainda vou cozinhar melhor isso, epá, vamos lançar. Eu posso até ser criticado, mas eu quero trazer isto à tona. E vai acontecer...
[...]

Francelino, em seguida, complementa: “Os artistas têm um papel muito importante nesta desconstrução dos preconceitos, dos mitos, dos tabus e de todas essas questões. [...] Por exemplo, este tema homossexual...”. Ele se referia então não apenas à importância da frente artística-cultural na institucionalização da homossexualidade como ao tema central deste programa, que é a relação entre as famílias e seus membros

²⁴⁷ <http://www.verdade.co.mz/cultura/44312-girassol-denuncia-segredos-do-quarto>

homossexuais. Não à toa, a música do dia era “*I’m coming out*”, da cantora norte-americana Diana Ross. O mesmo jornalista assim contextualizaria a história desta canção e seu simbolismo para a cultura gay:

Para musa do soul, Diana Ross, Nile declarou que a inspiração para compor a música veio depois de visitar uma discoteca na Califórnia, onde encontrou inúmeras *drag queens* fantasiadas de Diana, que nessa época já era considerada um ícone gay. A canção se tornou um dos maiores sucessos da carreira da cantora e a letra tem tudo a ver com o nosso universo colorido. Em *I’m Coming Out* – que pode ser traduzido como “Eu estou desabrochando” ou “Eu estou me assumindo” – o que muita gente relaciona com sair do armário. Aumenta o volume!

E é assim também que pela via cultural/artística/musical uma “epistemologia do armário” (Sedgwick, 1990) ganha terreno em Moçambique. Dando prosseguimento ao tema do programa, o apresentador exhibe entrevistas gravadas nas ruas com o seguinte questionamento: “Acha que existe um momento certo pra um homossexual assumir-se pra família?” As respostas, quase todas, são negativas, no sentido de que os entrevistados não acham que exista um momento certo, apesar de vários responderem espontaneamente que quanto mais cedo fosse, melhor. Como vemos se repetir no programa, a maioria dos comentários tendem a ser antidiscriminatórios, pelo menos a maioria, o que validaria o levantamento da Afrobarometer (2016) e outros, que revelam que Moçambique é um dos países africanos mais tolerante à homossexualidade²⁴⁸. Mas o mais enfático contra a homossexualidade foi dado pelo quinto entrevistado, que aciona o argumento da exogenia da homossexualidade em África:

Eu acho que... não. Até porque a nossa tradição africana não aceita esse tipo de práticas homossexuais. Então, eu tenho certeza que nenhum pai, nenhuma mãe gostaria de saber que o seu filho é homossexual. Praticamente não há nenhum momento. Pode fazer essas coisas às escondidas, sem que os pais saibam que ele é homossexual

Pelo tom e pela sua fala ter sido eventual e previamente cortada, não dá para afirmar que o sujeito entrevistado esteja compactuando com a prática homossexual desde que “às escondidas”, mas apenas diagnosticando sua existência social. No entanto, a recomendação de discrição para homossexuais, do tipo que já vimos aqui, “seja homossexual, mas não se exponha” é absolutamente gramatical em Moçambique e não

²⁴⁸ Enquanto Moçambique aparece em terceiro lugar no ranking dos países africanos mais tolerantes em relação à homossexualidade, em um recente levantamento do Guia Gay Internacional Spartacus (2019), Moçambique apareceria como segundo melhor destino turístico gay em África e 41º primeiro no mundo, aparecendo melhor colocado do que países como EUA (47º), Brasil (68º) e até mesmo Cabo Verde (95º). Fonte: <https://spartacus.gayguide.travel/gaytravelindex-2019.pdf>. Algo, aliás, orgulhosamente divulgado pela LAMBDA: http://www.lambdamoz.news/indice_spartacus_destino_gay

estranharia em nada se o ouvinte quisesse isso mesmo sugerir. Outro aspecto, coincidência ou não, é a aparição neste mesmo programa do argumento da exogenia da homossexualidade, desta vez para revelar que seria mais fácil aceitá-la quando ela é “de fora”, externa ao meio familiar. Nesse sentido, a oitava ouvinte diz: “Eu acho que a pessoa nunca está preparada para ouvir este tipo de coisas. Nós apoiamos mais os de fora, mas acredito que a situação quando dentro da nossa família, é muito difícil de aceitar.”

Assim, a questão da exogenia da homossexualidade – seja no micro contexto de vizinhança (família nuclear, vizinhos, família extensa)²⁴⁹ seja no macro contexto internacional (principalmente na relação entre África e Ocidente) – aparece novamente aqui. Isso demonstra – junto a diversas outras situações que viemos trazendo até aqui – como a ideia da exogenia da homossexualidade resiste operando no senso comum moçambicano, ainda que a visibilidade dos LGBT nativos e seu movimento político tenda, idealmente, a cada vez mais enfraquecer este argumento. No limite, mesmo que as práticas homossexuais não tivessem ocorrência entre africanos no período pré-colonial, hoje já são um dado da realidade, sob o qual não se pode negar²⁵⁰.

Sobre as histórias familiares de meus interlocutores LGBT, reservo dois tópicos para a apresentação dos dados e discussão no próximo capítulo. Mas aqui, é importante perceber dois aspectos que dizem respeito à atuação do movimento LGBT ou dos membros por ele escolhidos para darem publicidade às suas ideias. Trata-se 1) da noção de “respeito” que pretendem cultivar; e 2) de uma certa relativização do conceito de família. Sobre a última, temos a fala convidada Sue, relativizando os laços consanguíneos para se classificar uma família como tal:

[...] Eu sei que na minha família não me apoiam. Isso é um fato. Mas eu sei que... Pra mim... Desculpem se for a falar uma coisa assim, um bocadinho chocante, mas pra mim família não é de sangue. Família é aquela que a pessoa cria. Tem muitos pais, mães, irmãos que são só de sangue, mas não dão amor, não dão carinho. Eu tenho minha família com meus colegas de treino do taekwondo, por exemplo, são minha família. Porque estão sempre a apoiar-me. Existem famílias que são famílias de sangue, mas não são família de amor, afeto. A minha família quanto a isso não apoia, mas de acordo com o respeito que eu fui tendo com eles, eles acabaram por me respeitar.

²⁴⁹ É isso que acontece com o jovem Pablo, que o leitor conhecerá no último capítulo, cuja mãe tem amigos gays, empresta capulana para seus amigos gays amarrarem na cintura (assim como fazem as mulheres), mas, apesar de saber da orientação sexual do próprio filho, tem dificuldade em aceitá-lo.

²⁵⁰ Essa parece uma contestação de Miguel Vale de Almeida (2010, p.205,211) aos estruturalistas franceses, entre eles, a africanista François Heritier, que defendiam a inviabilidade simbólica do casamento homossexual, por supostamente não corresponder ao sistema de reprodução sexuada, por sua vez necessariamente binário. Miguel afirma que já sendo uma realidade no Ocidente, já é um fenômeno antropológicamente observável, logo, o argumento da inviabilidade se desmontaria.

Tenho a impressão de que tal ideia de família tenha raríssima ressonância no senso comum moçambicano e que Sue – como ela mesmo alerta para o caráter “chocante” de sua fala – esteja quebrando alguns paradigmas sobre o que é a família em Moçambique²⁵¹. Se lembrarmos a fala de Danilo nas seções anteriores, podemos aqui perceber concretamente como os LGBT de certa forma seriam “inconvenientes” com as “estruturas” da sociedade. Mas o primeiro aspecto, este sim, é uníssono entre os integrantes da LAMBDA que neste programa de rádio estiveram e que, pela meus dados e minha experiência, parece ter ampla ressonância social. A defesa do “respeito” é uma constante – e, curiosamente – bastante dirigido não apenas aos familiares, mas também e principalmente aos próprios LGBT, especialmente os mais jovens, quando em relação com suas famílias: “Não se bate de frente com a família. [...] A família, quer dizer, é nosso primeiro abrigo. Feliz ou infelizmente é nosso primeiro abrigo. É nossa primeira casa. É lá onde nascemos e crescemos. E evoluímos lá. Então deve ser de lá que nós devemos, primeiro, contato. A família não aceita, mas tudo bem, vai ter que respeitar.”

Assim, percebemos a partir de dados concretos, como se dá essa estratégia discursiva do movimento LGBT de uma não confrontação violenta, de estar preocupado supostamente apenas em “informar”. Mas isso não impede que os mesmos representantes do movimento façam críticas duríssimas às famílias que não aceitam seus membros homossexuais. O mais importante aqui, no entanto, é constatar o método: a construção contínua pelo movimento LGBT do que seria a homossexualidade (e, conseqüentemente, sobre o que ela não seria).

Esse trabalho continua no quinto e último programa da temporada, exibido no dia 27 de dezembro de 2018, cujo tema é “papéis sexuais”. Nele, é enfatizado o caráter natural da homossexualidade, quando, respondendo aos ouvintes, os convidados afirmam em uníssono que o ato sexual com um gay não necessariamente torna um heterossexual em um homossexual; e que ato sexual não é diretamente conectado à orientação sexual. Nesse sentido, a homossexualidade, novamente, não teria a ver com sexo, mas sim com “alma”, com “amor”:

Primeiro explicar que uma pessoa não se torna homossexual. Primeiro erro está aí: não se torna, a pessoa descobre-se. Pode-se descobrir durante o sexo como não. Isso depende de pessoa pra pessoa. Agora, dizer que uma pessoa abandona a vida de hétero porque... (risos) Motivos são muitos. As pessoas inventam os motivos. Isso não existe. O que existe é: HSH, MSM. “Que que é isso?” HSH é homem que faz sexo com homem. Homossexualidade não é sexo, é amor, é carinho, é muita coisa.

²⁵¹ Para um clássico sobre as reconfigurações de parentesco promovida por pessoas LGBT em contextos de repressão e abandono afetivo parental, ver Weston (1991).

Sexo é só sexo, só cama, é prazer, é diversão, é aquele momento íntimo. Então a pessoa pode sim ter uma curiosidade. Não tem problema nenhum. Achar que “olha, sexo de mulher pode ser bom, deixa-me experimentar.” Isso não tem nada de mal. Está a experimentar. E só querer experimentar um poliamor, que é sexo em grupo. É que nem o sexo sozinho, que é a masturbação. É sexo só. Sexo não tem nada a ver com orientação sexual. Tem a ver com... sexo é corpo – não é alma. Homossexualidade é alma, é amor, nanana... por aí (risadas).

A definição de homossexualidade como um sentimento e não como uma prática sexual por parte do movimento LGBT, aqui, tem as funções simultâneas de: 1) naturalizar a homossexualidade (tirando-a do escopo da negociação moral e da possibilidade de “cura”); 2) dessexualizar os homossexuais na percepção do senso comum moçambicano, associando-os não necessariamente ao que fazem na cama, mas ao sentimento “universal” e legitimado do amor; 3) legitimar as experiências homoeróticas de pessoas que se reconhecem como heterossexuais, no sentido de promover uma liberalização da sexualidade não só para si mas também para os outros; 4) fazer ingressar nas políticas de prevenção das doenças sexualmente transmissíveis, principalmente os HSH, que já são preocupação de alguns de seus programas de saúde.

Enquanto algumas dessas funções são intuídas da minha experiência de campo com interlocutores LGBT – inclusive com alguns destes mesmos que estão no programa – outras se evidenciam no depoimento seguinte de Machachito:

Porque realmente – como estamos aqui a dizer – o sexo não tem nada a ver com a orientação sexual da pessoa, é mesmo mental. É questão do prazer. A pessoa onde que se sente mais à vontade em fazer. Não é porque eu sou hétero, eu vou me meter com um gay, que eu vou deixar de ser hétero. É aquilo que estava a falar a Sue, temos os HSH, temos as MSM. Homens que fazem sexo com homens não são homossexuais. Não são bissexuais, não são gays. Prontos. Tem a adrenalina, tem a vontade de querer fazer sexo. E faz. Porque quer, porque o corpo precisa. Não é porque a pessoa fez sexo com um gay que vai se tornar gay. Não! Mentira! E também não coloquem os vossos irmãos que são homossexuais dentro dos quatinhos com trabalhadoras de sexo para torná-lo homem porque isso não existe.

Mas o programa particularmente acaba voltado para um debate interno aos LGBT sobre papéis sexuais e seus supostos malefícios. Quem nos explica são Sue e Machachito, já que La Santa não participara deste último programa:

Papéis sexuais. [...] Eu gosto muito desse tema porque é um tema tabu tanto dentro quanto fora da comunidade. Tem muita gente mesmo dentro da comunidade que não tem informação. [...] Vou dar exemplo, um conselho pras meninas. [...] Tenho uma namorada que ela é masculina, mais ativa e não fica à vontade [...] de tirar a roupa... é comum [no] relacionamento entre duas mulheres. Porque ela [se] sente muito ativa, então ela acha que por ser ativa, tem que ser – desculpa – o homem. [...] “Fazer sexo com a minha mulher, ela sem roupa, eu com roupa”. Isso é muito errado. Pra meninas que têm umas namoradas assim, antes de despir a roupa dela, despir a

mente. Nós não podemos forçar uma coisa agora. Ela fica à vontade com roupa. Claro que dói, mas vamos nas calmas. [...] Porque às vezes ela não fica à vontade com o corpo dela. Ela pode ser masculina, pode ser trans. Nós não podemos obrigar ela, porque... “Tu és mulher como eu, tu tens que fazer isso, porque...” Não tem nada a ver! A pessoa não pode ser obrigada a fazer uma coisa que não quer. A pessoa tem que ir nas calmas. “Minha namorada assim... Vou entender ela primeiro”. “Ai, amor, eu prefiro assim, eu prefiro assim” [...]

E Machachito continua:

Essa questão dos papéis sexuais estragam muito as relações porque as pessoas colocam-se dentro de uma caixa [...] Querem dar regras à vida sexual das pessoas. Não só a vida sexual, quer dizer, a vida amorosa. “Ah, eu sou o homem da relação”. “Ah, porque eu sou a mulher da relação”. Não existe homem da relação, mulher da relação! As pessoas, às vezes, não deixam o amor fluir de dentro delas, por causa dessa questão. [...] Porque as pessoas dizem “Ah, não, eu não posso fazer isso porque ele [o marido] não vai gostar, porque ele é quem paga as contas em casa”. As pessoas que são homossexuais querem muitas vezes adotar aquele costume de vida dos heterossexuais. E isso são coisas totalmente diferentes e não pode. “Ah, como eu sou um pouco mais afeminado em relação a ele, eu tenho que ser mais submisso, eu devo fazer isso ou aquilo. Quem faz tudo em casa sou eu.” Não pode! As pessoas colocam muitas regras. “Ah, porque na hora h, ele que manda”. “Porque na hora H, [?] eu não posso fazer isto, eu não posso fazer aquilo” Não pode! É uma coisa muito errada. Papéis sexuais praticamente não existem. Nós só vivemos dentro das quatro paredes aquilo que é o prazer sexual, não é? Não podemos nos impor... Falo muito mais pra nossa comunidade LGBT. Várias pessoas não deixam o amor fluir, não deixam... [...] “Ah, porque eu não posso me envolver com Wanda, porque a Wanda é muito masculina, eu não gosto de mulher assim masculinas.” Não tem nada a ver... [...]

No próximo capítulo, pretendo discutir com mais detalhes e escrutínio as noções de gênero e sexualidade de meus interlocutores e os padrões que vi operarem no sul de Moçambique. Aqui, quis enfatizar como o movimento LGBT, através dos convidados da LAMBDA neste programa de rádio, institui as noções de “homossexualidade”, “papéis sexuais”, “sexo”, “orientação sexual”, “identidade”, “respeito”, “Moçambique” etc. Com isso, quis mostrar que tipo de discurso sobre a homossexualidade o movimento LGBT moçambicano pretende institucionalizar. Basicamente, um discurso que advoga pela naturalidade da “homossexualidade”, não como prática sexual, mas como sentimento. Para além disso, a análise dos cinco programas de rádio demonstra como as noções de “silêncio”, “exogenia” e “tolerância” são trazidas no cotidiano do movimento LGBT, demonstrando sua enorme atualidade.

O Projeto FPPA

Antes de avançarmos para o próximo capítulo, porém, é necessário demonstrar pelo menos mais uma forma de atuação da LAMBDA: o gerenciamento de projetos financiados por parceiros internacionais, que visam o combate da epidemia de HIV/Aids em Moçambique, quando particularmente direcionados à população LGBT local. Além de ter sido a principal porta de entrada para conhecer meus interlocutores, esta é, certamente, a atuação que mais mobiliza a organização em termos financeiros, de volume de trabalho e de quantidade de pessoas envolvidas. Meu objetivo aqui será demonstrar: 1) como o fluxo internacional de recursos financeiros e de conceitos, através desses projetos, também acaba por de alguma forma institucionalizar um projeto de homossexualidade em Moçambique; 2) como práticas burocráticas externas entram em choque com práticas culturais locais.

Nesse sentido, eu acompanhei²⁵² de perto um dos quatro projetos que à época estavam em execução na organização, que aqui chamarei de “Projeto da Fundação Pequeno Príncipe para Aids” ou “Projeto FPPA” para dificultar a identificação real de sua fundação patrocinadora. Assim, além dos demais editais semelhantes já existentes, porém direcionados a outros países, a FPPA lançou um específico para Moçambique, convocando as organizações locais (e internacionais) a construir uma proposta de atuação, com o valor máximo de até dois milhões de dólares. O edital estimulava que as organizações formassem consórcios para concorrer. Na primeira vez em que a LAMBDA concorreu, ela não obteve sucesso, pois segundo um dos funcionários diretamente envolvidos no processo, a proposta apresentada focava demasiadamente em “*advocacy*” LGBT, ou seja, em visibilidade, direitos civis, combate ao estigma etc.; e por isso teria sido reprovada por aquela instituição doadora que, apesar de ter como patrono uma celebridade gay, tinha como objeto específico de atuação o combate à epidemia de HIV.

Quando perguntei a um dos funcionários da LAMBDA, envolvido com esses projetos financiados por organizações internacionais, qual era a maior exigência desses parceiros e o que eles queriam exatamente ao financiar este tipo de projeto, ele respondeu:

- Há uma linha que é movida pelo HIV. Esta linha que é movida pelo HIV, o interesse é mesmo o HIV. Estão interessados em provisão de serviços. “Pessoas estão recebendo preservativos?”; “Pessoas estão recebendo lubrificantes?”; “Pessoas estão recebendo mensagens?”; “As pessoas estão a serem testadas?”; “As

²⁵² Desde minha primeira incursão a Moçambique, eu participei de praticamente todas as reuniões semanais de planificação com os agentes comunitários da LAMBDA enquanto em Maputo estive. Essas reuniões não apenas me fizeram adentrar física e burocraticamente no meu contexto de pesquisa, como proporcionaram dezenas de dados que apenas parcialmente trago nesta tese.

“... pessoas [soro]positivas estão a ser referidas ao tratamento?” Isto é o foco dos parceiros que olham a questão do HIV. Não estão preocupados com outras questões como stigma, discriminação, direitos humanos, não estão aí... (Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

Já conhecendo de perto o Projeto FPPA e crendo que ele não se encaixava perfeitamente nessa descrição, questionei o funcionário se este projeto não seria um pouco diferente, pois atenderia a essas duas expectativas (tanto os aspectos técnicos da epidemia quanto as razões culturais, o combate à discriminação etc.). No que ele concordou, relativizando:

- Sim, sim. O [FPPA] tem esta componente muito forte de direitos humanos. Por isso estão aí a investir neste pilar que é de advocacia, estão a investir na criação do ambiente favorável, treinar os provedores de saúde, para que prestem um serviço amigável. Estas casas da comunidade que estamos a estabelecer, para trazer um pouco mais de alegria e liberdade para a comunidade. Mas por outro lado tem esta veia do HIV, que também nos é exigido. A garantia que as pessoas estão a ser testadas. As positivas estão a ser referidas para o tratamento... (Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

Instigado pelas relações que se estabelecem entre essas organizações e o jogo de expectativas nem sempre coincidentes, perguntei a Luiz como era para ele trabalhar com esses parceiros. Para ele, os parceiros ideais são os nórdicos (e lista: “suecos, holandeses, dinamarqueses...”) pois estes seriam os mais “flexíveis” e teriam “um grande interesse em compreender os processos”. Ou seja, estariam mais interessados no “lado mais humano”, no *advocacy*. Com os parceiros dos Estados Unidos já não seria assim, pois preocupados apenas em doenças, “números” e “metas”, os norte-americanos não estariam interessados, segundo Luiz, em questões como “educação pública”, “processo”, “sensibilização” etc.:

- Mas o americano não está interessado nisso. Os indicadores são bem claros: “Quantas pessoas alcançadas?”; “Das quais, quantas testadas?”; “Das quais, quantas em tratamento?”. O resto é história... Não está interessado nem um pouco. [...] Me preocupa muito porque também no país, neste momento, o americano é o parceiro que está a colocar mais recursos para o HIV. [...] Mesmo o Ministério de Saúde, dando o apoio que tem, depende muito do governo americano. Então pra mim é... Sinto que, bom, estão a fazer um grande investimento, mas é muito importante que coisas como estigma, discriminação... Várias vezes aqui na LAMBDA batem-nos a porta pessoas que foram expulsas de casa, que precisam de respostas... Epa, alguém sofreu bullying, sofreu agressão, precisa de resposta. Há um professor que é homofóbico, aquela instituição que não aceita... Precisamos de intervenções nisso! (Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

Aqui já é possível levantarmos uma questão que toca a fundo o ativismo LGBT moçambicano – e os de outros países no continente africano (Epprecht, 2013; Hoad,

2007): a ênfase dos parceiros internacionais na saúde sexual dos LGBT africanos (e dentro destes, mais particularmente dos HSH²⁵³), em detrimento de projetos de “*advocacy*”, de pesquisas científicas, ou de atividades que promovam o entretenimento LGBT ou a visibilidade desses grupos em seus respectivos países – causas que muitos ativistas moçambicanos consideram igualmente relevantes²⁵⁴. Em muitas ocasiões tive a oportunidade de ouvir críticas de ativistas LGBT moçambicanos de que esses projetos davam importância apenas à saúde sexual dos africanos – e particularmente dos HSH (Chipenembe, 2018, p.25), como se esta fosse a única faceta da vida de um LGBT em África.

Em um evento LGBT ocorrido em 14 de julho de 2018, na embaixada dos Estados Unidos em Maputo, que tive a oportunidade de assistir, um ativista da LAMBDA afirmou em determinado momento que não só a agenda do HIV mas também o foco desta no público HSH era algo externamente “imposto”:

Meu medo é o HIV/SIDA. As agências internacionais trouxeram a agenda. Lá, em NYC, sei lá, inventaram a sigla HSH, mas não é boa. Há muito dinheiro lá fora. Mas esse foco em HIV dos HSH tira a visibilidade das outras pessoas da sigla. Essa agenda é imposta. Dinheiro vem com “*label*”, “*tampa*” [rúbrica, obrigação]. É um recuo sermos olhados só como seres sexuais e o abafamento das outras pessoas da sigla.

(Palestra de Dário, Maputo, 14/07/18)

Ouvi reclamações parecidas também em uma das sessões do *MenEngage*, um evento acadêmico internacional sobre masculinidades africanas, realizado na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, no dia 25 de abril de 2018. Nele, funcionários da LAMBDA, uma lésbica e outro que se classifica como *queer*, reclamavam para colegas de organizações estrangeiras – uma do Quênia e outra de Uganda – que os doadores internacionais por estarem demasiadamente preocupados em patrocinar projetos de combate à AIDS, apenas privilegiavam os HSH em detrimento das

²⁵³ De acordo Guambe, a categoria “HSH” fora criada por epidemiologistas na década de 1990, com o objetivo de designar os homens que fazem sexo com homens independentemente se eles assumem ou não uma identidade homo ou bissexual (Guambe, 2012, p.14). Teoricamente a criação dessa categoria ampliaria o foco das políticas de saúde para prevenção e tratamento de doenças sexualmente transmissíveis, entre elas, a Aids, uma vez que retiraria o estigma ao desassociar prática sexual e identidade.

²⁵⁴ Quando apresentei pela primeira vez meu projeto de pesquisa a Dário Sousa, responsável pela área de pesquisas da LAMBDA, afim de ter seu consentimento para iniciar a investigação, uma das coisas que ele primeiro sugeriu – em tom de advertência – era de que eu não focasse em questões de saúde LGBT, pois segundo ele ninguém mais suportaria essa monotemática.

mulheres lésbicas, pois os primeiros seriam supostamente mais vulneráveis do que as últimas²⁵⁵.

De fato, a questão da epidemia de HIV/AIDS em África – e particularmente em Moçambique – é grave do ponto de vista da epidemiologia, tendo este país aproximadamente 11,5% da sua população contaminada pelo vírus, configurando-se como a 8ª maior incidência do mundo (Sitan, 2014)²⁵⁶. Portanto, a epidemia de HIV não é uma questão vestigial, cujo enfoque contemporâneo dos doadores europeus decorreria apenas do histórico racismo que hipersexualizou os negros do continente (Lyons & Lyons, 2003). Mas também não dá para negar que a ênfase na sexualidade em detrimento dos outros campos da vida dessas pessoas seja uma prática consolidada em certas premissas racistas sobre o continente e seus habitantes negros. E, mais do que isso, que a própria epidemia do HIV em África decorra de uma “violência estrutural”, historicamente racista (Farmer, 2004).

Práticas neocoloniais são uma constante para essas organizações norte-americanas e europeias quando em relação com as organizações locais africanas. A título de exemplo, aciono a fala de um ativista moçambicano em entrevista a mim a respeito das imposições externas, inclusive sobre os organogramas das organizações locais:

- Houve um episódio que Danilo não tolerou. Foi na hora que deixou claro, pra todo mundo, ‘Calma aí! Nós somos parceiros. Aqui não há...’ Quer dizer, ‘to a mandar porque tenho os recursos e você deve obedecer. Não é assim que funciona.’ Então acho que isto é muito comum. Eu venho de uma outra organização. Conheço a situação de várias organizações. E é comum estes parceiros [estrangeiros] chegarem na organização [local] para mandar. E, inclusive, mandar quem deve fazer o que na organização.

- Mexer no organograma...

- Sim, sim, sim. Inclusive a estrutura, trazer pessoas para colocar na organização... É muito comum, muito comum. É muito comum. E já tentaram conosco.

(Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

²⁵⁵ O fenômeno parece semelhante em outras partes do mundo (Boellstorff, 2005, p.147). Mas levei tal reclamação ao diretor da LAMBDA, que em entrevista a mim, respondeu-me que reconhecia o problema da sub-representação dos outros sujeitos da sigla LGBT não só no público atendido pelos projetos, mas também no “boarding” da LAMBDA, ou seja, nos cargos de direção. Isso porque, segundo ativistas do Quênia e de Uganda presentes neste evento, os doadores internacionais não estariam mais dispostos a oferecer verbas específicas, por exemplo, para projetos com mulheres lésbicas nas organizações que tivessem em seu quadro de direção apenas homens gays. O mesmo valeria para homens trans, intersexuais etc. Segundo eles, uma das atuais exigências dos doadores seria empoderar as próprias categorias, fazendo elas mesmas gerenciarem os seus recursos. Segundo o diretor, contudo, ainda era muito difícil encontrar mulheres lésbicas e pessoas trans que estivessem não só dispostas, mas também capacitadas para essas vagas do “boarding”. Sobre essa questão ainda, ver Chipenembe (2018, p.99-101).

²⁵⁶ <http://sitan.unicef.org.mz/>

E em outro momento da conversa, o mesmo funcionário me revela a visão de alguns parceiros internacionais que, receosos de casos recentes de corrupção em outras organizações moçambicanas, fariam uma fiscalização demasiadamente rigorosa e desconfiada, com medo de que recursos fossem desviados. Luiz reclama então que esses cooperantes internacionais, muitas vezes, tratam os parceiros africanos como “um bando de ladrões”.

Mas o racismo e o neocolonialismo não são percebidos apenas por aqueles que os sofrem, mas algumas vezes também pelos próprios parceiros internacionais que se percebem mantendo essas práticas. Constatei isso no caso de uma das cooperantes europeias, vinculada ao Projeto FPPA. Segundo uma segunda cooperante (também branca e também europeia, que era minha interlocutora), a primeira teria confessado o seu desconforto colonialista de, em sua função de fiscalizar as atividades do projeto, ter que ficar solicitando que os pacientes soropositivos no hospital – muitos em condições precárias de saúde – respondessem às suas questões, muitas vezes necessitando que os mesmos se expusessem demasiadamente.

Dessa forma, se por um lado essas organizações internacionais contribuem até certo ponto para o combate à epidemia de HIV/AIDS nas populações LGBT locais, por outro ela permanece sexualizando não apenas os LGBT como os africanos de uma forma geral, e particularmente institucionalizando, através do poder econômico e simbólico, uma ideia específica de homossexualidade no continente. Em outras palavras, a forte conexão que se forjou no Ocidente entre AIDS e homossexualidade, especialmente entre homens (como vimos no segundo capítulo), acaba sendo exportada nesses atuais projetos de cooperação, fazendo com que organizações LGBT africanas tenham que lidar com um problema que, diferente do que ocorreu no Ocidente, é apenas marginalmente seu, quando achariam tão ou mais importante atuar sobre outros assuntos. Felizmente, como diz o funcionário da LAMBDA, há outros parceiros minoritários, com outras agendas e interessados em outras pautas:

- [...] Felizmente, nós LAMBDA, a nossa felicidade é ter outros parceiros. Outros parceiros que não têm vigorosamente esta linha do HIV. Estão mais voltados para a promoção dos direitos humanos. O que nos permite de certa maneira combinar “Ok, temos estes que são interessados no HIV, vamos ao HIV. Mas temos este lado que está interessado em direitos, em liberdade, que vamos trabalhar com este grupo”.
(Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

Mas mesmo em projetos voltados diretamente para o HIV, a LAMBDA encontra formas criativas de usar os recursos para que atendam tanto às demandas externas, quanto às internas. Por exemplo, investindo o dinheiro em um “espaço seguro”²⁵⁷ que sirva tanto à socialização da comunidade LGBT local – carente de tais espaços públicos ou privados – quanto aos serviços de saúde que o projeto exige:

- [...] o que nós justificamos na altura é que os *safe-spaces* vão nos ajudar a criar demanda. É um espaço onde a comunidade vai, vai se sentir à vontade, e neste espaço vamos oferecer serviços de testagem em diante. Estamos a resolver dois assuntos ao mesmo tempo. Este lado que é da socialização... (risos) [...] Vamos fazer as nossas festas, que é o que a comunidade quer, mas “ok, estão preocupados com a questão do HIV, tudo bem, temos ali uma sala onde vamos oferecer testagem”. (Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

Tive ainda a oportunidade de entrevistar por Skype a principal figura europeia responsável pelo Projeto FPPA em Moçambique, a qual já tinha conhecido pessoalmente na sua visita à inauguração de um dos dois espaços seguros financiados por este projeto no Choupal, bairro da periferia da cidade de Maputo. Em entrevista formal relativamente rápida, pude compreender um certo descaso destes parceiros internacionais em relação às consequências geradas em Moçambique ao tipo de agenda que esses doadores imporiam, particularmente no que tange às nomenclaturas importadas²⁵⁸, reverberando uma preocupação já apontada por outros investigadores (Leap, 2002, p.146). Diz Patrick:

- [...] Mas, é claro, como você sabe e eu sei, homens que fazem sexo com outros homens ou “homens gays” – *seja lá como você queira chamá-los* – *estão em maior risco de contrair o HIV*. Então, faz sentido ter programas que especificamente tentam atrair homens assim. *Mas não acho que realmente importa como que eles chamam uns aos outros. O interesse deve ser ... ajudar pessoas que precisam de ajuda, serviços... e ajudar pessoas com HIV a receber tratamento para o HIV*. [...] Eu acho que é um balanceamento difícil para a LAMBDA – e como eles se comunicam com as pessoas a quem eles servem. Se eles chamam de “MSM” ou “LGBT”... Eu acho que a vantagem do LGBT... eu acho que é uma maneira melhor de falar [?] como eles se identificam. A desvantagem do LGBT é que, talvez,

²⁵⁷ “*Safe spaces*” ou “espaços seguros” são imóveis alugados pela LAMBDA, com verba do projeto FPPA, um na periferia de Maputo e outro localizado na Matola-Cidade. Os espaços foram concebidos para funcionar como um ambiente livre que pudesse receber os homossexuais para momentos de lazer, de socialização, de festas, mas também de atividades de militância, reuniões de trabalho, distribuição de insumos de prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e de testagens clínicas para estas mesmas doenças.

²⁵⁸ Utilizo o verbo “impor” porque, como vimos no caso da eliminação da primeira proposta da LAMBDA, um projeto que pretendia sair da dimensão da epidemia de HIV e focar em outras pautas localmente caras é simplesmente eliminado. Mas é bem verdade também que, uma vez que a LAMBDA conseguiu ter o projeto de combate ao HIV aprovado pela FPPA, esta última fez algumas concessões em relação aos tipos de gastos outros que o projeto admitiria – como o financiamento de espaços seguros para a população LGBT que pudesse servir não apenas como locais de testagem, mas também como espaços de encontro e festas – e que não estava inicialmente previsto.

algumas pessoas, como você disse, nem sequer se considerem LGBT. E, então, acho que não é fácil [?]. É uma boa pergunta. *Eu acho que da nossa perspectiva, nós só queremos ter certeza de que... você sabe, as pessoas podem obter a ajuda que precisam e então nós esperamos que o tratamento funcione e o processo... então, o que quer que aconteça, acho que é uma coisa boa.*
(Entrevista Patrick, 12/07/2018, grifos meus)

Em outro momento da conversa eu insisto na questão não só do foco na população “HSH”, como tento extrair de Patrick, se há alguma reflexão já feita internamente acerca de suas práticas de trabalho, sobre as lógicas – eventualmente neocolonialistas – por trás do que fazem:

- Então, acho que para nós, queremos garantir que as pessoas recebam assistência médica... De populações que atualmente não estão recebendo assistência médica – especificamente o HIV. Porque... eu perdi muitos deles... Perdi, você sabe, amigos e coisas assim para o HIV. Então, acho que se você considerar que... você sabe, estamos apoiando as pessoas financeiramente para ajudar outras pessoas a obter assistência médica. Quero dizer, sim, é o que fazemos. Agora, se isso é como pagar para [mudar padrões culturais]... *Quero dizer, inevitavelmente as pessoas estão fazendo coisas que não teriam feito se o programa não tivesse sido financiado – mas eu não sei o que está além disso.* Tentamos evitar ... os nossos parceiros podem sempre fazer-nos sugestões sobre como as coisas podem funcionar melhor nos seus contextos locais porque obviamente sabem como os contextos locais funcionam – não temos um escritório em Moçambique, não estamos muito envolvidos nos detalhes de como eles fazem as coisas.
(Entrevista Patrick, 12/07/2018, grifos meus)

Assim, é possível perceber uma certa limitação de compreensão dos parceiros internacionais, mesmo quando estes se mostram relativamente mais abertos, pelas questões culturais locais, sendo estas delegadas aos parceiros locais. O que a minha própria experiência em Moçambique demonstra é que o não conhecimento sobre as realidades particulares impede ou limita o alcance dos resultados desejados em programas de prevenção da epidemia de HIV. Por exemplo, quando escuto em um evento da LAMBDA uma prostituta e agente comunitária trans do próprio Projeto FPPA dizer que entre um alto valor monetário oferecido por um cliente para fazer sexo desprotegido e o uso preservativo, ela fica com o primeiro²⁵⁹. Além disso, a reflexão sobre o impacto de

²⁵⁹ “Eu lembro muito bem. E volto a repisar na mesma. Nós, trabalhadoras de sexo, temos essa possibilidade, essa capacidade. Eu, em particular, vou voltar a dizer... Eu não deixo cliente escapar só por causa de preservativo. Epa, eu já sei que alguém quando diz isso nas mensagens – pior quando é nas mensagens – dizer “Olha, eu quero sexo contigo, mas não quero usar preservativo”. Eu me questiono, eu sozinha. “Por quê que ele de primeira tá-me dizer que ele não quer usar preservativo?”; “Não é que ele tá infectado?”; “Ou tem alguma doença?” Mas quando eu quero dinheiro, está-me a propor aceitar esta história nunca vem com umas quinhentas, né, sempre vem propondo um valor alto. Então eu, eu não tenho aquela coisa de negociação de preservativo. Eu vou com preservativo, se não quer, deixa. Isso não estou na altura

projetos como esse na objetificação sexualizadora dos LGBT africanos não é aventada ou sequer respondida quando perguntado. O parceiro Patrick apenas reafirma a importância de oferecer a possibilidade de diagnóstico e tratamento a quem, sem eles, provavelmente não a teriam.

Em relação específica ao termo “HSH”, um agente comunitário da LAMBDA elabora uma crítica, em entrevista a mim, em que fica claro que para ele o termo é ruim porque desconsideraria o afeto pressuposto em suas relações sexuais/amorosas, porque justamente os sexualizaria:

- “HSH”, homens que fazem sexo com homens... Eu não sou homem que faço sexo com homem. Eu não sou aventureiro. Eu tenho relação sexual por afeto! Não simplesmente. Então não posso ser chamado de “HSH”. [...] “Homem que faz sexo com homem”? É um qualquer que encontrou-me ali, fez sexo comigo e foi embora. Então, são os curiosos, os HSH. HSH não é um termo aceitável na nossa comunidade. Eu digo, eu não aceito esse termo. HSH... não podemos estar [a usar] o [termo] “HSH”, por exemplo, para falar de pessoas homossexuais. [...] Não quero que usem pra mim. E também não gostaria que usasse para as outras pessoas também que são da comunidade. Existe HSH. HSH, eu chamo de curiosos, por exemplo. Porque estive numa bebedeira, estive lá com um homossexual, teve a intenção. Aliás, ou foi seduzido ou ele seduziu, ao perceber que essa pessoa tinha relação. Então, naquela altura teve a vontade de experimentar, ou sei lá, fez.
(Entrevista com Caetano, Maputo, 11/06/2018)

A questão da nomenclatura não é trivial, pois com ela se carrega uma série de suposições, expectativas e formas de estar no mundo, que não necessariamente coincidem com as lógicas locais (Leap, 2002, p.128). Vejamos adiante como a dimensão do nome que se usa para estas novas subjetividades que surgem é um fator de disputas e de eventual transformação linguística e cultural no contexto moçambicano.

Distribuindo preservativos, fazendo testagens e atribuindo nomes

Luiz era um dos funcionários mais sênior da LAMBDA e que era responsável por toda a parte de projetos sobre a questão de HIV/AIDS nesta organização. Ele tem 40 anos, é de uma província do norte do país e, apesar de não ser ele mesmo “LGBT”, já tem mais de uma década de experiência na questão da AIDS em intersecção com as questões

de fazer. A não ser que eu veja que esta pessoa tá notável, tá muito debilitada, aí sim eu posso negar. Mas está fisicamente, abertamente, bem de saúde, acredito que não [vou negar]” (Entrevista com Jessy, Maputo, 16/08/2018) Para entender mais as perspectivas das “manas” de Maputo, ver Mugabe (2019).

LGBT. Era noite, e depois de mais um dia cansativo de trabalho, ele finalmente me concedera uma entrevista, atrás de sua mesa, na já vazia sala que compartilha com outros colegas, no segundo andar de uma das duas enormes casas que abrigam a LAMBDA, no Bairro Central de Maputo. Começo por perguntá-lo sobre a sua trajetória profissional. Diz ele que, ainda em sua terra natal, começou a trabalhar para uma organização moçambicana que atuava no campo da prevenção do HIV. Em determinado momento – por volta de 2006 – depois de debates sobre uma falta de eficácia dos próprios programas de prevenção, chegou-se à conclusão de que as questões de gênero deveriam ser incluídas nesses programas.

Nesse sentido, alguns colegas da mesma organização e ele foram na mesma época fazer um treinamento em Arusha, Tanzânia, patrocinado por duas organizações suecas voltadas para essas questões. Seria lá que Luiz, que não é homossexual, disse ter tido o primeiro contato com a problemática da orientação sexual.

- Então foi ali quando eu aprendi – estou a falar de mais ou menos há 12 ou 13 anos – que aprendi sobre orientação sexual. Foi a primeira vez que comecei a ouvir. Bom, somente era um tópico novo, não tinha muito conhecimento na altura. E aí nós fomos para ser treinados como formadores. Então a responsabilidade era voltar ao país e começar, e treinar o primeiro grupo de formadores. Teriam a missão de ao nível das províncias fazer a formação na área do HIV, mas fazendo esta ligação com assuntos ligados ao gênero. Discutimos um pouco as normas, os valores, direitos, por aí em diante. E quando eu voltei de Arusha, voltei uma pessoa completamente diferente [de] como fui.

(Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

Aqui já podemos perceber como essas organizações internacionais – em sua esmagadora maioria europeias – foram (e ainda são) fundamentais para oferecer uma série de novas perspectivas sobre diversos assuntos àqueles ativistas dos países em desenvolvimento. Quando lhe pergunto o porquê de ele ter retornado “completamente diferente” dessa experiência na Tanzânia, Luiz me responde:

- Primeiro porque eu era uma pessoa, por exemplo, muito contra o aborto. E eu até me lembro que antes da formação, tinha feito alguns comentários – acho que foi num post do facebook, realmente não me lembro quem era – a julgar! Por[que] alguém estava a defender o aborto. Aborto seguro. E eu, na altura, fiz comentários que hoje eu me arrependo profundamente. Porque eu praticamente atropeli os direitos que aquela pessoa tinha de decidir se mantinha a gravidez ou não... Mas não tinha, não tinha o conhecimento que adquiri depois daquela formação.

(Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

Todavia, as novas perspectivas vão muito além da questão do aborto. Elas vão desde como se deve melhor combater a epidemia de HIV/AIDS até oferecer um novo

léxico para lidar com sujeitos até então, por muitos moçambicanos, inomináveis, como os homossexuais. Esse primeiro contato com a questão da orientação sexual, segundo o próprio, também foi bastante transformador. Quando voltou da formação no país vizinho, Luiz precisou replicar os conhecimentos adquiridos e nesse sentido fez uma série de “formações” por todo o país. Mas uma em especial, no norte de Moçambique, afetou-lhe para sempre e é extremamente importante para o argumento desta tese:

- E uma coisa que me marcou – acho que foi em 2009, não 2008 ou 9, não me lembro bem – nós fomos a um distrito no interior de Nampula falar sobre orientação sexual, falar sobre homossexualidade e apareceu uma velha – entre aspas – e quando eu falei do tópico ela disse “Epa, meu filho, agora estou a entender. Eu tive um irmão que nunca se casou. Nós tentamos forçar, forçamos, mas ele nunca aceitou. Disse que quando ficava próximo das mulheres se sentia mal, havia um espírito que vinha, lhe tomava, e fazia-lhe mal. Mas eu sempre vi ele com homens, até a morte dele. Nunca se juntou com mulheres, nunca teve este afeto. Mas eu não sabia. Só agora que meu filho tá a falar isso, começo a entender.” Por quê me marcou? Me marcou porque nós não estávamos numa grande cidade. Estávamos lá no interior. E a pessoa que estava a falar era uma idosa, creio que não sabia ler nem escrever, mas ela lembrou-se deste episódio, quer dizer, o que... Depois eu acabei usando este depoimento em outras formações, inclusive em grandes cidades, porque havia uma corrente que dizia assim “Ah, é assunto das cidades. Isso é com os brancos, cá entre nós não existe.” Daí por diante. Eu sempre... Eu me lembro desta história que aconteceu lá no interior, eu sempre usei isto em outras formações.

(Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

Assim, a senhora do interior norte-moçambicano, segundo Luiz provavelmente analfabeta, relatava ter tido um irmão que, para ela, se encaixava no perfil do sujeito homossexual que pela primeira vez na vida alguém a apresentava. Percebemos neste depoimento que naquele contexto até então não parecia haver um nome para identificar um sujeito que conjugasse celibato, aversão às mulheres e homoafetividade acima do comum. Para esse sujeito, por mais desajustado socialmente que o fosse, não havia nome na língua nativa, não havia uma identidade específica: ele simplesmente era, ao mesmo tempo, um celibatário, alguém que tem aversão afetiva/sexual às mulheres e alguém que anda com homens²⁶⁰. O próprio – segundo a irmã – atribuía a causa aos espíritos. Mas a composição em uma subjetividade específica centrada na sexualidade não parecia existir. O novo sujeito que surgia no aparato cognitivo e linguístico de Luiz, através das organizações suecas, iria – por uma cadeia facilmente demonstrável – surgir na realidade

²⁶⁰ No penúltimo capítulo, analisarei o termo “*ngwendzá*” [...] mas por hora, cito outra etnografia que revela que muitos LGBT são lidos pela chave dos inférteis e/ou celibatários (Chipenembe, 2018, p.119)

daquela velha senhora do interior do país, para dar conta de seu irmão, um sujeito até então apenas fora do comum.

Situações como essa aparecem na etnografia moçambicana sobre o assunto (Chipenembe, 2018, p.117-8) e já vimos aqui nas conversas com professores universitários da UEM, no capítulo anterior, quando eles revelaram pela primeira vez pensar na possibilidade do apadrinhamento e do “morar junto” entre homens, tão comuns desde o período colonial, como experiências homossexuais e homoafetivas. Segundo um deles, “o moçambicano não está treinado para enxergar isso”. Mas se um dos professores diz que sua incapacidade de enxergar a homossexualidade se deve ao fato dele ser alguém que veio da “província”, ou seja, do interior rural onde essas questões não existem e para as quais ele não teria sido “treinado” a perceber, Luiz provavelmente responderia que ainda que não haja o nome, o sujeito está lá, assim como as suas práticas homoeróticas, e que apenas basta ter o “conhecimento” sobre a questão para então poder identificá-lo. Assim como teria acontecido com a senhora e com ele próprio. Mais uma vez, a questão da (não) exogenia da homossexualidade se coloca etnograficamente, dessa vez na prática dos movimentos sociais.

Outra questão etnográfica que aqui destaco desse tipo de atuação da LAMBDA, focada na saúde sexual de sua comunidade, tem a ver com como a burocratização do movimento LGBT, nesta organização, esbarra em um valor caro aos sujeitos moçambicanos que viemos estudando nesta tese: o silêncio e a discrição quanto às suas vidas sexuais, especialmente quando incluem práticas homoeróticas.

Antes de mais nada, é preciso explicar como basicamente funciona o Projeto FPPA. Com o financiamento da FPPA, a LAMBDA seleciona agentes comunitários locais – em sua maioria jovens LGBT – para que façam um trabalho contínuo de captação e acompanhamento de outros LGBT em determinadas regiões da cidade e regiões metropolitanas²⁶¹. Esses agentes, que são assalariados, recebem não apenas uma formação teórica referente a questões de sexualidade e saúde, quanto materiais a serem distribuídos, tais como folhetos informativos, preservativos e gel lubrificante²⁶². Os

²⁶¹ A LAMBDA tem escritórios nas cidades de Maputo (sede nacional e responsável pela região do sul do país), Beira (responsável pela região central) e Nampula (responsável pela região norte).

²⁶² Tamale aponta que antropólogos africanistas europeus e norte-americanos já se dedicaram, entre outros assuntos, ao tema do “sexo a seco” em África (Tamale, 2001, p.19) e em outras paragens (Boellstorff, 2005, p.101), uma prática cultural que consiste em usar ervas para diminuir a lubrificação vaginal com fins de

próximos capítulos serão dedicados a tratar de questões pertinentes tanto a esses agentes comunitários quanto aos “beneficiários” por eles atendidos. Mas por hora, gostaria de trazer um dilema específico nessa atuação: entre uma perspectiva burocrática externa aplicada pela LAMBDA (e necessária ao aparato burocrático das organizações internacionais parceiras) e a prática cultural local de discrição em relação à própria orientação sexual.

Assim, os agentes comunitários ao captarem novos beneficiários e lhes prestar atendimento são cobrados pela LAMBDA para que preencham fichas cadastrais destes novos beneficiários. A existência da ficha tem por razão possibilitar não apenas a conferência posterior sobre se os agentes de fato estão exercendo seu ofício com beneficiários reais quanto apresentar dados concretos, nos prazos do projeto, para a FPPA, e assim provar o cumprimento das metas estabelecidas. Na ficha são preenchidos nome, orientação sexual, número de celular, entre várias outras informações dos beneficiários. Acontece que os monitores – funcionários da LAMBDA responsáveis por coordenar e acompanhar um grupo de agentes comunitários – ao conferirem, de maneira aleatória, algumas dessas fichas por eles entregues, fazem ligações telefônicas para os beneficiários para saber se, de fato, o agente comunitário lhes prestara o atendimento. O problema é que muitas vezes os agentes comunitários para conseguirem a confiança dos beneficiários, prometem-lhes – como recomenda a própria LAMBDA – discrição e sigilo tanto em relação à sua sexualidade quanto ao seu estado sorológico. Ao receberem essas ligações dos monitores, pessoas que eles mesmos muitas vezes não chegaram a conhecer, muitos beneficiários, para preservarem a sua privacidade, mentem, negando que tenham sido atendidos, que não são LGBT etc. E quando não avisados previamente pelo agente comunitário sobre a possibilidade de uma ligação de conferência, os beneficiários quase sempre se enfurecem com os agentes por estes terem divulgado suas informações íntimas²⁶³.

obter mais atrito e, com isso, mais prazer sexual. No presente caso, o gel lubrificante, pelo contrário, é introduzido pelas organizações nacionais e internacionais para substituir outras substâncias localmente usadas e não tão seguras como saliva, maionese, óleos em geral, vaselina, manteiga de amendoim etc. e fazer com que as relações sexuais sejam mais e melhor lubrificadas e, assim, produzam menos atritos e fissuras e, conseqüentemente, haja menos chances de transmissão de doenças sexualmente transmissíveis. Em Moçambique, é comum que líderes da LAMBDA resgatem a história de como eles conseguiram há alguns anos destravar um grande carregamento de gel lubrificante que se encontrava preso na fronteira do país, devido a problemas burocráticos e de entendimento das autoridades a respeito da importância de tal produto.

²⁶³ Reclamações dos beneficiários a esse respeito podem ser encontrados em Guambe, 2017, p.85-6.

Para tentar resolver a situação, a LAMBDA reformulou a ficha cadastral retirando o campo de “nome” para introduzir um código alfanumérico para cada beneficiário. Supostamente isto dificultaria a identificação.

- Eliminamos... criamos o código. Há uns anos atrás, era o nome que ia na ficha. Mas respeitando esta questão da privacidade, dissemos “Não, não se põe o nome”. A partir do nome e dados do beneficiários, vai se gerar um código. [...] No formulário, não há de aparecer “[Luiz]”. Há de aparecer “[L]”, não sei, qualquer coisa... Estava o código. Mas às vezes, de forma aleatória, o pessoal da monitoria de vez em quando faz chamadas. Só para medir se, de fato,... mas também é um mecanismo de controle para assegurar que os nossos agentes que estão lá, também não estão a ludibriar.

(Entrevista com Luiz, Maputo, 27/06/2018)

O problema é que a introdução do código não resolveu o dilema entre a necessidade de verificar a veracidade das informações e de respeitar a privacidade dos beneficiários. Mas quero extrair do caso como uma prática burocrática – necessária ao funcionamento deste tipo de organização moderna, que precisa cumprir metas numéricas – acaba por atropelar (ou, serem barradas, nos casos das pessoas já não aceitarem ser beneficiárias por saberem que estarão entregando alguns dados sigilosos sobre sua vida sexual) práticas culturais de silenciamento da própria vida sexual e afetiva, assim como dados sobre a própria saúde.

Alguns outros dados sobre o mesmo dilema poderiam ser brevemente trazidos, como 1) a questão de um dos serviços de testagem e aconselhamento ser dentro das dependências da própria LAMBDA, o que afugentaria pessoas ainda não assumidas como “LGBT” e que, portanto, não gostariam de ser vistas entrando em uma associação sabidamente LGBT; 2) sobre em que horas e em que locais as brigadas móveis de testagem e aconselhamento aconteceriam, no intuito de não expor à luz do dia e em locais de muita passagem os usuários atendidos; 3) ou se os cartões com o resultado dos exames de HIV deveriam ser entregues na hora ou não aos beneficiários, como revela Valentina, funcionária de uma instituição de saúde parceira da LAMBDA e que também oferece o serviço de testagem aos beneficiários:

- A questão é que era assim: entregamos o cartão [?], o resultado. O teste é feito e o paciente lê. No ato da testagem, o provedor ensina o paciente como ler o resultado. Então quando o resultado sai, o paciente já está em altura de compreender o resultado. A questão era a entrega do cartão, porque chama a atenção. A pessoa sai com o cartão e os outros lá fora começam a [querer ver o resultado dos colegas]... Então, nós estávamos a analisar essa questão no sentido de que poderia ser um pouco discriminatório. Então a conclusão que nós chegamos foi que o agente comunitário que mobilizou o paciente – o “beneficiário” neste caso – arranjar uma outra altura

pra entregar o cartão. Sem mais... [essa de] o paciente sai da brigada com o seu resultado já conhecido.

(Entrevista com Valentina, Maputo, 31/07/2018)

E por aí em diante. Mas nem só de incongruências entre prestadores de serviço e público-alvo desses serviços vivem os projetos executados pela LAMBDA. Em algumas entrevistas com beneficiários atendidos pelo meu principal interlocutor de campo e agente comunitário, obtive muitos relatos sobre a importância da LAMBDA em suas vidas, não só para uma melhor compreensão sobre suas existências no mundo, como para a saúde de suas vidas sexuais.

Alguns *feedbacks* dos beneficiários²⁶⁴

- E como é que você descobriu que tinha essas variações aí?

- Em “passivo”, “ativo”...? Foi quando conheci o ativista [Isaías, da LAMBDA]. Ele começou a me explicar que tem ativo, tem passivo... Ativo é quando é aquilo. Passivo é quando é isto. Ele começou a me explicar as diferenças.

(Entrevista com Arcanjo, Matola, 03/05/2018)

Como revela o menino Arcanjo, de 18 anos, e interlocutores de outras pesquisas (Chipenembe, 2018, p.112; Guambe, 2017), a LAMBDA – através de seus agentes comunitários – seria um dos atores fundamentais para a inscrição de sujeitos potencialmente “LGBT” dentro de uma nova episteme, que não só privilegia centralmente a sexualidade na identidade desses sujeitos como estabelece outras subclassificações. Concretamente, foi com o agente comunitário Isaías, funcionário da LAMBDA, que Arcanjo aprenderia a se identificar não mais como “gay”, mas como “passivo”, porque descobriria com ele uma “diferença” que até então não estava dada para ele. Paula, uma beneficiária gay/mulher/menina da LAMBDA, que apresentarei melhor no próximo capítulo, traz questões interessantes para pensarmos este aspecto específico do trabalho da LAMBDA, quando lhe pergunto se para ela a LAMBDA é uma instituição importante:

- Por acaso, o trabalho da LAMBDA, eu não condeno. Acho muito correto. Porque também... Eles tentam, vamos falar, tentam, aquilo é uma evangelização. Tás a ver? E também há trocas de experiências. Há troca de experiências. Também vem pessoas que, de fora, conhecemos coisas de outros países. Eles também, eles levam coisas daqui, vão dando experiência lá. E eu acho muito correto porque é uma coisa que isto aqui, isto estava fechado. Por acaso já a LAMBDA abriu as portas, que as

²⁶⁴ Para outros, ver Chipenembe (2018, p.98-9).

pessoas também... Na mentalidade desenvolvesse. Desenvolvesse. Tá a ver? Conhecimento também. Tá a ver? Conhecimento. Também ajudam mais pessoas, assim, necessitadas, [pelo menos] tentam. Epa, tanto pode ser não monetário, mas o pensamento e o desenvolvimento das pessoas, que essas coisas existem. Que essas coisas existem. Eu acho correto, na minha ótica. [...] Por acaso, eu conheci muita gente que se escondia. E as pessoas também por causa de... Muita gente ficava doente. Não tinham como às vezes esconder uma doença. Outras pessoas não tinham como ser ajudadas. [...] Eles acolhem doentes que existem. [...] Eles carinham as pessoas. As pessoas mais sofridas. Mais sofridas. Num tempo até um cadinho, quando eu também fui pra lá porque às vezes fazia as entrevistas. E ver pessoas que realmente lá, as pessoas sofriam muito. Mas depois daquilo ali mudou-se alguma coisa. Pelo menos a pessoa tem alguma ocupação. “Corra, vai pra lá”. Dão as tarefas, trabalho, não sei o quê. A pessoa muda. Tá a ver? Então acho que pra mim mudou desse gênero.

(Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

A primeira ideia contida na fala de Paula é a analogia da LAMBDA como instituição de “evangelização”. Se as ideias de “evangelização” e “proselitismo” religiosos são frequentemente criticadas por movimentos LGBT, que entre outras frentes, precisam combater certos fundamentalismos anti-LGBT pregados em algumas denominações cristãs e não-cristãs, o próprio movimento dos direitos humanos, e particularmente os direitos LGBT, são vistos por alguns em África também como instituições proselitistas de valores externos, como vimos no primeiro capítulo. Paula, que é uma pessoa cujo sexo designado no nascimento não coincide com as expectativas sociais de identidade de gênero e orientação sexual que lhe são imputadas ideais, tem claro interesse na política que a LAMBDA traz, porque esta pretende incluí-la no hall das pessoas protegidas da discriminação. Assim, a “epistemologia do armário” (Sedgwick, 1990) pregada pela LAMBDA é vista por ela não como “alienação”, “lavagem cerebral”, ou classificada em outros termos pejorativos, mas vista positivamente como “conhecimento”, como “desenvolvimento da mentalidade”.

No entanto, o “conhecimento” proposto pela LAMBDA ainda não alcançou muita capilaridade, inclusive na própria população (potencialmente “LGBT”) moçambicana, haja vista que, por exemplo, um importante conceito do glossário que a LAMBDA tenta institucionalizar, a “transexualidade”, não afetou ou teve ressonância entre muitos sujeitos moçambicanos. Mesmo em contextos urbanos, pessoas designadas como homens no nascimento e que se travestem ou que se identificam – inclusive claramente em seus corpos – como mulheres parecem ainda não terem se apropriado da palavra “transexualidade”, ainda que entendam e adotem tal noção ao se identificarem como “mulheres”, “maricas”, “maria-rapaz” etc:

- Mas, por exemplo, do [Isaiás], assim, do trabalho do [Isaiás], tem alguma ideia que ele trouxe que você ficou “Ah, nunca tinha pensado nisso”? Por exemplo, você já ouviu falar de “mulher trans”?

- Mulher....?

- “Mulher trans”.

- Não.

- Não? É um conceito do movimento LGBT pra lidar com pessoas que desde sempre se consideraram mulheres, mas nasceram em corpo de homem. Você nunca tinha escutado essa expressão?

[Isaiás interrompe]: É porque nós aqui... Na nossa amizade, no nosso grupo. É porque essa coisa de “mulher trans” é uma coisa muito administrativa. Uma coisa muito mais administrativa. Porque [?] Mulher trans é aquilo que nós já vemos “Ah, é maricas!”. Pra nós é... Aquela expressão “mulher trans” é uma coisa muito administrativa. Não usamos muito. Depende de cada... de que pessoas nós falamos. (Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

Quando lhe pergunto se ela já tinha ouvido o termo “mulher trans” – termo habitual nas dependências da sede da LAMBDA e com qual operam a maioria dos agentes comunitários – ela simplesmente alega nunca o ter ouvido²⁶⁵. Isaiás, o agente comunitário que me acompanha e que conhece a categoria, imediatamente toma a palavra para me explicar que este seria um termo “administrativo” (neste caso, literalmente, usado pela administração) e que tem pouca ressonância entre os beneficiários²⁶⁶.

Paula toca ainda em três outros pontos de sua percepção sobre a utilidade e importância da LAMBDA, ainda que ela alegue – como muitos outros beneficiários – pouco ter ido à sede da própria organização, a saber 1) a cosmopolitização que a LAMBDA proporciona a alguns de seus membros, pondo-os em contato com sujeitos de lugares distintos, como eu; 2) o cuidado ou “carinho” com as pessoas, particularmente as acometidas pelas doenças (psíquicas ou sexuais)²⁶⁷; e 3) a empregabilidade que a LAMBDA ofereceria à população LGBT.

²⁶⁵ Valentine (2002), em pesquisa com afro americanos e latinos gay/trans, também demonstra como na década de 1990, em Nova Iorque, a categoria “transgênero” (*transgender*) não tinha ressonância e capilaridade nesse nicho social, não por “falsa consciência” dessas pessoas (p.230), mas pelo histórico de políticas identitárias nos Estados Unidos, que marginalizava as pessoas trans e normatizava os gays. A comparação aqui serve de alerta para percebermos não uma evolução linear de uma episteme LGBT, mas os conflitos políticos que a subjaz em cada época, em cada lugar e para quais indivíduos.

²⁶⁶ Chipenembe observa o mesmo fenômeno entre mulheres lésbicas ativas na Província de Nampula, norte de Moçambique, para quem “o termo ‘homem trans’ constitui uma nova palavra no vocabulário deste grupo de participantes, uma vez que muitos deles não são membros ou ativistas da Associação Lambda” (Chipenembe, 2018, p.123).

²⁶⁷ A ideia da LAMBDA como instituição acolhedora não é um consenso entre os LGBT moçambicanos. Entrevistei pelo menos um homem gay que fez uma forte crítica àquela organização por não o ter acolhido quando ele fora expulso de casa, devido a sua orientação sexual: “A LAMBDA, eu não sei se eles fecham... Não estão sabendo quando depare-se com homossexuais que têm problemas... Ainda não me convenceram, em termos de assistência legal. Eu acredito que é uma associação para fins de minorias sexuais, ok. Temos

Se o isolamento dos moçambicanos, em geral, em uma África Austral quase toda anglófona é um dado da realidade com o qual essa população vive há bastante tempo e pela qual dizem se sentir prejudicados²⁶⁸, a desassistência com saúde (principalmente sexual) e o desemprego são fatos que tocam a fundo a própria experiência de Paula. Atualmente desempregada e com uma doença crônica, Paula vive das encomendas – cada vez mais escassas devido à crise econômica que atravessa o país – de bolos e principalmente da ajuda de familiares e amigos. Nesse sentido, a LAMBDA parece atuar não apenas como propagadora de uma nova episteme, mas intervindo de forma concreta (e percebida como positiva) nas vidas da população que pretende representar.

Em uma parte da conversa que tive com Nick, um menino gay de 18 anos, morador de um bairro distante da periferia da Matola, que melhor apresentarei no próximo capítulo, podemos ver essa dupla ação da LAMBDA. Ao mesmo tempo, ela oferece “informações” e “conhecimento” sobre, por exemplo, “orientação sexual” e atua na distribuição de preservativos e gel lubrificante para seus beneficiários, dentro de projetos de prevenção ao HIV, como o “FPPA”:

- E como é que você conheceu o [Isaiás]?
- “Como eu conheci o [Isaiás]”? Através de uma pessoa daqui do bairro de Khongolote.
- E aí foi o primeiro contato que você teve com a LAMBDA?
- Sim, foi o primeiro contato.
- E o que que você achou desse trabalho do [Isaiás], assim, quando você conheceu ele? O que que você achou do trabalho da LAMBDA através do [Isaiás], quando você conheceu...? Te ajudou? Foi legal? O que você acha?
- Me ajudou. E também é um trabalho muito bom, que eu aprecio. Porque havia d'antes que tinham pessoas que faziam isso. Mas não tinha como conhecer as pessoas. Esse trabalho é muito bom. Ele ajuda muito. E ele também explica melhor sobre essa orientação sexual que... É muito bom, legal tudo.
- Ótimo. E você só tem informações disso através do [Isaiás] e da LAMBDA? Como é que você se informa sobre essas coisas?
- Só através do [Isaiás] só.
- Você não entra na internet, procura as coisas...?
- Não.
- Não?

várias associações, mas é uma associação defende uma coisa, estão a lutar por isso. Mas se um membro daquela associação tiver uma situação talvez de expulsão (de casa), a LAMBDA nesse momento não intervém, não ajuda muito. Só vão e conversam contigo ‘Ah, porque é uma fase, isto, isto, isto’. A LAMBDA não cria meios de ajudar aquela pessoa financeiramente. Tudo bem que eles não estão [?], mas tem fundos, convenhamos, tem fundos que podem ajudar. Eles recebem tão bem, por que que não pode ajudar um gay que foi expulso de casa? Foi mandado embora, não tem onde ir... Isso não pode. Não pode intervir nessa situação? Não podem auxiliar aquela pessoa até se estabilizar? Eu quando assumi a minha orientação sexual, minha mãe me expulsou” (Entrevista com Rivaldo, Maputo, 21/05/2018)

²⁶⁸ Lembremos da fala de Danilo de que “Moçambique sempre foi um pouco isolado do mundo” (Entrevista com Danilo, Maputo, 26/07/2018).

- Não. Não procuro muito. Se eu for a procurar, às vezes me esqueço de apagar as informações, minha mãe vai ter que pegar o telefone... Uma vez ou outra [eu vejo].
 - E como é que você conhece os rapazes hoje?
 - Hoje? Um ou outro [?] não hei de entrar muito. Não me envolvo muito nessas coisas de redes sociais não.
 - E hoje, por exemplo, [Isaiás] veio te entregar preservativo e gel, né?
 - Sim.
- (Entrevista com Nick, Matola, 17/04/2018)

Por razões familiares que abordarei melhor no próximo capítulo, Nick tinha à época de nossa entrevista um único canal para tomar conhecimento sobre questões ligadas à sua sexualidade, que era o Isaiás, o agente comunitário da LAMBDA. Apesar de várias pessoas da população moçambicana mais ampla desconhecerem a LAMBDA e seu trabalho, o depoimento de Nick demonstra a importância desta organização na “institucionalização” da homossexualidade, mesmo em contextos já bastante urbanizados como a região metropolitana da capital do país. Seja na cidade de Maputo seja na conurbada Matola, muitos sujeitos com desejos homoeróticos e/ou que se percebem como sendo de outro gênero (que aquele designado no nascimento) ainda têm dificuldades de acesso a “informações” que os inscrevam dentro de uma outra subjetividade ou lugar no mundo.

Para finalizar, uma pergunta que fiz a muitos interlocutores era sobre se eles concordavam com uma pauta que advogasse que todos os LGBT saíssem do armário com fins de que, com uma saída coletiva e orquestrada do armário, isso daria visibilidade à questão e o preconceito contra essa população diminuísse. Nunca percebi uma ênfase da LAMBDA para que as pessoas saíssem do armário. Pelo contrário, sempre percebi seus ativistas bastante conscientes das realidades múltiplas, específicas e muitas vezes difíceis de cada sujeito para que assim procedesse. Rubens, um ex-coordenador da LAMBDA e que, apesar de se considerar “homem” e “heterossexual”, tem experiências homoeróticas frequentes, diz acerca do assunto do respeito que as pessoas na LAMBDA teriam com aqueles que não podem ou não acham prudente saírem do armário:

- Tu não és obrigado a dizer que és, “tu és assim”, “és assim”. Desde o momento que a informação chegue em ti, formas de prevenção,... todo o procedimento. Não obriga a pessoa a se expor, não, não, não. Respeitam. Respeitam muito
- (Entrevista com Rubens, Maputo, 12/04/2018)

Aliás, ouvi de vários ativistas de que a saída do armário, ou da “gaveta”, como costumam dizer, deveria ser feita somente após um longo auto estudo de sua família, de suas condições etc., para que a pessoa não acabe se vulnerabilizando ainda mais. Assim,

mesmo de beneficiários bastante discretos e com poucas possibilidades de assunção pública da própria homossexualidade, como é o caso de Amarildo, um moçambicano de 40 anos de idade que apenas muito recentemente teve sua primeira experiência homossexual na vida, ouvi que, teoricamente, a saída do armário de todos seria algo muito bom para o combate à discriminação contra as pessoas LGBT em Moçambique, ainda que ele mesmo não possa, desse armário, sair:

- Não, eu acho que saída de gaveta é que é muito bom. Porque isso vai diminuir o preconceito. E as pessoas também vão viver em paz. Sim. Viver em paz. É porque a pessoa nem andar na rua não vai se sentir, sim, não vai se sentir... Não vai ser olhada de uma forma diferente.

- Entendi. Mas você, no entanto, disse um pouco mais cedo que é discreto. Então você acha que é essa próxima geração que... [vai] fazer esse trabalho...?

- Sim, porque eu sou discreto com homem. Eu não posso andar abraçado com um assim. Porque isso ainda estamos dentro do armário.

(Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018)

Por último, também ouvi algumas vezes tanto de agentes comunitários da LAMBDA quanto de seus beneficiários, que a LAMBDA fora importante para que eles conhecessem seus direitos e, assim, empoderassem-se. Selecciono um trecho da conversa com Rivaldo, um ex-funcionário da LAMBDA e hoje beneficiário de alguns de seus serviços, que demonstra isso:

A melhor arma que a LAMBDA me deu é de saber lutar pelos meus direitos. Isso foi a melhor arma que a LAMBDA me deu. É uma arma que até hoje eu uso, em todo o meu cotidiano. [...] eu saber como direccionar a alguém. Porque d'antes, né, assim, como vou dizer isso, alguém me chamava de nomes, eu já partia pra agressão, não fica bem... [...] Yeah, baixar a tua autoestima, a tua reputação. Então, [agora] falas, eu simplesmente não reparo, só para responder outras coisas, mas de forma educada. E tu vais te corrigir. [?] Eu ia ofender essa pessoa, mas a pessoa reagiu de um jeito diferente, mais civilizado.

(Entrevista com Rivaldo, Maputo, 21/05/2018)

Assim, Rivaldo defende ter aprendido com a LAMBDA a lutar pelos seus direitos. Não só sobre como ele poderia a vir se casar na África do Sul, como veremos no último capítulo, mas também que a luta deve se dar sem confrontos bruscos, sem violência – tal como vimos neste capítulo.

Analisados alguns dos feedbacks que recolhi a respeito da LAMBDA e finalizando este terceiro capítulo, em que busquei estudar a atuação do movimento LGBT moçambicano desde a sua pré-existência formal até os dias atuais, partamos para as considerações finais e, em seguida, os dois últimos capítulos desta tese, no qual os sujeitos aqui trazidos serão melhor conhecidos.

Considerações finais

Neste capítulo, busquei demonstrar a emergência do movimento LGBT moderno no sul de Moçambique e seus impactos sobre a população que ele pretende “criar” e posteriormente representar. Dos argumentos centrais, destaco a evidência histórica de seu aparecimento como movimento majoritariamente branco em uma sociedade ainda apartada, no regime colonial, por uma legislação racista e segregacionista. Tal dado é importante para explicar a ideia de que, mesmo na atualidade, é compreensível que setores sociais moçambicanos – especialmente entre a população mais velha e que não partilha dos afetos homoeróticos – compreendam a questão da homossexualidade como algo exógeno, das cidades e, no limite, dos brancos.

Mas o capítulo buscou demonstrar também não apenas a origem desse movimento, mas sua relação ambígua com o próprio Estado moçambicano. Se por um lado o Estado moçambicano não reconhece a LAMBDA como organização legítima da sociedade civil, digna do reconhecimento formal e público, com ela o Estado trabalha em algumas frentes para, principalmente, erradicar a epidemia de HIV/AIDS no país. Assim, vimos neste capítulo como a dimensão da “tolerância” é também ambígua, porque se houve uma pressão por parte de líderes da FRELIMO em renegar as identidades homossexuais de seus pares, não reconhecer ainda hoje a LAMBDA como porta-voz de uma parcela dos moçambicanos e promover certas formas de boicote de suas pautas em instituições públicas, os ativistas reconhecem, por outro lado, que o Estado moçambicano jamais perseguira os homossexuais de forma violenta, algo típico em países geograficamente próximos a Moçambique. Desta forma, ativistas da LAMBDA veem sua atuação política como prioritariamente de “base”, com o intuito de promover o fim da discriminação nas famílias, antes de pautas legislativas, como o casamento gay etc.

Por último, e não menos importante, vimos como o processo de institucionalização da homossexualidade promovido pela LAMBDA se dá através de duas frentes selecionadas por mim: o programa de rádio Café Púrpura e o Projeto FPPA. Se no primeiro vimos como ativistas da LAMBDA tentam institucionalizar certas concepções sobre homossexualidade entre seus ouvintes – LGBT ou não – no segundo vimos como atuam outras formas de institucionalização em que, de forma concreta, também estão envolvidos movimentos e agências internacionais, ao patrocinarem

programas de combate ao HIV/AIDS. Através de uma política de não confrontação, ambas as frentes, no entanto, encontram não apenas sucessos, mas também contestações e conflitos diante da diversidade com que os sujeitos pensam e agem em relação à sua sexualidade e a de seus compatriotas.

PARTE 3 – Gênero e (homo)sexualidade no sul de Moçambique

“Muntwa va wu tlhavula laha wu nga tlava kona”

Em changana, “arranca-se o espinho donde ele pica”, em outras palavras, “cada um sabe onde seu calo
aperta”

(Ribeiro, 1989:64).

IV. Descobrir-se e descobrir o outro “diferente”

“Vo veleka miri, a va veleki mbilu”

Em changana, “Dão à luz o corpo, não dão à luz o coração” ou “nem sempre o filho sai ao pai”
(Ribeiro, 1989, p.115)

Introdução

Se nos capítulos anteriores busquei construir uma genealogia da categoria “homossexualidade” e suas correlatas, nos últimos séculos em Moçambique, utilizando para isso documentos históricos, a mídia e o movimento LGBT moçambicanos, é chegada a hora de perceber como as pessoas das classes populares²⁶⁹ do sul de Moçambique descobrem-se homoeroticamente e classificam a si e aos outros a partir de signos sexuais e de gênero.

A institucionalização da homossexualidade, como demonstra Boellstorff (2005), é um processo fragmentado tanto no conteúdo quanto entre emissores e receptores; muitas vezes contraditório e até por vezes hostil. Razão pela qual o processo de inscrição dos outros e de si em determinadas categorias identitário-sexuais ou de gênero não se fará de forma homogênea, controlada, linear – seja na história de um povo seja na biografia do indivíduo. Entender o processo de descoberta do próprio desejo erótico, pelo qual passaram meus interlocutores de pesquisa, demonstrará a ressonância ou não dos processos de institucionalização que viemos acompanhando na história, na mídia e no movimento LGBT, mas, principalmente, a forma diversa e criativa com que essas pessoas interpretam, corporificam e atribuem significados a si e às outras pessoas a partir de novas e antigas epistemes.

Nesse sentido, precisaremos primeiro fazer um estudo das categorias nativas dos machanganas para ver se há um campo semântico nativo, advindo das línguas maternas do sul de Moçambique – além daquele oferecido pelas línguas europeias – que dê conta de inscrever sujeitos com desejos homoeróticos a partir de uma outra epistemologia e de

²⁶⁹ Alguns autores recusam a categoria “classe” para falar dos trabalhadores africanos por considerarem-na ineficaz em contextos pouco industrializados. Por “classe popular” quero me referir à camada pobre da população moçambicana (Loforte, 2000, p.46), que não detém os meios industriais de produção, que não faz parte de uma elite comercial, acadêmica e tampouco burocrática.

Deparei-me logo em campo com uma cartilha-glossário produzida pela LAMBDA em que todos os termos do campo semântico LGBT estavam apenas em português e em inglês (vide figura acima)²⁷⁰. Em entrevista a mim, o diretor da LAMBDA, Danilo Silva, explicou que eles não haviam pensado em introduzir na cartilha os termos em línguas locais. Ele ressaltou, porém, que, apesar de alegar que eles não teriam como fazer a pesquisa necessária para descobrir os termos nas várias línguas locais, este seria um projeto interessante. Quando insisti sobre o porquê de se utilizar prioritariamente palavras em português na cartilha, Danilo revelou um projeto de unidade nacional que atravessa diversas organizações governamentais e não governamentais em uma nação jovem e multilinguística como Moçambique: “Porque o português é a língua nacional. Não queríamos entrar em debates de favoritismo de uma língua em detrimento das outras”. Assim, fica evidente como projetos de institucionalização da nação e da homossexualidade se inter cruzam e colaboram um com o outro mutuamente, como aliás já fora registrado em outras paragens pós-coloniais (Boellstorff, 2005)²⁷¹. E, mais do que isso, como o português se torna cada vez mais a língua franca das novas subjetividades LGBT que despontam neste território.

Mas tendo como axioma a universalidade do homoerotismo (Murray & Roscoe, 1998; Neill, 2009) e que ele precederia a língua portuguesa neste território, uma das minhas mais inquietantes buscas em campo era descobrir como na língua changana²⁷² eram nomeados os sujeitos que tinha esse tipo de desejo ou prática erótica (se é que o eram). Investigar o léxico na língua local não serve apenas para saciar um projeto de “etnografar” da sexualidade (Boellstorff, 2005, p.27)²⁷³, mas para compreender

²⁷⁰ Com seus respectivos textos explicativos, os termos do glossário dispõem-se na seguinte ordem: “Bissexual”, “Desvio sexual”, “Draq queen”, “Gay”, “Gênero”, “GLS”, “Heteronormatividade”, “Heterossexismo”, “Heterossexual”, “Homofobia”, “Homossexual”, “HSH”, “Identidade de gênero”, “Lésbica”, “LGBTI”, “Minorias sexuais”, “MSM”, “No armário”, “Orientação sexual”, “Passivo/Activo”, “Simpatizante”, “Transgênero” e “Travesti”. A cartilha, na seção “Está errado!”, condena o uso dos seguintes termos: “panelheiro”, “panilas”, “larilas”, “rabetas”, “maricas” e “fufas”.

²⁷¹ Boellstorff demonstra como a homossexualidade, diferente de outras identidades, nunca é etnicizada no arquipélago indonésio e se configuraria, no período pós-colonial, e a partir da língua indonésia, como uma das verdadeiras identidades propriamente nacionais no país (Boellstorff, 2015, p.18, 67)

²⁷² Ainda que hoje muitos das classes populares da região e das elites insistam em chamar de “dialeto”, dada a perversa herança colonial, o changana é uma espécie de língua franca falada principalmente na Província de Maputo e é inteligível para outras línguas locais. Escolho analisá-la por essa ser não apenas a língua materna da esmagadora maioria de meus interlocutores, mas por ser usada por grande parte das classes populares no cotidiano da Província de Maputo.

²⁷³ Leap, em seu estudo sobre linguagens gays e lésbicas, aponta que “algumas fontes oferecem discussões genéricas sobre nomenclaturas identitárias e terminologia associada, mas as narrativas e outros dados textuais coletados de membros dessas categorias de sexo/gênero estão faltando para quase toda área fora do mundo ocidental” (Leap, 2002, p.144)

parcialmente aspectos culturais mais amplos, profundos e, particularmente, investigar sobre a existência ou não de uma outra episteme que presuma algo como uma subjetividade homossexual ou transexual, que hoje dispute significado com os termos em português nesse território.

Digo “inquietante” porque, ainda que eu conhecesse um histórico vocabulário changana para o campo semântico da homossexualidade, através de outras pesquisas (Junod, 1927; Moodies, 1994; Epprecht 2004)²⁷⁴, sempre que eu perguntava aos meus interlocutores na Matola e em Maputo, todos falantes de changana – fossem homossexuais ou não – eles me falavam que o termo mais antigo e conhecido que usavam era “maria-rapaz”. Tal expressão claramente adviria da língua portuguesa, mas somente depois, eu entenderia que meus interlocutores se referiam ao neologismo *maríyarapáxji*, que acaba dando nome a esta tese.

Em conversa com Paula, um/uma machangana de 36 anos que, como veremos adiante com mais detalhes, ora se identifica como “homossexual” ora como “mulher”, eu descubro que o nome popular usado há décadas na capital de Moçambique é, de fato, “maria-rapaz” ou “*maríyarapáxji*”. Isaiás, meu principal interlocutor de campo e que foi quem me apresentou Paula, concorda. Ele afirma que mesmo no “dialeto” local, “*maríyarapáxji*” é o nome realmente usual em Maputo: “No dialeto, nós chamamos assim mesmo”. Eu insisto com a pergunta e tanto Isaiás como Paula confirmam que “*maríyarapáxji*” era o termo do próprio changana para se referir a pessoas como eles:

- Mas não tinha nenhuma palavra do changana?
 - É changana sim. [...] “*Maríyarapáxji*”: que se faz de mulher. [...] É Maria, praticamente. É Maria.
 - É maria, mas tem “rapaz”
 - Mas tem “rapaz” sim. Tás a ver? Então... usavam muito essa expressão.
- (Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

Fica claro a partir da fala de ambos interlocutores – que vale dizer, não só são nascidos em Maputo e fluentes em changana mas que utilizam esta língua sempre que se encontram entre os seus – que o changana falado em Maputo incorporou a palavra “maria-rapaz” para lidar com homens afeminados, que se supõe ou não terem práticas

²⁷⁴ Como vimos no primeiro capítulo, diversos autores se referem ao termo *sokisi* para tratar daqueles meninos-esposas machangana nas minas sul-africanas. Nunca ouvi tal termo em minha experiência de campo, mas apenas nos dicionários de Siteo, mais recentemente significando “homossexual passivo” (2017, p.413; 2011, p.307) e antigamente apenas “camisola” (1996, p.209)

homoeróticas²⁷⁵. Se Paula me diz que serve para nomear aqueles que são “maria”, ou seja, “mulher”, Isaías adverte que a expressão contém a palavra “rapaz”, ou seja, são mulheres que são rapazes ou vice-versa. Assim, vimos no primeiro capítulo que o termo “maria-*rapaz*” também é usado para mulheres masculinizadas, tenham ou não elas relações homoeróticas.

Mas além desta, há outras palavras do changana que vi explicitamente serem acionadas no discurso de meus interlocutores, ainda que também com pouca frequência. *Ntombhixingajaha* é um exemplo. Segundo Isaías, *ntombhi* significa “moça”; *xingá*, por sua vez, significaria tanto “mas” (conjunção adversativa) quanto “mais” (conjunção aditiva); e *jaha* seria “rapaz”. Aglutinando, seria “moça mas/mais rapaz”, uma fórmula aparentemente idêntica à expressão portuguesa “maria-*rapaz*”. O uso tanto adversativo quanto aditivo parece também exprimir a dúvida dos falantes sobre se determinado sujeito é “hermafrodita” (intersexual) ou se é “gay”. A palavra poderia ter sido usada desde sempre para dar nome aos intersexuais e apenas posteriormente associada aos gays. Infelizmente não é possível saber se se trata de uma tradução changana da expressão portuguesa, se o contrário, ou se trata-se de simples coincidência, haja vista que fórmulas desse tipo (“feminino-masculino” ou vice-versa) para nomear sujeitos com gênero/sexualidade ambíguos são encontradas em muitas línguas, que por muito tempo estiveram incomunicáveis entre si (Cardín, 1984)

De acordo com Isaías, todavia, a ordem da disposição dos termos, primeiro “*ntombhi*” e só depois “*jaha*” significaria que, para homens afeminados, a primeira seria a dimensão externa do corpo (“menina por fora”, afeminação) que seria contraditada ou somada à essência (“rapaz, que nunca deixou de ser”). O que de certa forma desafia muitas concepções ocidentais e locais de transexualidade que tratam o gênero essencial da pessoa transexual não como aquele que é designado ao corpo no momento do nascimento, mas aquele que está “dentro”, “escondido” e que precisa ser posto para a

²⁷⁵ Como veremos adiante com outro interlocutor de nome Caetano, “maria-*rapaz*” muitas vezes era usado para descrever um homem com comportamentos femininos, mas não indicava possíveis práticas homossexuais. Lembremos do episódio trazido por Junod a respeito da discussão entre meninos do Mfumo e da Matola, em que o uso do termo “*vavasati*” serviria para associar os acusados às mulheres e não para denunciar homossexualidade. “Maricas” aparece nos dicionários de Siteo com a descrição de “efeminado” e não como “homossexual” (p.497), algo que teria sido comum em outros contextos etnográficos africanos, como na Eritrea (Ambrogetti, 1900, p.16 apud Bleys, 1995, p.170).

superfície do corpo, transformando-o²⁷⁶. Na episteme changana, que opera binariamente, mas que presume esse sujeito ambíguo²⁷⁷, parece haver uma ênfase na aparência e comportamento femininos externos e uma essencialização do corpo masculino: “É maria, mas é rapaz”.

Além de “*maríyarapáxji*” e “*ntombhíxingájaha*”, todas ditas serem pertencentes à língua changana (ainda que “*maríyarapáxji*” tenha maior ressonância entre os falantes), encontrei em Maputo ainda outra palavra para nomear os homossexuais: *xintavana*. Conversando com os jovens beneficiários de Isaías, Pablo (22 anos) e Pedro (19 anos), ambos ainda estudantes, sobre suas experiências com a discriminação que sofrem na escola, eles me revelaram que “*xintavana*”, diferente de “maria-rapaz” é sempre uma categoria de acusação. *Xintavana*, particularmente, seria, para eles, mais dolorido de ouvir do que “gay” e eles me explicam o porquê:

Francisco (F): Mas esses xingamentos são sempre em português ou tem algum nome em changana?

Pablo (P1): Tem em changana! Até [seria] mais preferível [ser chamado em português]...

Pedro (P2): “*Xintavana*” (risos)

Isaías (I): [?] porque sabe que isso machuca mais do que chamar de “gay”.

P1: “*Nghwendzá*”

F: O que que significa “*ngwendzá*”?

P2: Tipo impotente, tipo uma coisinha assim...

I: Uma pessoa que não tem função. Uma função sexual.

[...]

F: Que mais?

P2: “Maricas”, “maria-rapaz”, “princesa”, essas coisas...

F: Mas por que você falou que machuca mais? Alguém falou que machuca mais...

I: Machuca mais porque em português... Porque em changana é mais pesado para quem recebe, na verdade.

F. Por quê?

I: Porque as palavras não vêm leve. Tudo machuca.

P1: E é uma palavra pra chamar a atenção. Aquelas senhoras já conhecem aquele nome. Os novos têm alguns que não falam changana. Não conhecem essa palavra. Quando ouvem, estão a rir. Não sabem o que estão a rir. E a pessoa que sabe vai calar.

I: É assim. Uma coisa é: quando a pessoa, por exemplo, te chamar de “gay”, às tantas...

²⁷⁶ No verbete “afeminado” do Dicionário Português-Changana de Bento Siteo (2014, p.40), porém, a palavra-expressão aparece invertida “*jaha xingá ntombhí*”, apesar de eu nunca assim a ter ouvido em minha experiência de campo.

²⁷⁷ Em sua clássica etnografia no sul de Moçambique, Junod menciona um tipo de bruxaria, chamada *kudambikela*, que consistia em enfeitiçar uma moça por ter rejeitado um pretendente. Um dos efeitos, segundo Junod, é de que a moça tivesse seus órgãos genitais femininos transformados em órgãos genitais masculinos (Thomaz; Gajanigo, 2009, p.114).

P2: Até não dói muito. [...] Às tantas, você está com a sua avó que não fala a língua portuguesa, mas quando já te chamam de “*xintavana*”, ela sempre vira “Olha, depois quero saber o que está a acontecer” É só isso...

F: Ela percebe...

P2: Mas “gay”... Ah, “gay” eu gosto.

(gargalhadas gerais)

(Entrevista com Pablo e Pedro, Maputo, 07/05/2018)

Da conversa, destaco alguns pontos. Ao consultar tanto meus interlocutores, quanto o dicionário de Siteo (2017, p.192) percebo que *nghwendzá*, originada do changana, significaria “solteiro” sem qualquer tom pejorativo se dirigida a um rapaz novo, que ainda não teve a oportunidade de se casar. Mas adquire uma conotação bastante pejorativa de “celibatário” ou “impotente”²⁷⁸ se dirigida a um homem mais velho ou a um homossexual de qualquer idade, pela vergonha de sua situação perante a sua comunidade, que tem o casamento, mas principalmente a descendência, como um valor fundamental. Seu significado então revela explicitamente a conotação culturalmente negativa de um sujeito que abdica de valores localmente fundamentais como o da geração de descendentes.

Outra categoria do changana que também escutei em campo é “*núna*”, que significa “marido” (ou “*Wanúna*”, que significa “homem”). Como vimos, tal categoria fora registrada, já no início do século passado por Junod (1927), para se denominar, entre eles mesmos, os maridos dos meninos-esposas machangana nas minas da África do Sul. Como veremos na próxima seção, a noção de “marido” dirigida a esses homens que se relacionam com os gays, pelos próprios, continua operante no sul de Moçambique, ainda que não seja dirigida exclusivamente a eles, mas aos maridos de forma geral.

Assim como “*xintavana*”, outras palavras e vocativos de origem externa ao changana também são acionados para tais provocações²⁷⁹. *Xintavana*, por sua vez, de acordo com vários dos meus interlocutores, seria uma importação da língua zulu, um povo também de origem bantu que vive disperso na África Austral. Contaram-me em entrevista

²⁷⁸ Na língua swahili, falada no norte de Moçambique, *hanithi*, um termo derivado do árabe *hanisi*, foi descrito por Krapf e Madan como significando impotência sexual e era usado para nomear homens que se travestiam (apud Bleys, 1995, p.171). Fora do continente, também não é incomum a associação entre impotência e homossexualidade (Boellstorff, 2005, p.112).

²⁷⁹ Assim como apareceu em minha pesquisa com os cabo-verdianos (Miguel, 2016), também na geração atual de jovens da periferia de Maputo é gramatical, apesar de menos usados, termos como “diabo”, “paneleiro”, “bicha” etc. Outras formas de tentativa de humilhação, porém são a mim novas, tais quais a acusação a um homossexual dele ser “impotente” ou associá-lo a figuras famosas, como os personagens gays de novelas brasileiras ou a artistas gays brasileiros, como a *drag queen* Pablo Vittar. (Entrevista com Pablo e Pedro, Maputo, 07/05/2018).

que esta palavra seria mais comum entre os estrangeiros sul-africanos, os moçambicanos que vivem nas fronteiras da região sul e aqueles que, ainda que não as habitem, têm uma certa circulação pelos países que fazem fronteira com Moçambique (em especial a África do Sul)²⁸⁰. Essa palavra parece semelhante às encontradas pelo historiador Marc Epprecht (2004) no vizinho Zimbábue²⁸¹. Segundo Junod, “o prefixo *Xi*, que se aplica geralmente aos objetos e tem uma significação neutra, encontra-se frequentemente nos nomes do dialeto rhonga” E completa: “É também um sufixo diminutivo, sobretudo quando a palavra termina por *ana*. Assim, Xibirana, um nome muito vulgar, significa pedra pequena (*ribie*)” (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.388, grifos do autor) Tal formulação dá indício de que “*xintavana*” teria uma forte conotação pejorativa e serviria como categoria de acusação.

O terceiro ponto é sobre meus interlocutores preferirem a categoria “gay” à categoria “*xintavana*”. A razão para isso, segundo alegam, é que “*xintavana*”, por ser uma palavra de uma língua local próxima, nomeadamente o zulu, ela seria de fácil compreensão para os mais velhos, especialmente os parentes mais velhos, que muitas vezes não são fluentes em português ou em outras línguas e que, ao ouvirem-na, saberiam se tratar de algum termo depreciativo. Assim, perante os seniores, é preferível ser chamado de “gay” do que de “*xintavana*”. O contrário seria verdadeiro entre os mais jovens²⁸². Isaías, em outra oportunidade, explicou-me a diferença entre operar com algumas categorias locais – segundo ele, mais “pesadas” – e categorias estrangeiras, supostamente mais “leves”. Tal classificação não seria um racismo linguístico internalizado – como alguns linguistas moçambicanos chegaram a interpretar quando os coloquei a questão – mas trata-se de algo bem mais singelo: o falante de uma determinada língua conhece e compartilha, pela experiência, o histórico de estigmatização e o uso discriminatório que uma determinada palavra ou expressão adquire. A palavra possui um “peso” que acaba por ser neutralizado quando traduzida para outra língua. A título de

²⁸⁰ Como é o caso da própria mãe de Pablo, que traz artigos sul-africanos para Moçambique para revender.

²⁸¹ Em sua pesquisa com os chiShona no Zimbábue, Epprecht encontrou o termo “*hungochani*” para a homossexualidade. Entre os tsonga do sul de Moçambique e da planície do Transvaal, encontrou os termos “*tintoncana*” e “*bukhonzana*” para “meninos-esposas” ou “casamento das minas” (Epprecht, 2004, p.3). No dicionário de Siteo (2017), afirma-se na Introdução que “as terminações -ana e -ani são usadas indiferentemente pelos falantes” (Siteo, 2017, p.V) e que para o termo “sodomia” a palavra em changana seria “*vunkoncana*” enquanto para o praticante, o sodomita, seria *nkonkana* (idem, p.692) Ambas, porém, sem ressonância entre meus interlocutores falantes do changana na Província de Maputo.

²⁸² Dankwa observa fenômeno semelhante entre mulheres homoafetivas em Gana: “os casais mais jovens do mesmo sexo muitas vezes se referem uns aos outros como ‘dears’ ou ‘sweethearts’, palavras inglesas associadas à modernidade e ao amor romântico. Uma vez que esses termos são usados por casais heterossexuais juniores, eles são muito menos evidentes do que o termo ‘supi’” (Dankwa, 2009, p.198).

exemplo, para alguém exclusivamente lusófono “foda-se” provavelmente será, aos ouvidos, mais “pesado” do que “*fuck you*”, ainda que se signifiquem quase a mesma coisa. Para um machangana, “*Ku kunsana na wene*” (quero fuder com você) provavelmente será, para ele, mais “pesado” do que sua tradução em português ou o “*I wanna fuck you*” do inglês.

Com exceção de duas em inglês, todas as minhas mais de trinta entrevistas foram conduzidas em língua portuguesa por, infelizmente, eu não ter conseguido, no curto tempo em que fiquei em Moçambique, ganhar fluência em changana²⁸³. Mas mesmo nas entrevistas em português, seja espontaneamente seja por sugestão minha, meus interlocutores soltavam palavras e frases em changana, especialmente quando eu os perguntava como as pessoas falavam sobre homossexualidade nesta língua. Nesse sentido, cito dois diálogos que demonstram que os vocativos que demarcam identidades sexuais, no discurso ordinário de meus interlocutores, são na maioria das vezes preteridos às formas literais e descritivas que conectam pessoas a um gênero específico:

- Suponhamos que é um bar. E eu passo. Quando estou aí a passar – é uma coisa que acontece normalmente, no meu dia-a-dia. Passo. Ouço aqueles zum zum zuns... “*I Alexiya! Alexiyani a Xingalavi Ku maha Wa nuna Axilava kuhamba Wa sati*”. Digamos que, num sentido de uma linguagem que entendas, dizem que “Aquele ali não queria ser um homem, mas sim queria ser mulher.”
(Entrevista com Leandra, Matola, 13/04/2018, grifo meu)

- Tipo “*Ege! Lechiya Xi yambala Ingui Wa nuna! Ege Xiti Elha Wa nuna. I Marikas. Marikas Uá ne AngaDani*”. E tem um moço ao lado, que é gay. Também chamam assim. Só que ele tem mulher. Não sei se chamam de quê aqueles que têm mulher também. [?] Chamam de nomes, sei lá. [...] “*A Wa nuna Waku Xonga Atixintxa Aholhoka ahamba Wa sati Mina Aningue pfumeli. Mina nada*”. “Um homem assim, bonito, tá tentar a se mudar, ser uma mulher. Não tem vergonha. [?]”
(Entrevista com Céia, Matola, 15/08/2018, grifos meus)

No primeiro trecho, Leandra, que é uma pessoa em pleno processo de transição de gênero (masculino para o feminino), faz a tradução literal para mim da provocação que costuma ouvir de alguns homens nas ruas: “Aquele ali não queria ser um homem (*Wanúna*), mas sim queria ser mulher (*Wasati*)”. A frase em changana seria comum em seu cotidiano, quando pessoas na rua a acusariam de não ser homem pelo seu jeito afeminado. Apesar do caráter ofensivo da sentença, não há aqui qualquer vocativo específico para nomear a homossexualidade ou a transexualidade, mas apenas a

²⁸³ Em meus seis meses contínuos de campo, cheguei a fazer aulas com meu principal interlocutor, mas precisaria de uma imersão muito mais intensiva e prolongada para aprender verdadeiramente.

interpelação do sujeito e a sua inscrição dentro das categorias binárias de gênero pré-existentes, denunciando a sua subversão.

Já no segundo trecho, quando há o uso de um vocativo específico, este é um neologismo. Assim, “*marikas*”, como em português, quer dizer “gay” ou “afeminado” em changana. Mas nesta também pode-se perceber claramente a ênfase na inscrição do sujeito a partir das noções binárias de gênero. Céia conta sobre um homem que, ainda que fosse casado com uma mulher, tinha práticas homoeróticas. Reproduzindo o que teria ouvido de pessoas a respeito, Céia diz “Age! Aquilo veste como homem. Age! Se faz de homem! [mas] É maricas (*I marikas*)!” Depreendemos que o homem se fazia passar por “homem”, principalmente na forma como se apresentava socialmente, mas era sabido ser “*marikas*”. Então ela reproduz o julgamento social que teria sido feito, quando o tal homem resolve largar a esposa, e se apresentar de forma mais afeminada socialmente: “Não tem vergonha esse. Um homem bonito. Se transformou drasticamente e se fez mulher. Eu não posso aceitar. Eu não”.

O tal homem se fez “mulher”, não se fez “gay”. Assim, podemos ver como as formas descritivas e generificadas parecem, na prática discursiva cotidiana de meus interlocutores, ganhar mais preponderância do que propriamente os nomes, os vocativos e os adjetivos identitários específicos para uma subjetivação homossexual. O que parece é que desde os tempos etnografados por Junod, sempre fora mais uma questão de gênero do que de sexualidade – algo que parece cada vez mais se transformar à medida da adesão a uma episteme do dispositivo da sexualidade, apontado por Foucault, e da ressonância do trabalho de organizações como a LAMBDA²⁸⁴.

Mas os vocativos não eram e não são atualmente inexistentes. De um ponto de vista histórico, se a antiga palavra *sokisi* parece ter sumido, no século passado, do léxico dos machangana – pelo menos no de meus interlocutores – vimos surgir no vocabulário local não apenas palavras estrangeiras como “homossexual” e “gay”, como os neologismos “*marikas*” e “*maríyarapáxi*”. Outras palavras do changana como “*núna*” e “*nghwendzá*” são há mais de um século ressignificadas para dar conta do campo semântico da homossexualidade. “*Xintavana*”, por sua vez, surgiria como uma gíria depreciativa de homossexual, que seria ao mesmo tempo estrangeira e familiar para os

²⁸⁴ Um processo que, aliás, parece bastante semelhante ao ocorrido no Brasil, de acordo com a etnografia de Peter Fry (1982) realizada na década de 1970 na periferia de Belém.

falantes de changana. E o último modismo é chamar os gays com os nomes de personalidades e personagens brasileiros, tais como *Félix, Pablo Vittar* etc.

O léxico é um fenômeno dado histórica e socialmente. Segundo Bleys (1995, p.20), a palavra “*bougre*” só passa a denotar homossexualidade no século XIV na Europa, assim como a palavra “*pederasta*” só é à esta prática associada na primeira metade do século XVIII (p.83). Em África, o autor aponta como em várias línguas africanas não há uma palavra que traduza homossexualidade (Bleys, 1995, p.168). Com o changana, podemos ver, desde o primeiro capítulo, a transitoriedade de significados que as palavras ligadas ao campo semântico sexual adquirem na história para um determinado grupo social, como desaparecem e como novas surgem. Assim, não busquei aqui encontrar categorias nativas pré-coloniais que dessem conta de uma eventual subjetividade homossexual pretensamente pré-colonial, mas quis aferir como na atual episteme machangana – que pude parcialmente acessar através da língua – as pessoas instituíam o fenômeno do homoerotismo, da travestilidade e dos sujeitos que os incorporam. Nesse sentido, parece que há um privilégio das noções de gênero às noções de sexualidade. E aqui é preciso entrar em uma discussão cara aos estudos contemporâneos sobre gênero no continente africano.

O changana faz parte do tronco das línguas bantu, que não têm a obsessão generificadora que têm, por exemplo, as línguas latinas, como o português²⁸⁵. Em outras palavras, não há nas línguas bantu, como o changana, as flexões de gênero nos nomes, nos pronomes, nos adjetivos etc. De acordo com Junod, inclusive nomes próprios usados pelos tsonga no início do século passado, com exceção de dois – que significariam “rapaz” e “moça” – poderiam ser usados por ambos os sexos (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.73)²⁸⁶. No entanto, isso não nos permite concluir que não haja uma noção nativa de “gênero” que preexistisse ao colonialismo ou que essa não seja uma categoria de análise aplicável aos povos africanos, como defende Oyewúmi (2004) a partir do caso yoruba. Faço aqui as mesmas críticas brilhantemente apresentadas pela intelectual nigeriana Bakare-Yussuf (2003) às conclusões de Oyewúmi²⁸⁷. Mas acrescento: no caso

²⁸⁵ Mas mesmo entre eles havia desde o início do século XX a generificação de certos objetos rituais e armas de guerra (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, pp.317, 366)

²⁸⁶ Posteriormente, contudo, Junod trata de nomes com prefixo “Mi” que significariam “filha de” e que só seriam empregados para as mulheres (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.388)

²⁸⁷ Basicamente: 1) a impossibilidade de extrair apenas da língua uma verdade essencial e imutável sobre uma cultura; 2) o equívoco de considerar que a senioridade, ainda que relativa, seria a única relação de

tsonga, mesmo antes de serem fluentes em português – a divisão sexual do trabalho (e a divisão do trabalho sexual) criou os papéis de homens e mulheres, ou seja, em termos ocidentais, papéis de gênero. Em razão disso, o universo bantu (o poder político, o vestuário, as tarefas diárias, os contos, os tabus etc.) também já havia sido dividido e organizado em duas categorias do pensamento que se opunham e se completavam, e que claramente apresentavam hierarquias, ainda que relativas: homem (*wanúna*) e mulher (*wasáti*). Essas categorias foram “institucionalizadas” historicamente. Segundo Mary Douglas,

Inicialmente, as pessoas são tentadas a sair de seus nichos devido às novas possibilidades de se exercer ou evitar controle. Em seguida elas elaboram novos tipos de instituições, as instituições elaboram novos rótulos e os rótulos elaboram novos tipos de pessoas. O próximo passo na compreensão de como entendemos a nós mesmos consistiria em classificar certos tipos de instituições e tipos de classificações que elas usam de maneira muito própria (Mary Douglas, 2007, p.112)

Assim, tendo demonstrado brevemente o que significam e como são operadas as principais categorias da língua materna de meus interlocutores para o campo semântico da homossexualidade, vejamos nas próximas seções como eles nela se encaixam, sobre elas disputam, em processos concorrentes de institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique.

Referências homossexuais da juventude e a descoberta erótica de si

Na maioria de minhas entrevistas com interlocutores homo ou transsexuais moçambicanos, jovens ou adultos, eu perguntava sobre como se deram as suas “descobertas” do próprio desejo erótico e o despertar de suas vidas sexuais. As perguntas procuravam apreender 1) a trajetória de cada sujeito, no intuito de poder compreender não apenas idiosincrasias, mas também certos padrões culturais; 2) como era o acervo simbólico relativo à homossexualidade à época da descoberta para cada um, inclusive para apreender as categorias correntes utilizadas; 3) se havia referências de sujeitos como eles em quem pudessem se espelhar, compreender-se e se constituir como sujeitos; 4) como era o clima de “tolerância” ou repressão neste período, que a depender do

poder operante em contextos africanos; 3) o falso isomorfismo entre língua e realidade social, em outras palavras, que só porque a diferença de gênero não está inscrita na língua, isso não quer dizer que ela não esteja presente na realidade social.

interlocutor poderia ser de muitas décadas atrás ou em anos recentes, o que ajudaria a compreender o contexto mais amplo da história do sul país.

Um dos casos mais claros sobre como não só o desejo precede a linguagem, mas como a “homossexualidade” poderia não ser gramatical em certos nichos sociais moçambicanos²⁸⁸ é o de Amarildo. Amarildo é homem, falante de changana, quase imperceptivelmente afeminado, nascido em 1978 na província de Maputo. Quando nos conhecemos, ele usava uma camisa *tshirt*, calças compridas e chinelo. Entrevistei-o debaixo de uma árvore em um terreno baldio do seu bairro, porém mais afastado da sua casa, para manter a discrição. Amarildo está separado de sua segunda esposa, com quem teve quatro filhos e atualmente vive com uma senhora, a quem tem como “namorada”. Não sabendo classificar-se como “homossexual”, “bissexual”, “homem” etc por alegada “falta de conhecimento” (da terminologia)²⁸⁹, Amarildo relata a sua dificuldade de iniciar-se homossexualmente:

- Sim. Tinha uns 34 anos. Mas falando sério, eu vinha, vinha até a... não sei como explicar... aquela coisa de eu querer! Mas não saber como fazer. Como fazer. Tá a ver?
- Como fazer com a pessoa ou pra encontrar alguém?
- Sim. Pra encontrar alguém. Sim, porque eu... eu andava na rua. Eu via um outro, uma pessoa assim, um outro homem. Sim, mas eu apreciar, mas sem ter como eu me... como eu falar com ele ou tentar conversar. Eu tentar lhe... Tá a ver? Não ter como...
- Não sabia o que dizer pra ele?
- Não sabia o que dizer... Eu era só ver e eu querer... Epa, eu chegar em casa, beber um copo de água e ficar...
- E desde quando que você sente essa vontade de ter com homens, assim? É desde a infância ou foi uma coisa que apareceu mais tarde?
- [...] Ah, comecei nos 17, 18 [anos]. Mas como eu sou de uma família, uma família muito, assim, muito, muito baixo. [...] Uma família muito pobre. Então ali não tínhamos como eu saber que existia essas coisas.
- Você nunca tinha visto na rua?
- Não! Eu nunca tinha visto! Eu nunca nem tinha ouvido falar. Nem na rádio, nem televisão, nunca! Porque eu quase cresci sem assistir nem a televisão. Então aquilo foi coisa de eu ver, assim, se eu... irmos com uns amigos, irmos tomar banho num lago, assim, eu olhar e... Meu corpo precisa... Ah, aquela coisa de...! Mas sem, sem...

²⁸⁸ Chipenembe, em sua recente etnografia, traz casos em que nem os ativistas pelos direitos sexuais-reprodutivos em Moçambique parecem conhecer o tema da homossexualidade (Chipenembe, 2018, p.85-6)

²⁸⁹ “Eu próprio não sei como me detalhar porque... não aprendi... ainda não tive aquilo de aprender, saber que isto é isto, aquilo é aquilo. Eu só tenho desejo, às vezes eu encontro alguém, ficamos. Só. Ainda não tenho aquela experiência de “assim, que eu sinto assim, é porque eu sou assim”. Ainda não tenho. Porque quem me ajudou... É aquilo que eu falei de primeira aqui. Que foi esse tal senhor que eu me... pela primeira vez. Então eu só parei ali. Sim. Eu parei ali” (Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018). Guambe, em sua tese doutorado, identificou uma parcela da sua amostra que também não sabia identificar-se sexualmente, de acordo com a terminologia oferecida pelo campo semântico LGBT (Guambe, 2017, p.78).

não ter aquela iniciativa. “Como falar ou convidar alguém para conversar?” Sim, era aquela coisa só. E acabaram...

- Ficava só no sonho...

- Só no sonho.

(Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018)

Deste fragmento da conversa, destaco a informação de que Amarildo, por nunca ter visto pessoas homossexuais e ter nascido em uma família muito pobre e, conseqüentemente, não ter tido acesso a rádio, televisão e outros meios eletrônicos de comunicação, não sabia que existia a possibilidade de dois homens se relacionarem sexualmente. Esse desconhecimento – assim como outros que veremos ainda nesta seção – parece demonstrar não apenas que o desejo precede a linguagem, mas que mesmo em tempos recentes na capital do país, a homossexualidade parecia algo inexistente no acervo de possibilidades de muitos jovens das classes populares, especialmente aqueles mais excluídos do acesso aos meios de comunicação, que eventualmente poderiam fazer existir e divulgar esta possibilidade.

Assim, apesar de sentir o desejo pelos homens com quem cruzava nas ruas ou pelos amigos com quem ia ao lago, a possibilidade de efetivação desse desejo em ato sexual com esses mesmos homens parecia fora de possibilidade. Não porque eles não quisessem – Amarildo nunca soube – mas porque isto não estava no acervo de possibilidades dadas no mundo para ele. É então apenas aos 34 anos que ele conhecerá seu “iniciador”:

- [...] Eu estava numa paragem, esperando um chapa²⁹⁰. De repente apareceu um senhor. Ele era mais velho em relação a mim. Aquele senhor chegou ali de repente. E eu parado assim. Ele foi e cumprimentou “Boa noite” e eu “Boa noite”. “Tudo bem?” Eu “Tudo bem”. “Eu já estive contigo numa festa”. Eu “Comigo?” Ele “Sim, estivemos juntos numa festa. Não lembra?” E eu... “Aonde?” Ele “Na Matola”. Eu “Não! Eu não sou das festas, eu não gosto das festas, de participar das festas! Não, está a me confundir”. Ele “Epa, não, mas pode ser, mas... Só que quando olho pra ti, parece mesmo a pessoa que eu já estive numa festa da Matola”. Eu “Não”. Então ele pegou a minha mão. Quando pegou a minha mão assim, ele começou a me... [faz o gesto de coçar com um dedo, de forma secreta, a palma da mão do outro]

(Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018)

Havia sempre festas na Associação dos Músicos Moçambicanos, um ambiente boêmio perto de onde eu morava e que apesar da frequência eventual de alguns gays, não se caracterizava como um espaço reconhecidamente LGBT em Maputo. Certa noite, um rapaz moçambicano – aparentemente da minha idade e com jeito masculino – veio me

²⁹⁰ Nome dado em Maputo para transportes públicos, como “autocarros” e “ônibus”.

pedir um cigarro e, quando lhe dei, ele agradeceu com um aperto de mão. Enquanto nossas mãos estavam juntas, ele coçou com o dedo a palma da minha mão, olhando-me com um sorriso. Gramatical para mim desde o Brasil e aparentemente em outros lugares em África (Dankwa, 2009, p.198), o tal gesto era claramente um código secreto de convite a práticas homoeróticas²⁹¹. Quando Amarildo me contou, portanto, eu compreendi instantaneamente a comunicação silenciosa que ele narrara. Mas, na hora, Amarildo não compreendera o que seu iniciador estava insinuando:

- [...] Então, eu não entendi nada. Ele “Epa, não, mas... como te chamas?” Eu “[Amarildo]”. “Tá bom, [Amarildo]. Então podemos ser amigos. Não implica nada. Não estivemos juntos na festa e eu estou-te a confundir. Mas assim quero ser seu amigo.” Eu “Opa, não tem problema...” Ele então “Peço teu número”. E eu dei meu número do telefone. Aí ele “Tá bom, tá bom”. Chegou o chapa. Eu entrei no chapa. O chapa saiu, de repente, ele me mandou uma mensagem “Olha, [Amarildo], eu gostei muito de ti. Eu gostei, eu quero estar contigo. Tem quer ser muito rápido. Eu quero estar contigo”. Eu vi aquela mensagem, eu “Ih!” Meu coração bateu tão forte... “Será que já chegou a vez?” (gargalhadas) [...] Na hora, eu até pensei que era uma pessoa bêbada, porque ele veio com aquela alegria um pouco estranha. Sim, então eu pensava que ou ele bebeu... Só que quando ele já me mandou aquela mensagem, quando ele me mandou aquela mensagem, eu já vi a mensagem, dali já é que eu comecei já... tudo ficar claro. Então, eu pensei a maneira como ele pegou a minha mão, já começou tudo na mente. Eu ver que “Ah...”
(Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018)

Daí em diante, eles marcariam um encontro na casa daquele que veio a ser o “iniciador” de Amarildo. Os rumores, porém, intimidaram-no. “A pena é que eu fui com aquele medo de que ‘Será que não é bandido?’ Porque aqui em Moçambique teve aquele problema de as pessoas andarem a cortar o órgão... [...] dos seres humanos... Pra vender”. Mas Amarildo vencera o medo e foi ter com o tal homem, que o esperava não com uma faca, mas ao som de uma música romântica do cantor brasileiro Roberto Carlos. Acontece que, uma vez lá, Amarildo não fazia ideia do que fazer com o homem.

- Então eu cheguei, entrei, começamos a conversar, conversar, conversar, conversar, conversar. E ele... começamos a nos beijar. Só que eu não sabia que ao beijar, o que que vou fazer depois. Tá a ver? Eu não sabia. Eu só tinha aquilo de... Tá a ver? Mas não sabia o que que eu ia fazer.
- Você diz sexualmente...?
- [...] Sim. Sim, não sabia. [...] Então, ele, no primeiro dia, só foi nos beijos, e nos pegamos. E não chegamos de fazer a sexo, sexo, sexo. [...] Não, não chegamos de fazer [penetração]. Porque daí eu não sabia o que que eu podia fazer. Então, ele já é

²⁹¹ Dankwa (2009, p.193, 198) demonstra em sua pesquisa com mulheres ganenses que dirigem seus desejos para outras mulheres como o conhecimento tácito sobre a sexualidade opera, por lá, na ausência de um discurso público sobre orientação sexual. Em outras palavras, como gestos, olhares, palavras e silêncios negociam relações sexuais e afetivas, sem que seja necessário que a sexualidade ganhe o arcabouço de uma “*scientia sexualis*” e mesmo a explicitude da linguagem verbal.

que ligou pra mim. Ele me perguntou “Afinal, [Amarildo], você... você está em que posição?” E eu “Eu não sei” (risos). [...] Era a primeira vez. “Eu não sei”. Ele diz “Não, mas você tem que saber. Afinal, que posição?” Ele “Aqui [na frente] você dá, aqui [atrás] você levar”. Então daí, “você tem que ter posição”. Tá a ver? Então, aquele senhor quase... ele é que me [iniciou]. Sim, porque ele foi sentar comigo já assim... Ele me explicou como funciona. Yeah. “Assim, assim, assim. Então você, [Amarildo], deve você se sentir onde você se sente melhor, né?” Sim, então daí eu tentei pra levar [ser passivo]. Mas só que eu fiquei... Não sentia nenhum prazer. Eu era só sentir dor, sem prazer nenhum. Então, ele disse que “epa, se é assim, você não pode levar mais. Você não pode levar mais porque uma coisa você tem que sentir prazer. Aquilo que você sente é aquilo mesmo que você quer.” Eu “Sim”. Então eu parei daquele lado que chamam de “ativo”.
(Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018)

Assim, pudemos ver como Amarildo, que é um homem tímido, precisou ser abordado por um homem nele interessado, para que ele pudesse ter a sua primeira experiência homossexual. De forma semelhante ao que relata Foucault (1988) para o “dispositivo da aliança” em sociedades pré-burguesas, em que impera uma sexualidade iniciatória de transmissão do segredo, é somente nessa experiência concreta, vivida e corporificada que Amarildo aprenderia que em uma relação homossexual pressupunha-se que os homens deveriam se dividir em dois papéis, o que “leva” (que é passivo) e o que “dá” (o ativo)²⁹².

Amarildo não é ingênuo, tais funções sexuais entre homens é que não são óbvias e precisam, como outras, serem aprendidas. Assim, é muito antes que Amarildo aprende as funções mais amplas de homens e mulheres. Por exemplo quando, em um episódio que ele guarda com certa mágoa, uma vizinha teria enfatizado nele características femininas, porque ele era dado às tarefas domésticas:

- [...] E, [Amarildo], você já sofreu alguma vez preconceito em relação a isso? Alguém já mexeu com você? Alguém meio desconfiado... alguém já falou alguma coisa, soltou alguma gracinha?

- Isso não. Nunca me aconteceu. Nunca me aconteceu. Porque quase... eu sou discreto, posso dizer assim. Nunca dei o motivo de alguém desconfiar de mim. Então, nunca sofri. Eu ainda jovem, miúdo, houve uma vez que uma senhora que chegou de falar umas palavrinhas numa de “Hmm, esse aqui parece uma mulher. Nem vai casar este aqui. Eu estou a dizer que este aqui nem vai casar” Tás a ver? [...] Mas essas palavras eu guardei. Até essa senhora já faleceu. Mas eu não esqueço essas palavras... [...] porque eu fazia trabalho de casa. Esse trabalho de casa. Ajudava a minha mãe, fazia... Então eu fazia tudo, tudo de casa. Então ela sempre olhava pra mim, sempre olhava pra mim, até nesse dia chegou, disse “Esse aqui, tudo o que ele faz, esse aqui parece uma mulher. Esse aqui nunca vai casar”.

²⁹² Se no português brasileiro o verbo “dar” frequentemente significa o ato de ceder – seja à penetração na vagina, seja no ânus – entre vários de meus interlocutores moçambicanos o “dar”, ao contrário, significa “penetrar”, enquanto a ação do passivo é de “levar”.

(Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018)

Veremos mais sobre esta estrutura binária dos papéis de gênero nas classes populares na próxima seção. Antes disso, trago mais casos para explicitar certos padrões e revelar idiosincrasias de alguns de meus interlocutores moçambicanos no que se refere ao descobrir erótico de si.

Assim, outra pessoa que entrevistei em Moçambique foi Paula, uma pessoa nascida há 36 anos com o sexo masculino, mas que ora se reconhecia como “gay”, como “homossexual” ou como “menina/mulher”. Paula, que fala português e changana, nasceu e viveu na Baixa da cidade de Maputo, em uma família de classe média-baixa. Hoje ela mora com um primo, em uma casa simples, mas própria, no bairro da Liberdade, na cidade vizinha da Matola, fruto do espólio da família. Conheci Paula em uma situação de relativa vulnerabilidade, não apenas pelas condições financeiras precárias pelas quais passava, mas também pelo quadro de uma doença crônica que ela tinha. Mas extremamente generosa e divertida, Paula revela uma frequente narrativa dos homossexuais, não só moçambicanos, de que o seu desejo erótico seria inato e de que as primeiras manifestações de uma transgressão de gênero se dariam nas brincadeiras infantis, onde estes meninos “diferentes” preferiam as brincadeiras típicas de meninas:

- Hum, não! Eu desde que nasci é com homens. Eu envolvo com homem. Mas eu quis até me envolver com uma moça, mas não deu certo. Porque aquilo não é da minha área. [...] Minha área é essa, com homem. [...] eu desconfio pra mim que desde criança, a minha maneira de ser. Porque eu brincava com meninas, bonecas, bonecas. Eu, no grupo de amigas, [?] *mamã* era eu²⁹³. [...] Eu, sabe o que depois fazia? Pegava um moço, um homem e dizia que era meu marido, era *papá* daquelas crianças que eu estava a brincar. E eu ali a cozinhar, a servir aquelas crianças, a dar banho... Porque brincávamos assim de banho. Eu às vezes com uma bonequinha aqui, amarrava capulana. Quando íamos dançar... Tínhamos a dança de concurso, assim, na brincadeira. Sempre no grupo, eu quando não estivesse, aquele grupo não dançava. Porque eu fazia ganhar o grupo só eu. Só eu. Tás a ver?
(Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

Instigado para saber se haveria algum controle de gênero sobre os corpos infantis de meus interlocutores, perguntei a Paula se a família ou vizinhos contestavam ou a puniam por essas atitudes:

- E a família nunca brigou não?
- Não! Graças a deus!
- Olhavam e deixavam...?

²⁹³ Marisa está aqui se referindo à brincadeira “papai-e-mãe”.

- Por acaso, graças a deus. Não vou estar a [mentir]... graças a deus. Até essa idade... à vontade.
 - E vizinhos, os parentes, ninguém nunca... perturbou não?
 - Os comentários não faltam. Sabes, né? As pessoas nunca deixam de comentar, né? Nunca deixam. Mas eu vivo muito bem.
- (Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

Assim, percebe-se como Paula relata uma vivência aparentemente feliz na sua infância, pelo menos no que diz respeito à vivência de seu gênero. As subversões do binarismo de gênero, segundo ela, não a acarretavam nesta época qualquer violência ou contestação de quem quer que seja²⁹⁴. Ela assume haver os comentários, mas nada que a faça lembrar uma experiência ruim. Isso parece relativamente comum em outras entrevistas, como veremos no parágrafo seguinte. Além do dado da transgressão de gênero nas brincadeiras infantis como um marcador da memória para o início da descoberta do próprio desejo ou da própria identidade de gênero, é possível perceber como a noção de “tolerância” está presente no discurso dessas pessoas.

Esse também foi o caso do rapaz Pablo, um jovem beneficiário do agente comunitário Isaías, que entrevistei junto a outro amigo deles, de nome Pedro. Quando chegamos, os dois nos encontraram e caminhamos os quatro para o outro lado da estrada, que corta a zona (bairro) de Hulene, no subúrbio de Maputo, onde moram. Os dois rapazes estavam de camisa *tshirt* e bermuda, ambos vestidos de maneira masculina, de acordo com os padrões locais, e condizentes com as suas poucas idades, 17 e 19 anos, respectivamente. Apenas Pedro é que vestia uma bermuda jeans com vários rasgos uniformes nas coxas, o que dava um aspecto mais feminino à bermuda (que ainda era razoavelmente curta). Conversando com eles e observando seus gestos, é perceptível certa afeminação. Sentamo-nos em cadeiras de plástico na sombra colada à parede do enorme e limpo quintal de terra da casa de Pablo e ambos me contaram sobre suas infâncias. Destaco aqui sobre como Pablo também aciona os primeiros indícios de sua homossexualidade nas inversões de gênero que estabelecia nas brincadeiras infantis:

- Porque aqui há certa discriminação. Do tipo, aqui em casa, uma vez que já sabe “tivemos um menino. Como sabemos, menino tem que namorar com menina. E menino tem que brincar de carrinho” E eu era o contrário, eu desde criança sempre... Tinha uma sobrinha que vivia aqui em casa comigo. Essa sobrinha é lésbica. Sempre o que compravam pra ela, eu que queria. O que compravam pra mim ela queria. E

²⁹⁴ Loforte (2000, p.118), ao etnografar famílias no bairro de Lualane, periferia de Maputo, na década de 1990, observa que ainda que os meninos não tivessem a responsabilidade sobre os serviços domésticos – como tinham as suas irmãs – uma minoria deles lavava a louça, varria a casa e cuidava dos irmãos mais novos.

nós combinávamos: “deixa lá, basta saírem, ou irem trabalhar, vamos trocar!” Éramos assim. [?] Ela já se fazia de homem, eu fazia de menina. Até quando íamos pras festas sempre, as vozes são ao contrário, porque ela fala como homem e eu falo como menina. “Pois é, por que não trocam de sexo no futuro?” (risos) Mas com aquele pensamento de ter um filho que deram, tipo, um moço foi fazer uma plástica, trocou, mudou de sexo, voltou menina. E já nós tínhamos aquele pensamento tipo, no futuro, íamos fazer isso. (risos)

(Entrevista com Pablo e Pedro, Maputo, 07/05/2018)

Pablo conta ainda, assim como Paula, apesar de serem de distintas gerações, que não havia discriminação em sua infância por parte dos adultos, que ou não prestavam detida atenção às brincadeiras, ou quando o faziam, achavam que se tratava de “criancice”²⁹⁵.

- (risos) Já naquele momento ali entrava muitas crianças [?] Aqui, ali, casinhas, bonecos, já quando [os adultos] viam aquelas crianças, pensavam também que aquelas crianças brincavam da mesma coisa. Enquanto ali era o contrário. Ali era o contrário. Ela [a sobrinha lésbica] fazia o papel do macho e eu ali, de carrinho, não? [Ela] nem queria saber de boneco. O boneco pra ela, praticamente, era só dividir os pés, cabeça,... era isso pra ela. Naquele momento acho que não tinha como [o adulto] desconfiar, nem pensar nisso.

(Entrevista com Pablo e Pedro, Maputo, 07/05/2018)

Todavia, isso não quer dizer que quando os pais ou familiares descobrissem – principalmente de uns tempos para cá, quando a dimensão da homossexualidade fica cada vez mais visível em Moçambique e mais combatida nas igrejas evangélicas – isso não significasse certas rupturas²⁹⁶. Mas será na próxima seção que aprofundarei as perspectivas desses familiares.

Geralmente nas entrevistas, eu emendava a pergunta da descoberta com uma outra sobre quem eram as referências que tinham quando estavam se “descobrendo”. O objetivo era verificar se havia um campo semântico homossexual acessível que propiciasse a inserção desses sujeitos dentro de uma lógica da “homossexualidade”. Voltemos à Paula:

- Por acaso, há muito tempo – e agora é diferente – as pessoas escondiam. As pessoas escondiam. Nossos avós [ou gerações anteriores] faziam isso aqui [teriam relações

²⁹⁵ É recorrente o fato de os pais não demonstrarem ansiedades em relação às subversões de gênero entre os filhos, pelo menos até a fase em que eles precisam entrar nos ritos de iniciação, como no norte do país, ou adquirir as responsabilidades respectivas aos gêneros (Chipenembe, 2018, p.133-4).

²⁹⁶ Pedro, o rapaz de 19 anos que acabamos de conhecer, conta com tristeza que há dois anos sua família, que é evangélica, ficou sabendo, através de vizinhos e de um programa de televisão local no qual Pedro dançara, que ele “queria seguir essa vida”. Segue esta parte de nossa entrevista: “[a irmã disse a ele:] ‘Eu sei que você quer. As pessoas estão a falar mal de ti.’ Eu não respondi – não posso mentir – não respondi. Comecei a chorar, comecei a chorar. Minha irmã só me deixou ali. Depois, desde aí, a maneira de comportamento na minha casa, na minha família mudou. Sempre que eu pedia algo, eles não me davam. Quando eu precisava... O que me ajudam, quase, é escola. Se até hoje tô na escola, [é] graças a minha mãe”. (Entrevista com Pablo e Pedro, Maputo, 07/05/2018)

homoeróticas]. Mas problema é que como eram pessoas adultas, era uma coisa fechada entre eles. Não é [como] agora, que nós estamos espalhados. Por acaso, no meu crescimento, eu via as minhas avós... Tinha um nome que eles usavam: “Ih, ele é, amiga, ‘maria-rapaz’”. [...] Eram amigas das nossas avós. Por acaso, minha avó tinha uma, um... é um vovô até. Ele... ela, até, por acaso, viveu com um branco. Minha avó brincava com essas pessoas. Só que chamavam de “maria-rapaz”. Não é agora que damos o nome de “maria-rapaz”. Então quando até perdeu a vida, aquele... [?] Minhas avós foram pra lá fazer uma oração. Porque a amiga perdeu o marido. Tás a ver? Eu, por acaso, via, mas eu acho também que era antes de eu me saber que eu vou ser como aquela pessoa. Sim. Então, cresci assim a conhecer também aquele amigo da minha avó. [...] [Ele vivia] muito bem. Muito bem, por acaso. Até rezava conosco na igreja, na paróquia.
(Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

Paula é exceção entre moçambicanos de classe popular, que raramente me relatavam ter tido, ainda na infância, alguma referência de homossexualidade (ou melhor, de homens afeminados, o que, como vimos, não é sempre a mesma coisa) entre pessoas mais velhas²⁹⁷. O mais comum a mim relatado por essas pessoas foi de uma total falta de referências sobre o assunto, o que, entre outras coisas, gerava dúvida e um sentimento de solidão²⁹⁸, como acho ter deixado claro no relato de Amarildo. Todavia, o relato mais marcante neste sentido foi o do velho Paulino, o sexagenário que apresentei no primeiro capítulo. Nascido na Lourenço Marques dos anos de 1950, Paulino também não teve acesso a nenhum conteúdo sobre o assunto (seja na TV, em livros, em revistas ou na rádio) em sua adolescência. Razão pela qual, diferente do antropólogo que o entrevistava, seu primeiro contato com esse mundo se dera diretamente através de um “iniciador”, sem outros tipos de intermediação entre o discurso e a própria prática sexual. Nossa conversa se deu mais ou menos assim:

- Quando também tinha essas idades, eu tinha uns primos que gostavam muito de mim. Epa, eu às vezes, sem perceber, porque eles eram mais velhos... Mas como a minha tendência sempre foi essa, cedia...
- E gostava?
- (risos) Se eu não gostasse teria renunciado logo.
- Mas desde novo então você sabia o que que era assim... Você sabia que que era homossexualidade.
- Mas como vou saber? Eu só sentia... Muitas das vezes, há aquela coisa de aprender. Aquela coisa de natureza.

²⁹⁷ Relembremos no primeiro capítulo quando uma professora sexagenária consegue – somente a partir da minha revelação sobre uma relação específica de apadrinhamento ser, na verdade, uma relação homoafetiva – perceber que outras relações de coabitação entre pessoas do mesmo sexo na sua comunidade de origem podem ter sido, na verdade, relações nas quais havia também uma dimensão homoerótica e homoafetiva.

²⁹⁸ Sugiro que essas diferenças possam se dar devido ou a inserções sociais idiossincráticas das pessoas (por exemplo, habitando outros universos de classe ou tendo acesso à pessoas externas à sua comunidade) ou a um erro comum em processos narrativos-memoriais de considerar que uma associação feita ou ideia tida no presente já o era no passado.

(Entrevista com Paulino, Maputo, 03/07/2018)

Interessado por essa dimensão do conhecimento sexual que se adquire na prática, através de um iniciador, eu lhe perguntei sobre a questão. Paulino então respondeu-me sobre como era na sua época:

- Você pode crescer e atingir mesmo até idade de 15, 16, 17, 20, mas se não houver o iniciador ali... Mas você sempre tem aquela... Você vê uma pessoa e começa a, epa, imaginar... “Epa, [se] aquela pessoa se aproximasse...” [...] Sentir o calor desde aquela pessoa, mas de nós. De nós. Aí, o que que falta? Falta o iniciador. Vais aparecer o iniciador. Pronto, você já... Ele te abriu teus caminhos.

(Entrevista com Paulino, Maputo, 03/07/2018)

Então eu lhe provoquei, perguntando o que um iniciador ensinaria propriamente. Sabendo que eu também era homossexual e que eu havia dito anteriormente que ele poderia perguntar qualquer coisa que quisesse a mim, ele rebateu a minha pergunta, questionando o que o meu iniciador havia me ensinado. Eu então lhe respondi:

- Eu vou responder... Porque antes, no meu caso, antes d'eu ter com alguém, eu já tinha visto na televisão, eu já tinha visto em revista...

- Você ainda tem sorte porque foi na altura de televisão... Nós nem tínhamos televisão. Até o Batman e o Hobin[?] que depois, no final da década de 60, já estavam aparecer revistas... Tinham muitas revistas. Até umas certas revistas destruí há pouco tempo. Eu tinha muitas revistas. Destruí há pouco tempo...

- Mas não tinha esse assunto na revista? Não fala disso nas revistas? Revista Tempo...

- Ah, não falavam, não falavam...

- Então, to dizendo isso porque eu quando fui ter minha primeira vez, eu já sabia mais ou menos o que que ia acontecer, o que que tinha que fazer...

- Sim. Sorte de ver uma coisa. Mas quando assim mesmo, sem ter visto, quando a pessoa já te pega, eita, você já vai ver, afinal, é isto... Você até percebe com facilidade, porque você já tem no sangue. Muitas das vezes, ao dormir, pode aventurar com alguém, assim, pensar que a outra pessoa pode me fazer isto, fazer isto... Agora... Há aquelas pessoas que dizem “Ah, eu fui o...” Eu muitas da vezes digo “Não, não diz é o fulano te ensinou. O fulano te iniciou...”

(Entrevista com Paulino, Maputo, 03/07/2018)

E a partir daí as diferenças de nossas culturas e inserções históricas me fizeram refletir de maneira profunda nossas distintas práticas e identidades sexuais, ainda que “gostássemos da mesma semente”. A diferença não só geracional, mas também de condições materiais de existência e de inserção cultural entre o etnógrafo e seu interlocutor revelam, apesar do desejo homoerótico semelhante, duas formas distintas de adentrar não somente na vida sexual em si, mas no universo simbólico que nossas culturas construíram (ou não) sobre estes nossos desejos. Enquanto eu, nascido no final da década de 1980, em uma família de classe média brasileira, onde a homossexualidade, apesar de

violentamente repudiada era absolutamente gramatical, Paulino nascera em meados da década de 1950, em uma família de moçambicanos “assimilados”, onde um campo semântico da homossexualidade como tal parecia não existir. Se o que estou chamando de uma semântica homossexual (ou seja, a existência de um conjunto conectado de figuras públicas, textos e ideias sobre o assunto disponíveis em vários canais, um vocabulário acusatório, os termos “ativo” e “passivo” que “ensinam” como é o sexo entre homens etc.), antecedeu a minha prática propriamente sexual, para Paulino e outros, o caminho teria sido o inverso. De certa forma isso corrobora com a divisão de Foucault (1988) entre um “dispositivo da aliança”, caracterizado por uma iniciação de passagem do segredo, e um “dispositivo de sexualidade”, expresso fundamentalmente no discurso, pois é apenas através do próprio iniciador, que um sujeito moçambicano como ele, naquela época, acessaria o que estou chamando de uma semântica homossexual.

Mas engana-se o leitor que pensar que esse é um dado óbvio, fruto apenas da diferença geracional entre Paulino e este antropólogo, e daquele mundo da década de 1960 em que mais ou menos em todo lugar a homossexualidade cultural começava a emergir e se globalizar²⁹⁹. Entrevistei outros moçambicanos, alguns da minha idade ou até mais jovens do que eu, que relatam o mesmo vazio simbólico no momento dos primeiros sinais de um desejo erótico, que pela falta de um léxico, não o significaram imediatamente como “homossexual” ou “homossexual”. E não se trata de um vazio simbólico em razão da pouca idade que tinham e do desenvolvimento individual da linguagem, como na primeira infância, mas um vazio simbólico já na vida adulta, quando pressupõe-se que o sujeito já domina os códigos e a língua de seu grupo. Esse é o caso de Caetano, um agente comunitário da LAMBDA nascido no mesmo ano que eu (1988), em um contexto rural da Província de Inhambane, ainda na região sul de Moçambique. Caetano, que além do português fala outras “línguas nacionais”, como ronga, chopi, bitonga, xitswa, ndau, me conta em entrevista cheia de detalhes sobre como se deu a “descoberta” de sua sexualidade:

- [...] Eu vou falar até do termo “me descobrir” pra depois chegar na primeira vez que tive relação sexual. Eu geralmente levava a vida heterossexual sem saber que eu era bissexual ou tinha desejo por pessoas do mesmo sexo. Mas eu acredito que eu tinha um afeto por pessoas do mesmo sexo. Que a partir da escola, a partir da zona, eu escolhia as pessoas com quem eu podia fazer amizade. Eu não fazia

²⁹⁹ Tanto em São Paulo (Green; Trindade, 2005) quanto no Rio de Janeiro, com o Grupo Ok, já há no final da década de 1950, uma sociabilidade gay e um proto-movimento LGBT bastante parecidos com o que existia entre os brancos de Lourenço Marques na mesma época.

amizade, assim, atoa. Encontrei alguém, conversei, porque... não! Era tipo eu ver alguém, gostei, “É com aquela pessoa que quero ter amizade”. E fui percebendo que quando aquela pessoa tocasse, eu não me chateava. Quando me tocasse, quando me abraçasse, eu queria mais. Tás a perceber? Mas não que eu sabia que eu era... que eu tinha relações... eu poderia ter relações com essa pessoa. Porque pra mim, já tinha na minha consciência, que eu era homem. Tinha que me relacionar com quem? Com homem. Simplesmente isso. [...] Aliás, era homem, tenho que me relacionar simplesmente com mulher. A história veio se reverter quando, no fim do meu nível básico, tive estágio aqui em Maputo. Então, eu vim com meu primo pra vir estagiar. No primeiro dia, ele simplesmente me perguntou se eu conhecia a La Biba e a La Santa. [...] Então eu disse que não conhecia. Então foi quando ele contou que a La Biba [e a La Santa] são homens, mas que têm relações com pessoas do mesmo sexo. E [...] naquele dia [isso] foi [para mim] um absurdo. Foi um absurdo, comecei a rir, quase que estragava a boca até. Então... Mas no mesmo dia mesmo, saímos pra fazer os banhos, sei lá o quê, ele foi tomar banho. Quando ele volta, estamos assim em beliches diferentes. Então ele ficou de frente comigo. Mas ele deu costas. Eu estava de frente pra ele. Então quando eu reparei pra ele, tive um susto muito grande. Porque quando ele vinha assim de [cueca] *boxer*, aquele corpo todo dele, tomei um susto. [...] Tomei um susto porque... não sei porque que eu tomei um susto. Porque eu já via ele muitas vezes. Mas acredito que o susto foi quando... foi por ele ter me falado que é possível homem... pessoas do mesmo sexo ter relações. [...] Nunca tinha ouvido falar!

- E você nunca tinha visto nenhum gay?

- Não! Se eu vi, mas não sabia que ele era homossexual. Cresci sabendo que existe “maria-rapaz”. Geralmente lá na província chama assim: “maria-rapaz”. É tipo assim um homem que tem, assim, comportamentos meio afeminados. “Maria-rapaz” não que aquela pessoa tenha relações com pessoas do mesmo sexo. Então, por isso que eu digo nunca tinha visto um gay. Sei lá. O nome “maria-rapaz” eu já ouvia. Então quando tomei esse susto, fiquei assim com medo. “Será que eu estou... Será que eu sou aquilo que ele disse?”

- Porque você gostou de alguma forma...?

- Sim, de uma forma, eu gostei. De ver ele pelado, sei lá. Então, eu lhe vi pelado, então comecei a associar àquilo que ele me disse. E eu, o desejo que eu estava a ter naquele momento. Então, por isso que eu tomei esse susto.

(Entrevista com Caetano, Maputo, 21/06/2018)

Do susto de perceber-se desejando o primo e sem revelá-lo tal desejo, Caetano ainda passaria por uma segunda situação que julga importante me contar.

- [...] Foi quando então eu decidi já no fim de 2009, quando saí de lá [de Inhambane], minha irmã morava cá [em Maputo], disse que eu tenho que vir para aqui, porque ela tinha arranjado um emprego pra mim. Então vim. Então quando cheguei aqui, na altura tinha um... não sei como se chama tal televisão agora, na altura chamava-se “KTV”. Então tinha muito *chat*, assim por baixo a projetar filmes, né? Mas por baixo saísse um leque de mensagens: “Ah, eu sou gay, gostaria de conhecer não sei quem...” “Gostaria de conhecer não sei o quê...” Então foi ali... [...] Então, peguei o número. Tive medo de ligar, eu decidi mandar mensagem. Então foi dali que um senhor ligou pra mim. “Oi, [Caetano], tudo bem?” “Estou bem.” “Podemos nos encontrar?” “Ah, sim, podemos.” Fui, fui conhecer. Mesmo ele disse “Ah, vamos para minha casa.” Sei lá o quê... “Ah, tá bem, não tem problema nenhum.” Fui, troquei de roupa, tomei um banho e fui. Quando chegamos lá, tive o meu primeiro

beijo com ele. Ele queria ter relações sexuais mesmo, mas eu... Na altura, eu não sabia o que era. Não sabia. E ele queria, porque queria. “Ou porque tu me penetras, ou porque eu te penetro, escolhe uma das duas, a gente vai fazer”. Então eu disse “Epa, eu não estou preparado”. Mas também era já um senhor de idade. Em relação a mim, era um pouco mais velho, então... [...] Acredito que ele [era] 10 anos ou quase o dobro a mais... ou quase o dobro da minha idade ele tinha. Então, eu não me senti à vontade, não quis, não aceitei. E ele respeitou isso. Não me fez mal nenhum. Disse “Tá tudo certo, tá bem. Das próximas você vai se preparar, vais gostar, vais querer” Eu disse “então está bem”. Então fui pra minha casa, fui... Não tinha gostado, com certeza eu voltei mais pro *chat* (risos).
(Entrevista com Caetano, Maputo, 21/06/2018)

Demoraria ainda algum tempo até Caetano ter sua primeira relação sexual com outro homem. Todavia, destes longos trechos da entrevista de Caetano, destaco dois pontos. O primeiro e mais importante é que o aquele jovem provinciano, que em casa ajudava o pai na carpintaria e a madrasta na machamba, aos 22 anos, afirma não ter tido qualquer informação sobre a possibilidade de existência de relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo³⁰⁰. O ano era 2008 e ele nunca tinha sequer ouvido falar sobre isso e tampouco já tinha visto um “gay”³⁰¹. Em decorrência disso, ele disse, como Paulino, que, à época, não fazia ideia do tipo de ato sexual que poderia acontecer entre dois homens. Isso demonstra de maneira cabal que o vazio simbólico-homossexual descrito pelo sexagenário Paulino não era apenas um dado da década de 1960, possivelmente verdadeiro em vários contextos sociais na mesma época, inclusive ocidentais. Trata-se também de um contexto cultural e histórico específico, haja visto que já em 2009, com o avanço de várias tecnologias de transporte e comunicação, ainda que elas pouco consigam se capilarizar pelo interior moçambicano, é possível encontrar sujeitos moçambicanos que, já adultos, jamais tiveram qualquer contato com um campo semântico de relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Hoje, dada a crescente visibilidade do tema, há claras mudanças nesse sentido, especialmente nas cidades.

³⁰⁰ Relatos bastante parecidos podem ser extraídos também da etnografia de Chipenembe (2018, p.117-8).

³⁰¹ Depois de vários minutos de conversa, enquanto eu falava dos primeiros sinais do meu desejo homoerótico ainda na infância, Caetano disse-me, com estupefação e entre risadas, que acabava de lembrar um episódio curioso que teria vivido na infância, em que um outro primo e ele, ao voltarem da escola, ouviram em um quintal da zona em que moravam dois irmãos discutindo a respeito de um ato sexual que teriam tido. A briga, segundo Caetano, se dava porque um dos irmãos havia sido o passivo na relação incestuosa e queria agora ser o ativo com o irmão, que por sua vez, recusava. Tendo ouvido isso, Caetano e o tal primo, ainda crianças teriam ido para o mato tentar penetrar um ao outro. Segundo ainda Caetano, nada teria acontecido, pois eles não teriam conseguido realizar o ato. Caetano afirma para mim, mais admirado do que embaraçado pela memória repentina, que é a primeira vez que ele estaria se lembrando dessa história; que ele não tinha qualquer “noção” de ser gay naquela época; que nunca mais ele falou sobre isso com esse outro primo e que ele tem certeza que quando se “descobriu” já aos 22 anos não recordou em absoluto desse episódio.

O segundo ponto que Caetano revela é que o termo “maria-rapaz” não significava para ele o que hoje ele entende (e se entende) como “homossexual”³⁰². “Maria-rapaz”, em seu léxico e na sua experiência de sujeito nascido na província, nomeava qualquer homem que tivesse trejeitos femininos ou que fosse dado às tarefas domésticas, femininas por excelência, sem que isso indicasse a possibilidade deste mesmo homem também ter relações sexuais com outros homens. Assim, o *thauma* de Caetano primeiro chega com a revelação do primo de que tal tipo de sexualidade era possível, mas é apenas através da televisão – em um programa que no GC³⁰³ apareciam mensagens enviadas via SMS de telespectadores querendo comentar qualquer coisa ou querendo, como no caso do “iniciador” de Caetano, conhecer outras pessoas – que ele finalmente terá uma primeira experiência homossexual, ainda que não tenha havido penetração³⁰⁴.

Em uma segunda entrevista, realizada dez dias depois da primeira, Caetano me conta sobre o breve episódio de sua passagem pelo seminário de padres, que ocorrera há aproximadamente dez anos, no mesmo período em que ele começava a “descobrir” seus desejos homoeróticos. Ao perguntá-lo se havia algum tipo de contato sexual entre os internos, especialmente à noite nos albergues, onde muitos rapazes dormiam na mesma cama que outros aspirantes a padre, Caetano, mais uma vez, demonstra como a “homossexualidade” não estava nem em seu campo de possibilidades tampouco parecia estar no daqueles de mesma geração e origem geográfica:

- [...] Eu estou aqui na cidade, se eu for pro exército, eu terei que sair da cidade para o campo. Então vou levar essa prática. Normalmente, porque os homossexuais são pessoas que vivem mais nas cidades. É onde se sentem mais à vontade. Então, eu acredito que eu vou sair daqui e vou levar [o conhecimento sobre a prática]... Pro sítio [?] onde eu vou. Pro exército, por exemplo, pode ser um distrito, ou... um sítio

³⁰² Assim como em relação aos *fops* ingleses da primeira metade do século XVII, um termo pejorativo para homens aristocratas que eram vistos por seus contemporâneos como afeminados, mas sobre quem se presumia serem sexualmente interessados por mulheres (Staves apud Trumbach, 1990, p.133). Isso demonstra a historicidade e a geografia diversas dessas categorias e suas compreensões.

³⁰³ GC é a sigla de “gerador de caracteres”. Trata-se daquela faixa inferior da tela, comum a muitos programas de televisão, em que mensagens rolam, geralmente para resumir as notícias que repórteres e apresentadores estejam anunciando oralmente. No caso aqui descrito, pelo GC passam mensagens de telespectadores enviadas por SMS para aquele canal de televisão.

³⁰⁴ Amarildo também conta ter conhecido em anos recentes um rapaz de Nampula através do mesmo canal de televisão. Cito alguns trechos de nossa entrevista: “Esse rapaz de Nampula foi pela televisão. [...] Sim, pela televisão. Há um canal da televisão... Só que agora já mudou! RTP ou o quê... Esqueci o nome do canal. Esqueci o nome. Não dava filmes, não dava nada... Só dava músicas e... [...] Aparecia... Girava uns sms. Sim, os jovens escreviam ‘Epa, eu sou um jovem de tantos anos, preciso de uma moça assim, assim, assim. O meu número está aqui’. Assim, sucessivamente. Sucessivamente, sucessivamente. Então, eu à noite, às 22h, eu ficava a assistir, ver aquelas mensagens. De repente passou essa mensagem ‘Eu sou [?] vivo no Alto-Maé. Sou gay, preciso de um companheiro. O meu número é este’. Então, eu aproveitei pra tirar aquele número. E da maneira como eu conheci este jovem de Nampula...” (Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018)

muito bem isolado. Porque eu sei mais... E acredito que não vi lá porque as pessoas eram todas do campo. Eram todas do campo. E eu também era do campo. Mas eu já sabia, mas não sabia o que era. O que que fazia. O que fazer. Então, praticamente, eu acredito que eles também não sabiam muito disso. Porque algumas vezes que eu acabei comentando que eu ouvi em Maputo que homens namoravam entre eles, fui... todos ficaram admirados. “Não é possível!” “Como é que um homem pode namorar com um outro homem?” “Não é possível!” “Mas eu ouvi no Maputo, quando eu fui no Maputo, eu estava a ouvir que é possível dois homens namorarem, duas mulheres namorarem. [?]” Eles não sabiam também. Acredito que se não for, tipo, medo de dizer, ou de falar isso, porque se não poderia pensar que eles também fossem, não, não comentaram.

(Entrevista Caetano, Maputo, 21/06/2018)

Interessado pela hipótese do surgimento de um sujeito propriamente “homossexual” no sul de Moçambique apenas com o advindo da cidade, insisto na questão com Caetano:

- [...] Você acha que é na cidade que as pessoas viram homossexuais?

- Não é exatamente virar homossexuais. (risos) Não estou a dizer virar homossexuais. Mas estou a dizer que, na cidade, as pessoas que são homossexuais, eles têm mais oportunidades de saber sobre a sua orientação sexual em relação ao campo. Porque no campo existe aquele assunto que falei da outra vez. Na cidade, os homens e as mulheres são ensinados a viver conforme tem que viver...

- No campo...

- Apesar que também na cidade isso acontece. Mas é muito mais no campo, que tem os pais, os tios, os avós como espelhos. Dificilmente ele vê outra pessoa como espelho. Se eu sair daqui da cidade, vai pro campo, chega lá começa a fazer tuas coisas, vão te olhar! Você [?] é consigo. Você é... vão respeitar, mas não, não vão seguir a ti como exemplo. Pra eu estar lá, meu pai, meu avô e meu tio são meus modelos. Eles nasceram, cresceram, que tem que casar com mulher; é mulher, tem que fazer isto, tem que fazer isso e aquilo. E são assim. Mas na cidade há mais oportunidade de saber mais sobre as coisas.

(Entrevista com Caetano, Maputo, 21/06/2018)

É que no campo – explica Caetano – até hoje seriam muito poucos os lares que possuiriam aparelhos de televisão ou acesso à internet. Muitas vezes, nem mesmo corrente elétrica. Isso dificultaria o acesso aos modos de viver da cidade, o que incluiria a homossexualidade. E mesmo nos poucos lares onde há luz elétrica, Caetano questiona retoricamente: “quantas vezes esses assuntos foram assuntos de abordagem mesmo das próprias televisões?” Ele mesmo responde a sua pergunta:

- [...] Quando nós vemos na novela, “Epa, essas são manias de quê? Ah, são coisas de brancos, esses brancos que fazem. Não é coisa de negro”. Porque... Ouve-se muito mesmo que a homossexualidade foi uma coisa importada, uma coisa que vem dos brancos pros negros. Os negros vão fazendo por necessidade, por querer dinheiro, sei lá o quê. É exatamente isto que estou a tentar te dizer. Não que as pessoas na cidade tornam-se homossexuais. Porque eu acredito que

homossexualidade não é uma coisa que se adquira. Em termos de [por exemplo] eu nasci hétero, vou adquirir a homossexualidade, não faz sentido...
(Entrevista com Caetano, Maputo, 21/06/2018)

Fica evidente que Caetano e eu estamos operando neste momento da conversa com diferentes concepções sobre o que é a homossexualidade. Enquanto eu estou pensando aqui em termos foucaultianos de um tipo de sujeito específico, que surge a partir de um enfoque identitário em sua prática sexual e seu afeto por pessoas do mesmo sexo, rivalizando com outras inúmeras identidades possíveis – geográfica e historicamente localizadas na humanidade – Caetano está em mente as pessoas que apenas têm desejos homoeróticos (e que não necessariamente os traduziram em subjetivação homossexual, em meus termos) e as práticas homossexuais em si. É em razão disso que ele me diz que “homossexualidade” (o desejante homoerótico e as práticas homossexuais) são universais, ou seja, pode existir tanto na cidade como no campo, independente do “conhecimento”, porque é inato. Esta ideia de Caetano, para mim, é um axioma, o ponto de partida. Todavia, estou mais interessado, aqui, na segunda parte de sua fala, quando ele revela que a dimensão da “informação” e do “conhecimento” é fundamental para o surgimento da subjetivação homossexual a qual, hoje, ele e eu, de certa forma, também somos filiados.

Ou seja, onde não há televisão, e nem sequer luz elétrica, como no interior de seu país, não há (ou há menos) informação sobre a possibilidade de subjetivação homossexual. Lá, no campo, os modelos são restritos ao ambiente doméstico e à coletividade próxima, que são “espelhos” para a formação da sua identidade de gênero (seja homem ou mulher). Como, nesse ambiente doméstico, é ainda raro encontrar homossexuais, ninguém pode nisso se ver espelhado, logo será muito difícil se tornar algo que não existe. Isso também é verdadeiro para o ambiente urbano que encontro na Província de Maputo, apesar do aumento da visibilidade LGBT e da clara mudança no acesso a este tema. Seja na cidade ou no campo, como trata Boellstorff alhures (2005, p.67,102), a subjetividade gay não é, em vários contextos culturais, transmitida através da família ou de outras instituições tradicionais. No sul de Moçambique, mesmo quando há um escape das lógicas de parentesco domésticas e a televisão revela outras formas de subjetivação e de existência da vida sexual alhures, elas são muitas das vezes taxadas, como diz Caetano, de “coisas de branco”, tornando a homossexualidade, novamente, exógena. Todavia, a “homossexualidade” enquanto subjetivação se tornará cada vez mais

visível em muitos lares do sul do país e as famílias de algum jeito terão que, cada vez mais, com ela lidar.

Família, religiosidade e “cura” da homossexualidade

Como já tratei no terceiro capítulo, a respeito de uma política “moçambicana”, “de base”, “de baixo para cima” da LAMBDA, ouvi de vários de seus ativistas, que a questão em Moçambique era desde sempre menos pleitear perante o Estado políticas públicas em relação ao combate da discriminação contra os LGBT (já que não se trata de um estado que perseguiria essa população) e mais atuar junto com a sociedade e as famílias dessas pessoas para que aceitassem seus membros LGBT³⁰⁵. Recentemente, a LAMBDA publicou uma cartilha dirigida diretamente aos familiares de pessoas LGBT, com o objetivo de “orientar todas as pessoas que tenham em sua convivência filhos ou familiares homossexuais”. A expectativa, segundo o guia, é promover “a aproximação entre pessoas, guiados pelos princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada em 1948 pela Assembleia Geral das Nações Unidas [...]”. No verso, verificamos que o material fora patrocinado por várias organizações internacionais de direitos humanos.

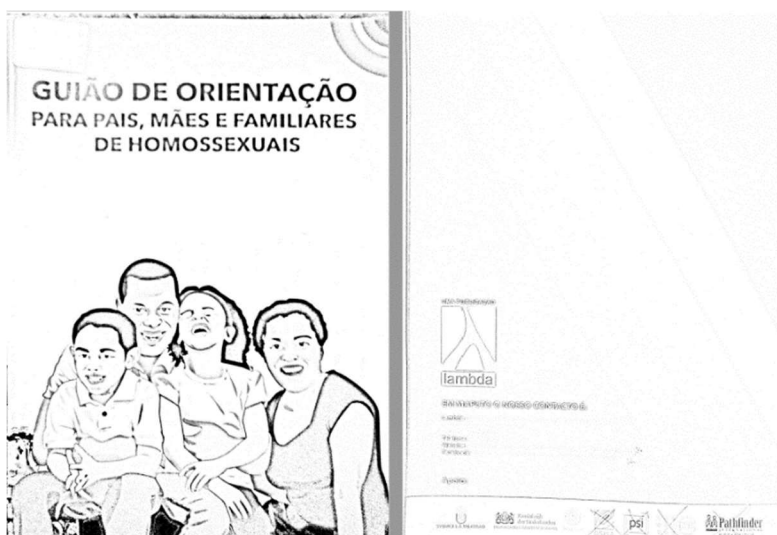


Figura 37 – Capa e contracapa de cartilha da LAMBDA dirigida aos pais e familiares de pessoas LGBT

³⁰⁵ De um ex-ativista da LAMBDA, que se considera “HSH” e que apresentarei mais tarde, ouvi sobre a questão: “Os nossos pais não estão preparados, na verdade. Acho que o grande trabalho a se fazer é preparar mesmo as famílias. A educação tem que partir da família. As famílias.” (Entrevista Rubens, Maputo, 12/04/2018). Chipenembe também aponta a necessidade de conhecer os pontos de vistas desses pais de homossexuais em Moçambique (Chipenembe, 2018, p.179)

No guia, a LAMBDA pretende não só explicar alguns conceitos do que venho chamando de um “campo semântico da homossexualidade” (categorias como “bissexual”, “gay”, “heterossexual”, “homoafectividade”, “homofobia”, “homossexual”, “lésbica”, “LGBT”, “orientação sexual”, “sair do armário” etc) como responder a perguntas que “podem ajudá-lo na busca de compreensão sobre a homossexualidade de seu filho ou educando”. Farei aqui um breve resumo da cartilha, para introduzir as questões que encontraremos nas entrevistas com meus interlocutores e suas famílias e demonstrar como se há uma congruência entre as preocupações do movimento LGBT e os pais, há também certa desconexão³⁰⁶. Principalmente na ideia de “origem” ou “razões que levam à homossexualidade” – primeira das perguntas respondidas pela cartilha, que não pareceu ter ressonância entre os familiares que entrevistei. Como veremos na próxima seção, esses familiares pouco interessados estavam nesta questão.

O Guia ainda esclarece que a homossexualidade não é uma opção, mas “uma orientação independente da vontade da pessoa” (p.4). Na pergunta sobre o porquê o filho seria homossexual, o guia provoca o leitor, refazendo a pergunta sobre se ele já perguntou o porquê do filho heterossexual ser heterossexual. A “causa” da homossexualidade, que a cartilha supõe que os pais reflitam acerca, não foi uma questão para nenhum dos cinco familiares que entrevistei. Mas o guia esclarece, contra o que chama de “senso comum”, que a homossexualidade não é fruto da desorientação realizada por outras pessoas e termina por defender que os pais reforcem a “confiança e o amor” no momento da saída do armário do filho (p.6). O guia ainda esclarece que a homossexualidade não é uma doença e que a OMS já teria lhe retirado da lista de doenças (p.7), mas nada aprofunda sobre a dimensão absolutamente relevante localmente, que é a explicação da homossexualidade como causada por “espíritos”. Em seguida, responde negativamente à pergunta “Existe algum tipo de ‘cura’ para a homossexualidade?”:

Não há prova científicas que demonstrem que as terapias de reversão ou de “cura” são eficazes na modificação da orientação sexual de uma pessoa. Há contudo provas de que este tipo pode ter resultados destrutivos. Quem escreveu essa frase foi o Dr. Rodrigo Munoz, Presidente da APA (Associação Americana de Psiquiatria). Em 1999 foi publicada uma resolução do Conselho Federal de Psicologia do Brasil que normatiza a conduta dos psicólogos frente a esta questão “os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura de homossexuais” (p.7)

³⁰⁶ Talvez isso se deva ao fato de a cartilha responder mais às questões pertinentes aos contextos dos quais provem os patrocinadores da mesma do que ao contexto homossexual moçambicano. Ao ler a cartilha, sinto que as questões que ela traz são completamente gramaticais à minha própria e atual experiência como “gay” no Brasil, mas nem sempre para meus interlocutores moçambicanos.

A questão sobre a cura da homossexualidade, como veremos nesta seção, é importante menos pelas tentativas dos pais moçambicanos de curar a homossexualidade via psicologia ou psiquiatria e mais pelos rituais religiosos que muitas vezes submetem os próprios filhos³⁰⁷. Não à toa que páginas depois, o Guia aconselha os pais a não levarem seus filhos homossexuais a um “*curandeiro*, psiquiatra, psicólogo ou qualquer outro terapeuta na esperança de mudar a orientação sexual de seu filho” (p.12, grifo meu).

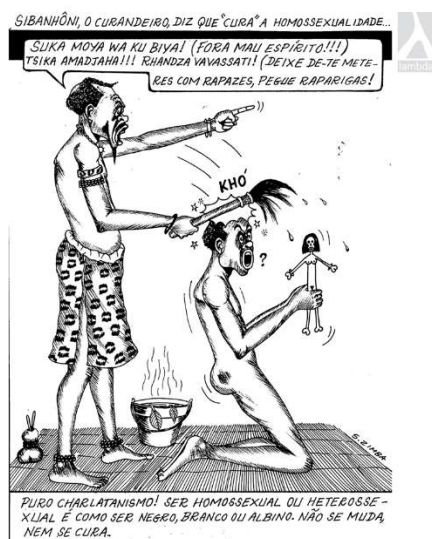


Figura 38 - Charge publicada nas redes sociais da LAMBDA no dia 31/08/2018. Fonte: LambdaNews



Figura 39 - Charge publicada nas redes sociais da LAMBDA no dia 14/09/2018. Fonte: LambdaNews

³⁰⁷ Na etnografia de Chipenembe, há relatos em Maputo de tentativa de curandeiros e pastores que tentam “curar” mulheres lésbicas através do espírito do “marido noturno”, incluindo estupros rituais (Chipenembe, 2018, p.212-6).

O Guia ainda traz outras questões relevantes para o que encontro em meus dados com esses familiares: 1) esclarece aos pais que se a homossexualidade do filho, em Moçambique, pode ser alvo de discriminação social, ela não é crime (p.15); 2) ensina aos pais religiosos que “na mesma Bíblia donde se extraem situações de condenação da homossexualidade, também é possível retirar provas de que as escrituras não condenam os gays, mas tendem a promover o desenvolvimento harmonioso das relações interpessoais e a igualdade de oportunidades de qualquer pessoa que seja” (p.15-6); 3) esclarece aos pais que, ainda que não haja a legalização do casamento gay em Moçambique, os seus filhos podem vir a constituir família, ou “estabelecer e manter uma relação afectiva sólida com uma parceira ou com um parceiro do mesmo sexo, através de rituais e cerimônias que podem possuir o cunho e o peso social dentro de um compromisso [...]” (p.16) – algo que, agora sim, responderia à ansiedade dos pais moçambicanos em relação ao casamento de seus filhos³⁰⁸, mas que não resolve outra forte ansiedade entre meus interlocutores, que, como veremos também nesta seção, é a de ter filhos/netos³⁰⁹; 4) incentiva os pais a não temerem assumir a homossexualidade dos seus filhos diante de outros familiares, amigos e vizinhos (p.18-9), algo relevante em Moçambique, onde há muito controle social sobre as condutas dos sujeitos mesmo em um contexto urbano mais individualizante; e, por último, 5) divulga aos pais as organizações que podem ajuda-los sobre “como obter insumos, informações, publicações, apoio jurídico e psicológico” etc.

Se o Guia é em si uma das importantes publicações da LAMBDA na distribuição de “informação” e “conhecimento” dessa nova episteme ocidental da “homossexualidade”³¹⁰, especialmente em um contexto em que várias famílias de fato desconhecem o assunto (Chipenembe, 2018), ele será aqui colocado em diálogo tanto

³⁰⁸ O guia apresenta a imagem de dois homens com um bebê e uma frase em que diz: “Sendo que, por lei, o casamento gay ainda não é reconhecido em Moçambique, torna-se importante sublinhar que outros direitos adquiridos pelo casal heterossexual como o da herança, maternidade, paternidade ou adoção podem sujeitar-se à discussão passível de trazer alguns obstáculos judiciais” (p.17). Chipenembe conta um caso de um homem trans moçambicano que ficou viúvo da esposa e por não ter sua relação reconhecida pelos familiares da esposa morta, teve a casa e os bens apreendidos pelos sogros e só depois devolvidos (Chipenembe, 2018, p.156-7).

³⁰⁹ Loforte diz que Moçambique – como em outros contextos em África – tem uma “sociedade capitalizadora de seres humanos” (2000, p.210), em que a descendência tem valor não apenas como continuação do grupo linhageiro, como garantidores de mão de obra e da segurança dos pais em contextos rurais. Mas mesmo fora de África é possível verificar um “imperativo do casamento”, em que mesmo gays acabam por casar-se heterossexualmente (Boellstorff, 2005, p.123). No contexto da Indonésia, afirma Boellstorff, o estilo de vida solteiro não ganha popularidade nem mesmo entre os gays.

³¹⁰ Chipenembe, assim como Souza (2015), também analisou alguns desses materiais da LAMBDA, demonstrando seu caráter pedagógico na implementação de um vocabulário “ocidental” (Chipenembe, 2018, p.115).

com os homossexuais quanto com seus familiares. Pois, ao entrevistar interlocutores gays e bissexuais, também ouvi muitas histórias – algumas mais tranquilas outras mais tensas – sobre como era o relacionamento com suas famílias e, em certa medida, entendi o pleito da LAMBDA³¹¹.

Nesta seção irei trazer dados sobre como as famílias das classes populares do sul de Moçambique não só reagem à notícia de que um de seus membros se relaciona sexualmente com pessoas do mesmo sexo, mas como, por vezes, agem para tentar mudar essa situação. Visto que o tema da religiosidade é fundamental em suas concepções de mundo e em suas estratégias de ação sobre ele, aqui também aparecerão dados sobre a religiosidade cristã das igrejas neopentecostais que atuam em Moçambique e sobre a prática local do curandeirismo. Por fim, trarei dados sobre o relacionamento doméstico entre sujeitos gays e seus familiares, tentando demonstrar como o amor e o afeto que compartilham prescindem do compartilhamento de informações sobre a homoafetividade e da homossexualidade de seus membros³¹².

Começo pelo caso etnográfico de Nick, um rapaz de 19 anos, morador de Khongolote, um distante bairro na periferia da Matola, cidade vizinha à Maputo, que à época cursava o último ano da escola. Naquela terça-feira em que nos conhecemos, logo depois de deixar a escola, Nick contou – com eloquência, apesar da tristeza e timidez – o quão dramático foi para todos quando sua família descobriu sua homossexualidade. Segundo ele, sua mãe teria pego seu telefone, com a desculpa de saber as horas, e nele teria visto mensagens de um rapaz com quem Nick teria tido a primeira experiência homossexual. Imediatamente, a mãe ligou para o pai de Nick e para seus avós, contando-lhes o que havia encontrado. Segundo Nick, todos brigaram com ele e alguns lhe bateram. Em seguida, levaram-no para uma igreja, para curar-lhe dos maus espíritos:

- Sim, me bateram. Tiveram quase pra me mandar embora de casa. [...] Depois, depois de um tempo, eles me levaram pra uma igreja, dizendo que eu não estava bem espiritualmente. E que isso não era normal. Pois foi quando eu conheci o [Isaías] [o agente comunitário da LAMBDA que lhe atende]. Ele me explicou que isso aí era normal. Minha mãe começou também a abaixar a poeira. Ela sozinha, porque... Sempre tentava me esconder. Porque a minha mãe não gostava. Não gosta.

³¹¹ Pelo menos um interlocutor contou-me ter usado o guia para contar indiretamente aos pais sobre a sua homossexualidade. Ele teria levado a cartilha para casa e teria deixado, propositalmente, em cima de um cômodo visível da sala, para que seus pais vissem, pegassem e, eventualmente, entendessem o que se passava com seu filho sem a necessidade de uma conversa às claras, algo geralmente bastante temido pelos sujeitos LGBT em Moçambique e alhures.

³¹² E da sexualidade em geral, como demonstram as etnografias de Ana Bérnard da Costa (2007, p.51) e de Ana Maria Loforte (2000, p.211)

(Entrevista com Nick, Matola, 17/04/2018)

Esse pequeno trecho de nossa conversa demonstra como algumas famílias advindas das classes populares no sul de Moçambique não recebem bem a ideia que um de seus membros – especialmente quando se trata de filhos e filhas – seja homossexual. A família de Nick, que é evangélica, interpreta, como muitas outras, o desejo homoerótico de seus membros como fruto da influência de maus espíritos. Também não é incomum que essas famílias avertam a possibilidade de expulsão de seus filhos quando percebem que estes sejam homossexuais³¹³. Mas antes de chegar a esse ponto mais dramático (quando chegam), muitas delas tentam algum tipo de “cura”, seja através de orações em agremiações³¹⁴ cristãs das quais fazem parte seja através de práticas rituais com curandeiros locais. Este é exatamente o caso de Osvaldinho, um rapaz de 19 anos, falante de changana e português, homossexual, e que estava na décima segunda classe na escola.

Das muitas coisas que conversamos, destaco os episódios recentes narrados por Osvaldo de como tanto a Igreja Universal, a qual era filiado, quanto o curandeirismo local tentaram “curá-lo” de alguns entraves da vida, entre eles a sua homossexualidade³¹⁵. Ao perguntar sobre a religião da família, Osvaldo responde que são cristãos da Igreja Universal. Então eu lhe pergunto se, dentro da igreja, ele já havia passado por algum constrangimento. É aí então que ele me conta sua primeira experiência de tentativa de “cura” aos dezessete anos de idade:

- Já sim. Me recordo... Há uns dois anos, quando era muito participativo na igreja, fazia parte do grupo de adolescentes. Eu era um dos auxiliares, um dos conselheiros dos adolescentes. Eu tinha uma certa imagem. E algumas pessoas notavam o meu jeito de ser... Há quem diz que eu tenho um gesticular, [?] Me recordo de uma vez uma obreira muito boa ela. Até... Ela é muito boa. Ela me procurou não pra me criticar. Ela me chamou no canto. Ela pediu pra falar comigo. Eu concedi. Ela me questionou. Ela me perguntou abertamente: “És homossexual?”. “És gay?” – Foi

³¹³ Algo que não é tão disseminado, mas que de fato acontecia, como diz um ex-ativista da LAMBDA: “Tem! Tem tido. Acompanhei histórias. né, de certas pessoas. Que o pai descobriu, eeita, mandam embora. Mas são poucos casos, né? [...] Bater? Questões de porrada, os pais não. Ainda não acompanhei” (Entrevista com Rubens, 12/04/2018).

³¹⁴ Utilizo a palavra “agremiações”, porque nem todas essas instituições religiosas, que meus interlocutores diziam pertencer, consideravam-se “Igrejas”, como é o caso, por exemplo, das Testemunhas de Jeová.

³¹⁵ A percepção da homossexualidade como “doença” não é incomum em Moçambique, como ficou claro no depoimento da avó de meu interlocutor homossexual Zacarias: “Ela disse ‘Eu sei que isso existe’. Mas, para ela, [ela] vê aquilo como uma doença: ‘Eu sei que isso existe. Por mais que seja uma doença não é necessário você divulgar para as pessoas poderem saber’.” (Entrevista com Rubens, Maputo, 12/04/2018). No entanto, a noção de doença precisa ser melhor contextualizada no sul de Moçambique, onde a biomedicina compete e convive com outras matrizes explicativas/curativas. Segundo Da Costa (2007, p.107), “seja na mente do curandeiro, seja na do paciente, a relação entre a doença, as suas causas e o seu tratamento é uma relação mística que passa por processos adivinhatórios e pela intervenção dos antepassados”.

essa a expressão que ela usou. Eu disse... Fiquei um pouco embaraçado, porque não é fácil tu responderes isso aí a uma crente, religiosa, porque já sabes o que que ela vai trazer de volta. E aí eu fiquei... Ela disse “Não, aqui vamos ser sinceros um para o outro. Não tenta mentir pra mim. Eu sou uma obreira. Tudo que nós formos falar aqui vais ficar entre nós”. E assim foi. Eu confessei, eu disse “Sim, sou homossexual. Tenho uma atração por homens [?]”. E depois ela disse que... Me explicou. Falou de uma passagem da bíblia, que não me recordo concretamente o livro nem o versículo, que vinha escrito que deus não aceitou homossexuais porque isso é abominável aos olhos de deus. Ela deu aquele versículo e fez eu ver. E depois ela disse que se eu permitisse, era pra entrarmos em um propósito de oração, pra pedirmos a intervenção de Deus para que possa me libertar desse espírito mau. Porque ela disse que era um espírito mau. Eu concedi. Porque também estava, como eu disse, eu ainda não havia me descoberto. Na verdade, eu não sabia... [...] E assim foi. Fizemos o propósito, cumpri. Aliás, sempre falava comigo assim quando eu ia pra igreja. Ela me ligava. Tínhamos o propósito de orar de madrugada, às 0h. Ela sempre me ligava pra me despertar. E eu acordava, orava, orava, orava, orava, orava, orava... [Orávamos] Os dois juntos [pelo telefone]. Sim. Orávamos, orávamos. Mas por incrível que pareça não veio a mudar nada. Muito pelo contrário. Continuei na mesmíssima situação. Mesmíssima situação. Depois ela me procurou, mas eu acabei me sentindo sufocado, porque eu estava a me sacrificar por algo que eu não conseguia alcançar um objetivo. Porque eu pensei “Não, será que realmente Deus é contra a homossexualidade?”; “Se ele é contra a homossexualidade, deixa eu entrar nesse propósito. Se ele na verdade é contra, então ele vai me libertar”. Já passou-se todo aquele tempo e nada mudou. Então, eu passei a fugir da obreira (risos). (Entrevista com Osvaldo, Matola, 13/04/2018)

Nesse trecho da conversa é possível perceber como, por iniciativa de uma obreira da Igreja Universal, Osvaldo seria pela primeira vez convidado a um processo de cura da homossexualidade. A obreira atribuíra a sua homossexualidade a um “espírito mau” que estaria aprisionando os vários âmbitos vida de Osvaldo, como a escola, as amizades, e não apenas a sua sexualidade. No entanto, mesmo com a motivação inicial de mudar sua situação perante deus e de seu empenho nas orações, Osvaldo continuava na “mesmíssima situação”, ou seja, além de ter notas ruins, continuava sentido desejo apenas por homens³¹⁶.

Nem na escola mulçumana onde estuda, tampouco por parte dos mulçumanos que conhece e que circulam no bairro, Osvaldo conta nunca ter passado por nenhum

³¹⁶ Um “HSH” que apresentarei mais tarde não acreditava nunca nessas soluções de cura, mesmo vindo daqueles que alegavam terem sido curados: “Eu também tive, por acaso, alguns amigos da comunidade, que em algum momento, frequentaram a igreja e o pastor lá fez lavagem cerebral. E vieram com ares de que são héteros. Já não são gays, não são HSH, por aí. Mas, pra mim, quem é HSH é HSH. Quem é gay é gay. Não há isso, porque espíritos, que questões de espíritos... Vai esconder ou vai aparentar, dizer que “Sou isto”, enquanto no fundo a de procurar sempre a rede dele, vai satisfazer-se, mas por aquela postura de que “Ah, sou um hétero. Sou um hétero”. E o que tem acontecido”. (Entrevista Rubens, Maputo, 12/04/2018). Junod demonstra como as missões cristãs tentavam combater o que ele chama de “flagelo” da sodomia há mais de um século no sul de Moçambique, o que não parece ter sido eficaz (apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.391)

constrangimento para que se “curasse” da homossexualidade. Conta, contudo, um episódio em que uma professora, dessa mesma escola que visitamos, aconselhou-lhe a ser quem era, mas de uma forma menos “exagerada”. Isso demonstra – como vimos no relato de Guilherme de Melo em uma conversa com seu chefe – que a tolerância moçambicana depende, muitas vezes, de um silenciamento e invisibilidade social da homossexualidade.

- E, por exemplo, aqui a escola é muçulmana. Você já... Esse tipo de coisa que aconteceu já aconteceu com muçumanos em relação a você? Alguém tentar vir falar com você? Tentar fazer oração ou não?

- Não. (risos) Oração não. Ainda não. Mas algumas pessoas... tem uma professora de português, que eu admiro muito ela, pela coragem. Acho que foi na nona classe, quando eu era um pouco rebelde (risos) Era um pouco rebelde e não era muito dedicado aos estudos. E eu era... [?] Eu tinha um amigo que estudávamos juntos, homossexual também, mas já não está nessa escola. Sempre quando nós viemos fazer educação física, a escola tinha que parar por nossa causa. [...] Porque nós já havíamos causado, já havíamos dançado. Era um transtorno pra eles. Bastava a gente passar daquele portão, eles já não conseguiam dar aulas. As pessoas começavam a correr para o campo, queriam ver os tais homossexuais. Era um transtorno. Ela me procurou uma vez, no mesmo ano. Ela me disse “[Oswaldo], tá bem, a vida é sua, eu não condeno. Mas eu acho que tu tens que ser muito maduro pra vida. Seja aquilo que tu és. Mas não precisas mostrar exageradamente às pessoas aquilo que tu és. Seja aquilo que tu és, mas discretamente. Porque aqui na escola, eu sendo professora, alguns meus colegas que sempre falam quando estamos em reunião de professores que ‘Ah, o Oswaldo Luz, sei lá quantos, tem mal aproveitamento. Temos que fazer chumbar [reprovar]’”. Ela disse que se sentia um pouco mal. Porque ela também é mãe. E ela não gostaria de um filho ser repreendido dessa forma. Porque não é assim que se repreende uma pessoa. Ela disse assim “Seja feliz do jeito que tu és, homossexual, mas não seja muito...”

- [Isaías]: Extrovertido

- “Extrovertido”. “Não seja muito exagerado”. Já foi essa a particularidade positiva que eu catei dela. Eu passei a usar [?] hoje.

(Entrevista com Oswaldo, Matola, 13/04/2018)

Ou seja, Oswaldo demonstra ser grato à professora que teve a “coragem” de ir ter com ele para dizer-lhe que aceitava a sua homossexualidade, mas ao mesmo tempo para aconselhá-lo a não “exagerar” em sua demonstração. Essa é a “tolerância” aplaudida e agradecida por muitos LGBT moçambicanos, mas não por todos, como vimos o próprio jornalista falecido Guilherme de Melo reclamar tanto em sua autobiografia quanto em uma reportagem posterior que aqui já reproduzimos. No caso em questão e em tantos outros que sabemos existir, mas que não serão aqui trazidos, os poderes de “cura gay” através da oração cristã não surtiram efeito. O menino Oswaldo continuava com o mesmo comportamento afeminado e “exagerado” de antes. Era preciso ainda uma solução mágica. Então outra tecnologia tradicional precisaria ser acionada.

Poucos meses antes de minha entrevista, Osvaldinho teria passado por um ritual de curandeirismo, que, entre outros objetivos, pretendeu curá-lo da homossexualidade. Osvaldinho conta que um curandeiro conhecido de seu pai teria lhe dito que ele tinha um filho que “se envolve com homens”. A mãe de Osvaldo ficou sabendo pelo pai de Osvaldo, seu marido, e o questionou a respeito de tão problemático assunto. Ambos decidiram levá-lo então a uma outra curandeira para ver o que ela poderia fazer. Chegando lá, Osvaldo me explica o que teria dito à curandeira:

- [...] Então a curandeira começou a falar, disse que “[o espírito] gostava de ter com o teu filho”. Porque... “Ele tem que ser dado o nome de um xará. Xará falecido. Um antepassado morto quer ter dado nome nesse menino daqui. E tem um problema... Ele também tem espíritos de curandeiro. Mas deixando esse espírito de curanderismo, que não é a parte negativa, ele tem um espírito mau”. Sempre tem um espírito bom e um espírito mau. Ela disse que tem um espírito mau, que tem atrapalhado o meu desenvolvimento positivo na minha vida. Por exemplo, falou dos meus estudos que não têm andado como deve ser; falou da minha vida financeira; da minha sorte; falou... tentou em falar em quinhentas e, ao falar, ela dá pra entender quem poderia ser a tal pessoa que teria me atribuído esse espírito, uma pessoa da família, ainda está viva. Depois fomos para casa. Chegando lá...

- Mas seria uma feiticeira ou um antepassado já morto?

- Não, é uma pessoa viva. Feiticeira. [...] Chegamos lá, apresentamos ao programa meu pai. Depois, ele disse “está bem, não tem nenhum problema. Então vamos tratar desse assunto”.

(Entrevista com Osvaldo, Matola, 13/04/2018)

Assim, a curandeira diagnostica uma série de situações irregulares que estariam atrapalhando a vida de Osvaldo: 1) A ele não teria sido dado o nome que o ancestral esperava; 2) Osvaldo teria não só espíritos de curandeirismo – o que é bom, pois significa ter o dom para a prática – como possuía um espírito mau que o atrapalhava na vida; e pra completar, 3) Osvaldo teria sido enfeitiçado por uma parente viva, uma feiticeira que queria o seu mal. Posteriormente vizinhos também foram acusados pela curandeira de odiá-lo. Para um diagnóstico tão complicado, com tantas fontes de feitiço, a cura era igualmente complexa. Osvaldo me conta todos os procedimentos da sequência ritual, que durou alguns dias e que incluiu não apenas oferendas aos antepassados, como o enterro de amuletos de proteção no terreno de sua casa; a possessão por parte da curandeira do espírito maligno que o obsidiava; a ingestão de remédios tradicionais; uma ida à praia para efetuação do “onze” (um corte epitelial para o expurgo do que lhe haviam introduzido magicamente); cantoria de músicas; chacoalho em seu corpo; etc. Depois da longa descrição e de dizer que havia ficado cansado com o ritual, perguntei-lhe o que ele havia achado, no geral, do mesmo:

- Pra ser sincero, eu tinha uma esperança. Pra ser sincero, não vou estar aqui a mentir. Eu tinha uma esperança. Na minha vida quase nada andava. Até então, [?] porque estou na mesmíssima situação, como antes de ter passado daquele tratamento... Sim, eu tinha uma certa esperança. Mas depois daquela cerimônia, não sei se foi por mentalizar muito que “eu poderia mudar, que eu poderia mudar”, acabei sentindo sinais de que algo em mim estava a mudar. Mas ao mesmo tempo, algo que dizia que... [...] Nada mudou. Eu sou assim mesmo. Eu continuarei a ser o que eu sou. Passou-se aquele tempo, eu sempre dizia à minha mãe. Eu dizia à minha mãe que como eu tenho espíritos, já os espíritos sempre me mostravam no sonho, sei lá quando, eu sempre dizia à minha mãe sobre os meus sonhos, o que eu sonhava. “Tens que contar a senhora [curandeira], dizeres o que tu tem sonhado”. Aí eu sempre ia ter com ela [com a curandeira]. Ela sempre me dava remédios, me dava remédios pra tomar, pra tomar banho etc etc. Mas eu acabei me sentindo saturado, porque eu estava a me alimentar de coisas que eu nem sei o que são, pra que servem. E nem estavam a surtir efeitos sobre mim. E eu acabei não usando. Mas eu disse à minha mãe: “Eu não vou usar mais estes medicamentos”. Ela ficou muito furiosa. Eu disse que “eu não vou usar mais estes medicamentos, porque [?] não está a resultar em nada”. “Não está a resultar em nada”.
(Entrevista com Osvaldo, Matola, 13/04/2018)

Se a “cura gay” era familiar à minha vivência em um país profundamente homofóbico, como o Brasil (ainda que eu mesmo nunca tenha passado por tal procedimento), também não era estranho a mim que o fosse feito pela linguagem de outras matrizes religiosas fora do espectro cristão, nomeadamente o curandeirismo africano. O que, de fato, chamou a minha atenção é o *double bind* dos pais de Osvaldo, que mesmo sendo cristãos da Igreja Universal – igreja que discursivamente demoniza a prática do curandeirismo – por um desejo de transformação, viram-se obrigados a brincar suas convicções cristãs e se submeterem ao que há de mais ancestral nas práticas mágico-religiosas do continente³¹⁷. Nesse sentido, perguntei a Osvaldo se não haveria conflito entre a Igreja Universal e o curandeirismo. E ele me respondera: “Tem sim, tem sim. [...] É o desespero! É o desespero que pulsa mais. Aquela esperança. Como sabemos que as nossas mães fazem tudo por nós, elas fazem tudo por nós. Ela achou que aquilo pudesse ser uma coisa para o meu livramento” (Entrevista com Osvaldo, Matola, 13/04/2018).

Se o amor de mãe é capaz de brincar preceitos religiosos, nem todos os curandeiros aceitam fazer o que lhes é moralmente contrário, ou seja, submeter homossexuais à cura, por maior que seja o desespero dos pais desses homossexuais e do dinheiro que deles venham a dar por este serviço. Alguns desses curandeiros, inclusive,

³¹⁷ Na literatura etnológica africana, no entanto, isto não é uma novidade. Da Costa demonstra como o curandeirismo pode viver em concomitância com epistemologias cristãs em Moçambique – de forma particularmente sinérgica no caso da igreja Zione – mas que essa concomitância não significa sempre convivência pacífica (Da Costa, 2007, p.104)

são também eles mesmos homossexuais (Chipenembe, 2019, p.226). Este é o caso de Tite, um jovem curandeiro que conheci através de meu amigo Isaías. Como não consegui entrevistá-lo formalmente, exponho a seguir anotações que fiz da única conversa que tivemos pessoalmente.

Quando encontramos Tite, o jovem curandeiro que Isaías havia me prometido apresentar, o Sol já estava quase se pondo na Machava naquele 2 de maio de 2018. Encontramo-nos na beira da estrada que corta o bairro e fiquei admirado por ele ter apenas 23 anos. Tite foi o primeiro “mulato” dos entrevistados, identidade racial que ele fez questão de enfatizar repetidas vezes. Bastante vaidoso e com um jeito contidamente afeminado, o jovem curandeiro estava com uma *t-shirt* masculina, uma calça de moletom cinza e um casaco amarrado na cintura. Tinha dois anéis nos dedos e algumas pulseiras de couro. Em uma delas estava escrito “Antônio”, um namorado com quem ele estava prestes a terminar o relacionamento. Tite, em termos de vestimenta, claramente se destacava da paisagem masculina local.

Tite é original de Gaza, mulçumano, e filho de mãe branca com pai negro. Seus avós também são brancos e negros. Ele foi sozinho há uns anos para Maputo e conseguiu um emprego em um supermercado, alcançando posteriormente o cargo de gerente. Quando deixou o emprego, ele não tinha mais nada e não quis voltar para Gaza. Então uma tia falecida deixou dois imóveis: um flat no bairro Alto Maé, em Maputo, que estava alugado; e uma casa na Machava, na cidade da Matola, onde estávamos e onde ele mora com o filho dessa tia (seu primo) e uma senhora “que não tem onde morar”. Assim, Tite não paga “renda”, o aluguel. Outra tia de Tite também é “médica tradicional”, mas vive e trabalha em Portugal. Para a família, ele disse nunca ter contado sobre a sua homossexualidade. Mas afirmou que a mãe sabe e que até já conheceu o tal Antônio como “amigo” e perguntava por ele. Na rua ele também não é assumido. Teme que as pessoas deixem de procurá-lo profissionalmente em sua “palhota”, sua casa ritual, se souberem da sua orientação sexual. Ele disse que nunca foi à LAMBDA, porque lá as pessoas seriam “muito fofocadeiras”, que fofocariam da vida de todos e que ele não gosta disso. Mas disse que lá todo mundo lhe conhece.

Nunca se identificando como “curandeiro”, Tite fez seu treinamento como “médico tradicional” há mais ou menos um ano, com seu mestre em Moçambique mesmo, e desde então vem atuando como tal. Ele disse que passou fome e ficou sem sexo no retiro de formação. Mas eu não consegui captar muito mais sobre o seu treinamento, que é

secreto. O jovem curandeiro alega que sofre preconceitos, principalmente das igrejas. Logo no começo da conversa, quando lhe perguntei quanto cobrava, ele falou que dependia da pessoa, mas que seria entre 300 e 500 meticais por consulta (algo em torno de 20 e 30 reais à época). O valor diferenciado corresponde à percepção de Tite do cliente/paciente ser mais ou menos afortunado. Sendo mais, o valor poderia até ser mais alto. É o caso, segundo ele, de uma branca estrangeira que lhe pediu um trabalho, pagando-lhe 20 mil meticais pelo serviço. Tite fez questão de me mostrar a imagem no *whatsapp* da transferência bancária, supostamente referente a este pagamento. Eu achei muito caro, mas ele discordou. Segundo Tite, ele precisa comprar muitas coisas para cada trabalho, porque nem tudo ele “tira da terra”.

Diferente da curandeira que atendeu Osvaldo, Tite diz que não há “cura gay”, que a homossexualidade é uma coisa que nasceria com a pessoa, reverberando uma ideia mais ou menos comum entre os homossexuais de que seria algo inato. Crente do poder dos espíritos no rumo das vidas das pessoas, no entanto, para ele, a homossexualidade nada teria a ver com isso. Tite revela que nunca chegou um caso de “cura gay” para ele, mas citou anonimamente o caso que, por alguns detalhes, pareceu o de Osvaldinho, que ele também conhece.

Perguntei a Tite também se tinha alguma correlação entre ele ser gay e ser “médico tradicional”. Ele disse que não acha que tenha, que apesar da maioria dos médicos tradicionais homens serem gays, há héteros também. E ele contra-argumentou que se essa fosse a lógica, as mulheres médicas tradicionais tinham que ser lésbicas também. Eu retruquei perguntando se ele não achava que era uma profissão mais “feminina”. Isaías achou que, pelo contrário, era mais masculina, mas Tite afirmou que não tinha marcação de gênero (não com essas palavras) e que as pessoas nascem homossexuais e que calha de algumas terem o “dom” (para o curandeirismo). Isaías e ele então concordaram. Mais tarde quando estava só ele e eu na paragem, à espera do meu *machimbombo*, ele voltou ao assunto e eu disse que já tinha lido que no Brasil e em contextos africanos, os meninos gays eram meio que “empurrados” para essas funções. Ele disse que se calhar podia ser, porque ele realmente nunca tinha lido sobre essas coisas.

Talvez os casos contemporâneos dos *berdaches* na América do Norte e das *hijras*, na Índia, sejam os mais conhecidos exemplos de figuras mágico-religiosas conectadas a uma subjetividade sexual não normativa em contextos não ocidentais. Mas em *Guerreros, chamanes y travestís: Indicios de la homossexualidad entre los exóticos* (1984), o

antropólogo espanhol Alberto Cardín lista uma série de referências que atestariam, em várias partes do mundo, uma forte conexão entre o sacerdócio religioso e a homossexualidade, a transgeneridade e a intersexualidade.

Nos séculos XVIII e início do XIX foram documentados xamãs travestidos na Patagônia. Na Sibéria, como em várias partes da África – incluindo Moçambique – um grupo de xamãs chukchi, era conhecido por serem possuídos por espíritos que os faziam travestir-se como mulheres e se casarem com homens (p.128-9). Também era possuído por espíritos femininos um xamã-travesti uzbeque de nome Tashamat (p.128). Em África propriamente, além do exemplo que já demos no primeiro capítulo de um rei-sacerdote “transgênero” em Angola, Cardín cita que o rei de Rwanda entrava em perigo quando seu inimigo hereditário, o rei de Burundi, morria. Era preciso então que ele se separasse da rainha e, nesse intervalo estéril, ele dormisse com um jovem do sexo masculino, e a rainha com outra mulher (p.127). Na África Central, os príncipes kotokos, que acumulam funções governamentais e mágicas – como em muitas outras partes do continente – passariam por um ritual “hermafrodita” em que incorporariam, durante um ano, signos andróginos, e seriam responsáveis sozinhos pela fecundação de toda a natureza e distribuição de todas as riquezas (p.126-7). No Brasil, essa conexão também já fora observada nas religiões de matriz africana, mais especificamente na frequência da homossexualidade entre pais-de-santo (Fry, 1982)

Cardín (1984) cita ainda outros diversos casos de sacerdotes homossexuais/travestis/intersexuais em várias épocas e em várias partes do mundo: nos pampas argentinos (p.131), entre os mapuches (p.131-2), os vikings (p.133), os hebreus (p.134), os monges do cristianismo oriental grego (p.138), os bozos japoneses (p.139-40), os tibetanos (p.141-2) os budistas chineses (p.141-2), os turcos (p.143), entre outros. Todavia, Cardín (1984) não oferece uma teorização antropológica universal sobre o porquê de as funções mágico-religiosas serem muitas vezes ocupadas por pessoas aparentemente inclinadas ao homoerotismo ou que estão dispostas a assumir um gênero distinto ao que a elas fora designado no nascimento. No entanto, algumas explicações foram localmente levantadas nas etnografias que pretenderam lidar com isso (idem, p.41-5). Ao também observar a conexão entre homossexualidade, sacerdócio e magia, Bleys cita uma percepção de homossexuais europeus de que os mesmos eram dados a “desenvolvedores da superestrutura”, tendo certa sensibilidade para o misticismo da comunicação entre os mundos e para as artes (1995, p.247).

A resposta dificilmente será universal e cada contexto etnográfico poderá fornecer pistas para explicar por que tais funções mágico-religiosas são localmente atraentes para aqueles e aquelas que, desde cedo, tem inclinações ao amor homoerótico ou não estão de acordo com o gênero designado a elas no nascimento. E de um ponto de vista sociológico, cada contexto etnográfico poderá também indicar que fatores sociais pressionariam as famílias a encaminhar seus jovens a estas funções, uma vez que percebam certas características corporais, comportamentais ou cognitivas específicas.

Em Moçambique, apesar de documentado em etnografias (Loforte, 2000, p.198; Chipenembe, 2019) e mesmo nesta, com pelo menos dois exemplos (Tite e Maciel), não tenho mais dados para avançar na conexão entre curandeirismo e homossexualidade/transgeneridade, mas tenho ainda dados de padres católicos moçambicanos que são beneficiários nos projetos de combate ao HIV/AIDS da LAMBDA e que recebem com certa frequência preservativos e gel lubrificante para se protegerem em suas práticas homossexuais, frequentemente orgiásticas e sempre secretas. Sem poder entrar na complexidade e confidencialidade dessas experiências, sugiro apenas que para muitos deles, o sacerdócio católico – e o celibato que ele pressupõe – além de um lugar de prestígio na sociedade moçambicana teria a vantagem de não os pressionar para que se casem heterossexualmente, algo que ou não conseguiriam ou não estariam dispostos a tentar. O que meus interlocutores gays moçambicanos contavam é que diferente dos pastores evangélicos em seus cultos, os padres católicos quase nunca faziam sermões contra a homossexualidade nas suas missas, o que de certa forma retoma o argumento de Gomes da Costa Santos e Waites (2019) para a suposta maior tolerância em relação à homossexualidade em Moçambique, país com forte influência católica³¹⁸:

[Isaías]: Na católica não é assim. Eles não protestam a vida de ninguém.

[Paula]: Ninguém! Porque os próprios padres são [homossexuais]! [...] Tem muitos. [...] Eish. Francisco... O próprio padre que está a celebrar a missa, que está ali a pregar, anda com homens. Por isso que eles não... Não tem problema a igreja católica. Eu, minha paróquia, não tem nenhum problema.

(Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

- [...] A palavra que eles [os católicos] pregam é só diretamente aquela da bíblia. Não é? Enquanto os da Assembléia, os evangélicos, os evangélicos procuram, digamos, a vida diária pra ser motivo de celebração da palavra. Não é? Porque os evangélicos têm... podem pregar, por exemplo, sexo, enquanto o católico já não fala

³¹⁸ De acordo com último censo moçambicano (INE, 2017), 27,2% da população se diz católica, contra 18,9% de mulçumanos, 15,6% ziones, 15,3% evangélicos, 13,9% sem religião, 4,8% professantes de outras religiões, 1,7% anglicanos e 2,5% com religião desconhecida.

abertamente sobre sexo, não é? O evangélico fala abertamente sobre sexo. “Como fazer sexo?”; “Por que fazer sexo?”; e o católico já não.
(Entrevista com Deni, Maputo, 29/06/2018)

Silêncio e “tolerância” familiares

Em dado momento da pesquisa, pensei que para esta tese seria fundamental também ouvir os familiares dos meus interlocutores homossexuais para perceber, através de suas próprias vozes, como eles mesmos interpretavam a descoberta e a experiência de ter um parente homossexual, especialmente os filhos. E o que eles também entendiam como “homossexualidade”. Desta forma entrevistei cinco pessoas: três mães, uma irmã e uma cunhada que estavam dispostas a conversar sobre seus parentes homossexuais e que foram a mim dadas a conhecer. Curiosamente, todas sempre mulheres e apenas uma delas confessou também ter relações homoafetivas.

A primeira delas foi Dona Gertrudes, uma senhora de 46 anos, natural de Maputo e moradora do bairro de Maxaquene, subúrbio da cidade. Dona Gertrudes é mãe de Maciel, um jovem homossexual de 26 anos. Vi Dona Gertrudes pela primeira vez através de uma reportagem produzida e exibida pela TV Miramar em 2015³¹⁹. Através de Paula, que já apresentamos aqui, conheci pessoalmente Dona Gertrudes no início da noite do dia 1º de junho de 2018. Muitas crianças e jovens, recém liberados das escolas ou que a elas estavam se encaminhando para o início do dia letivo, brincavam na beira da estrada pouco iluminada que passa na porta de sua casa. Essa, por sua vez, encontrava-se completamente escura por dentro. Quando chegamos, Dona Gertrudes estava sentada em uma cadeira na calçada, junto com sua mãe idosa, observando a movimentação na rua.

³¹⁹ Trata-se do Programa “Contacto Directo” da TV Miramar, filiada da brasileira TV Record em Moçambique, que elabora grandes reportagens sobre temas específicos. Na edição dedicada à questão da homossexualidade em Moçambique, entre outros tantos ouvidos, tanto Maciel quanto sua mãe deram entrevistas. Naquela altura, Dona Gertrudes falou sobre as suas dificuldades de aceitação do filho, sobre como certa vez queimou suas roupas femininas, tentou expulsá-lo de casa e até, “brincando”, disse que iria envenená-lo. Mas acabou compreendendo que era o “destino” dele, ainda que diga que, se pudesse, trocá-lo-ia. O programa, apesar de certo apelo sensacionalista, teve um explícito discurso pró-direitos das pessoas LGBT – algo interessante se pensarmos não apenas comparativamente a outros veículos de mídia africanos que vimos no segundo capítulo, mas também financiado e dirigido pela neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus.

De nossa conversa, extraio principalmente uma ideia ambígua de “tolerância” daquela mãe que ao mesmo tempo que nunca levou seu filho Maciel a nenhuma instituição de cura da homossexualidade, continua firmemente com o sonho de que ele se torne “homem”, ou seja, tenha esposa e filhos:

-Ih, por acaso, eu não gostei. Quando eu descobri isso até fiquei muito, muito chateada mesmo. Não gostei, mas prontos, depois o andar dos tempos, só tive que gostar, porque ele era o que ele era, né? Eu já não tinha como...

[...]

- A senhora acha que ele nasceu assim, que foi a criação, que foram os amigos, ou a senhora realmente não sabe?

- Eu não sei. Não sei dizer.

- Quando a senhora descobriu, a senhora chegou a levar ele pra igreja, ou num curandeiro, a senhora chegou a tentar algum tratamento?

- Não...

[...]

- Por quê? Não tinha esperança que mudasse?

- Não. Porque ele não aceitava mesmo. [...] Ele não queria. Eu falava sempre com ele para que deixasse aquele comportamento de ser gay, mas eu não aceitava. [...] Só que, prontos, depois dele ter entrado naquele curso de curandeirismo, acho que... Não sei se era um espírito ou o quê... Depois reduziu-se um pouco... Mas uma vez ou outra ele ainda tem... [...] aquela tendência, sim.

(Entrevista com Dona Gertrudes, 01/06/2018)

A preocupação de Dona Gertrudes é que sendo gay³²⁰, Maciel não será “homem”, ou seja, não será “pai de filhos”: “Porque ele não vai me dar netos e é malvisto de verdade aqui na sociedade. Muita gente fala mal dele. [...] E eu não gosto de ouvir esse tipo de coisas.” Quando lhe pergunto se ela não lembra, quando era mais nova de ter visto outros gays, Dona Gertrudes cita um sobrinho:

- Lembro sim, porque mesmo esse meu sobrinho também deram o nome do falecido meu pai. [O sobrinho] Vinha sempre aqui. Conseguíamos ver de que “este aqui é gay mesmo, de verdade” pelas atitudes dele, né? A maneira dele de vestir, maneira dele de estar... quase tudo.

(Entrevista com Dona Gertrudes, 01/06/2018)

Dos trechos, extraio alguns pontos. O primeiro é sobre o claro desagrado de Dona Gertrudes para com a ideia de um filho que abdica de construir uma família composta por homem e mulher, e de ter filhos – este último um valor caro a muitas sociedades africanas. O segundo ponto é que Dona Gertrudes parece não ter uma resposta sobre as razões que teriam levado o filho a ser o que é, ou simplesmente não as quis revelar, confirmando o que disse anteriormente sobre certa incongruência dos pressupostos na cartilha da

³²⁰ Dona Gertrudes usa o termo “gay”, mas Maciel é alguém que, nascido com o sexo biológico masculino, mantém o nome masculino, mas veste-se a maioria do tempo como mulher e gosta de ser visto como tal.

LAMBDA dirigida às famílias³²¹. Isso dificulta, mas não impossibilita que nós possamos perceber a concepção de homossexualidade de Dona Gertrudes. Segundo ela, trata-se de alguém que além de ter comportamento de mulher, como o filho ou o sobrinho, abdica de suas obrigações de constituir família e oferecer netos.

Além disso, Dona Gertrudes alterna entre uma concepção da homossexualidade como algo imutável (“depois o andar dos tempos, só tive que gostar, porque ele era o que ele era, né? Eu já não tinha como...”) e algo que pode ser mudado (“[o meu sonho] era ele deixar de ser gay. Ser homem!”). A hipótese que lanço, baseado em outros dados já trazidos nesta tese, é que haja, entre as famílias das classes populares do sul de Moçambique, ainda pouca reflexão sobre o que seja esta nova instituição, chamada “homossexualidade”. Razão pela qual, a LAMBDA sempre diz que é preciso “levar informação” a esses familiares de pessoas LGBT. Veremos isso se repetir no relato de Dona Cremilda, que apresentarei mais tarde. O último ponto que gostaria de destacar desse trecho é não só o sentimento legítimo de tristeza de uma mãe ao ver seu filho sendo malvisto pela comunidade, mas a sua própria vergonha diante do caso.

As relações entre pais e filhos nas classes populares do sul de Moçambique a mim sempre pareceram dotadas de um afeto que prescinde do compartilhamento público das intimidades um do outro, especialmente quando diz respeito à sexualidade e mais ainda à homossexualidade. Algo corroborado pela etnografia de Chipenembe (2018, p.146). Ouvi diversas vezes que a sexualidade não era um assunto entre pais e filhos no sul de Moçambique, e que, por não haver por lá mais de um século ritos formais de iniciação – como os que há entre os povos do norte do país, onde meninos e meninas são iniciados inclusive nas práticas sexuais – crianças e jovens do sul só teriam contato com uma discursividade sexual em brincadeiras de “papai-e-mamãe” ou quando adentrassem nas aulas de biologia, nas escolas³²². Curioso por apreender a relação doméstica entre pais e filhos, não apenas visitei algumas vezes esses lares, como perguntei aos meus interlocutores homossexuais e a seus pais sobre o assunto:

- [...] A senhora acha que o [Maciel] te ama, como mãe?
- Sim, muuuito até!

³²¹ Na entrevista que concedeu ao repórter do programa Contacto Directo, Dona Gertrudes também não responde quando perguntada se considerava uma falha sua a homossexualidade do filho.

³²² Há ainda eventualmente outras fontes de informação sobre a sexualidade, como os meios de comunicação de rádio, TV e jornal. No entanto, depois de popularização da internet e dos aparelhos de celular, penso que a internet hoje deva ser uma das principais fontes externas de informação dessa juventude, pelo menos nas cidades.

[...]

- E como é que ele demonstra isso? Como é que a senhora sabe disso?

- Porque [Maciel] quando trabalha consegue cuidar de mim, ajuda os irmãos, não gosta de ver eu a sofrer. Ele ama muito de mim, verdade.

(Entrevista com Dona Gertrudes, Maputo, 01/06/2018).

Antes de avançar, é preciso apontar os limites da minha entrada na vida familiar em Moçambique, pois o acesso pelas entrevistas e a impossibilidade de uma observação sistemática é uma limitação importante para se tirar conclusões sobre o convívio familiar e suas múltiplas manifestações de afeto. Todavia, como fica claro nesse discurso e em diversas outros, o amor – seja entre pais e filhos seja entre amantes – é dito, entre meus interlocutores, ser quase sempre conectado à dimensão do cuidado e do provimento material.

Mas partindo eu de uma família em que a comunicação fora, na maioria dos assuntos e desde sempre, bastante aberta e em que a sexualidade esteve no discurso cotidiano, eu quis saber de Dona Gertrudes que tipo de assuntos eles conversavam e se a sexualidade era um deles. Repetindo o que ouvi de outros pais, Dona Gertrudes me responde que normalmente conversavam sobre os parentes, sobre a carreira do filho no curandeirismo e temas mais triviais como novelas, música etc. Ao não incluir a sexualidade do filho e possíveis relações amorosas do mesmo, pergunto a ela se alguma vez ele já desabafou com ela a respeito desses assuntos:

- Isso não.

[...]

- Ele não conta sobre a vida íntima dele?

- [faz que não]

- E a senhora pergunta?

- Não, eu não gosto de perguntar isso.

- Por quê?

- Porque não gosto de conversar com ele sobre esses assuntos.

(Entrevista com Dona Gertrudes, Maputo, 01/06/2018).

Em dúvida se o desinteresse de Dona Gertrudes tinha a ver especificamente com a homossexualidade do filho ou de falar de sexualidade de uma forma geral, e, ainda, interessado para saber se os dilemas íntimos dela também não seriam objeto de conversa com o filho, pergunto a ela sobre a questão. Ela então responde positivamente, afirmando que ela mesmo tem a iniciativa de ir conversar com o filho quando está passando por alguma infelicidade. E quando o procura, diz ela, Maciel a conforta e ajuda muito. Não conseguindo conviver com os dois em outras oportunidades, pergunto ainda o que eles gostam de fazer juntos, que tipo de atividades tinham prazer em compartilhar. Ela então

me responde que Maciel gosta de cozinhar, de fazer limpezas, “lá no lado das mulheres”, e que para ela estaria tudo bem com isso, porque ele estaria “a cumprir com o que ele é”. Mas quando pergunto, ao fim, que conselhos ela costuma dar a Maciel, Dona Gertrudes responde: “O que eu aconselho agora é de deixar de ser gay, mas não consigo. Não consigo. Ele comporta-se um momento assim... Mas quando vê os outros gays aí, vai pra lá. Já não consigo lhe afastar daquela coisa” (Entrevista com Dona Gertrudes, Maputo, 01/06/2018).

Na fala de Dona Gertrudes – que infelizmente não pude complementar em uma observação participante em seu lar – fica claro como o amor é dito mútuo, ainda que os assuntos e os afazeres compartilhados entre os dois não incluía conversas sobre a intimidade afetiva e sexual do filho. O mesmo apareceu na entrevista que fiz com Dona Cremilda, uma senhora de 63 anos, viúva, escriturária aposentada e mãe de Deni, um interlocutor homossexual meu de 40 anos de idade. Foi Deni que me levou, depois de nossa entrevista, para conhecer sua mãe na casa em que ela morava com uma das filhas e um neto.

A casa era de alvenaria, grande e com acabamentos muito bons, o que por si revelava um acúmulo de patrimônio e uma organização típica das famílias ditas “assimiladas”. O terreno era grande, com jardim na frente e um quintal atrás. O bairro é Nkobe, mas a casa se localiza em uma região mais periférica do bairro, muito mais calma, tranquila e com enormes lotes. As ruas, como todo o resto da periferia da Matola, eram de terra, sem árvores que apaziguassem a luz e o calor do sol. A mãe de Deni vestia um lenço na cabeça, camisa e saia até os pés, como as típicas *mamanas* moçambicanas. Sentamo-nos no sofá, enquanto a televisão passava qualquer coisa e um aparelho de som em um dos quartos tocava, em volume alto, músicas em sequência. Da nossa conversa, a qual Deni não participou, mantendo-se espontaneamente afastado em outro cômodo da casa, destaco primeiro o que ela chamou de “tabu” sobre a sexualidade no ambiente doméstico, para me explicar a diferença entre os tempos antigos e o tempo moderno:

- Ele [o pai de Deni, quando ainda vivo] falava alguma coisa sobre o [Deni]? Sobre esse aspecto, assim, de brincar com as meninas?
- Não. Esse aspecto até ainda nem tinha, ainda não tínhamos nada. Nem estávamos aí.
- É, porque há quinze anos atrás [quando o pai de Deni faleceu], o [Deni] já tinha uns 20 e poucos [anos], né?
- Mas ele ainda não mostrava, né?

- Mas a senhora falou que ele brincava com as meninas [na infância], que isso já... O pai nunca falou nada?
 - Não.
 - E como é que a senhora acha... se ele estivesse vivo, o que que ele acharia disso?
 - Não posso saber. (risos)
 - (risos) Mas a senhora conheceu ele! Tanto tempo...
 - Sim, conheci, mas não é fácil eu saber o que que ele tem no íntimo dele. [?]
 - Porque esse não é um assunto conversado em casa, né? Sobre sexualidade...?
 - Muito falta nas nossas famílias moçambicanas. Isso ainda falta. Tanto pra menino como meninas, não é assim tão fácil. Até agora, mesmo com meu neto, que tem 18 anos, eu pelo menos falo com ele “Cuidado! Você fazer isso, fazer aquilo”. É um moço, é um rapaz, já tem 18 anos, mas eu falo assim na brincadeira, mas ele entende.
 - Mas, por exemplo, fala sobre preservativo?
 - Sim.
 - Mas com os filhos naquela época não falava?
 - Ainda era um tabu. Não como hoje em dia que somos incentivadas mesmo a falar disso. Mesmo criancinha de sete, oito anos, temos que falar.
 - Sim. E é melhor esse mundo sem tabu?
 - É! Muito melhor.
- (Entrevista com Dona Cremilda, Matola, 05/09/2018, grifo meu)

Da fala de Dona Cremilda, destaco além da repetitiva desatenção dos adultos em relação aos eventuais comportamentos femininos dos meninos, a não gramaticalidade dos assuntos sexuais dentro do ambiente doméstico, como algo tão restrito à intimidade, que tampouco Dona Cremilda saberia especular sobre como seria a opinião do seu falecido marido a respeito da homossexualidade do filho (“não é fácil saber o que que ele [o marido] tem no íntimo dele [do marido]”).

Quando pergunto em outro trecho como foi a revelação da homossexualidade de Deni, Dona Cremilda me conta que ele nunca disse diretamente a ela, e que ela confirmou a desconfiança que tinha através de um convite da LAMBDA – intermediado pelo próprio Deni – para que uma psicóloga lhe explicasse sobre a sexualidade do filho. Mesmo depois da conversa com a psicóloga na sede da LAMBDA, Dona Cremilda me contou que nunca teve uma conversa a respeito desse assunto com o próprio filho – algo já dito pelo próprio Deni em entrevista a mim. Como aludi na análise da cartilha da LAMBDA para os pais, Dona Cremilda, assim como Dona Gertrudes, também não parece ter se interessado em descobrir as causas que levaram o filho a ser como é:

- Por que que a senhora acha que ele é assim?
- Aí não posso saber. Não tenho bases.
- Não?
- Não.
- Por exemplo, a senhora não acha que foi... Pode ter sido, bom, tem várias explicações que as pessoas dizem: pode ser espíritos, pode ser educação, pode ser

por ter irmãs mulheres, pode ele ter nascido assim, não ter mudança... O que que leva algumas pessoas a serem assim?

- Não sei. Acho que... Não sei.
- Nunca pensou sobre isso?
- “O que leva a pessoa a ser assim?”?
- Uhum.
- Não sei... Eu não sei.

(Entrevista com Dona Cremilda, Matola, 05/09/2018)

Assim, Dona Cremilda, que é uma senhora já idosa, não parece saber o que leva alguém a ser homossexual, apesar de dizer que assiste muita coisa na TV, especialmente do Brasil, sobre o assunto. O que Dona Cremilda sabe é que descobrir que o único filho homem é homossexual foi uma decepção à época. Mas mais preocupada com o filho ser homossexual – algo que diz já ter se “conformado” – é o fato de o filho não ser asseado:

- [...] E qual é o conselho que a senhora mais dá pra ele?
- Um conselho... uma coisa que o [Deni] não gosta [?] Ele não gosta de andar limpo. É uma das coisas que preocupa a família, as irmãs... Isso é uma preocupação que eu sinto e isso é que me dói. [?] Mas ele não gosta de se... [?] Vejo muitos aí bem arrumados. Mas ele tem esse problema que até as irmãs já me falaram. A irmã mais velha já falou. Mas ele não gosta... Não sei, não sei os porquês. Isso preocupa. Uma das preocupações que eu sinto. Yeah, que me fere mesmo. [?]
- Mas não fica limpo significa a roupa estar suja? Ou a roupa não ser bonita? Ou que... [...] É não tomar banho? (risos)
- [?] Posso assim dizer. [?] Usar dois, três dias a mesma roupa. [?] É preocupante. Ver as irmãs todas bem arrumadas. Sobrinho e ele, de um jeito assim, mais [parece] um vagabundo. É preocupante. Qualquer um não fica...
- Mas a senhora já conversou isso com ele?
- Nunca conversei, mas as irmãs já. Eu, às vezes, digo “Isso aí está sujo, não sei o quê” [?] Sim, nesse aspecto. Mas as irmãs já. Eu também às vezes falo.
- Então vocês às vezes têm essas brigas?
- Yeah. Nesse aspecto sim.
- Então isso te preocupa mais do que o fato dele ser gay?
- Eu já me conformei com essa opção dele.
- Mas com a roupa não? (risos)
- Com a roupa não. “É filho de fulano” “É irmão de fulano”. Todo mundo... A mim não fica bem, né?

(Entrevista com Dona Cremilda, Matola, 05/09/2018)

O não asseio do filho é muito mais enfatizado em nossa conversa do que a sexualidade dele, não só no tempo que ela passa elaborando sobre o assunto e me contando detalhes, mas também no tom de tristeza com que narra a situação. Curiosamente, aqui também ela não sabe os “porquês” e não conversa com ele diretamente sobre o assunto, exibindo uma aparente falta de curiosidade (ou falta de coragem de perguntar) sobre a vida dos próprios filhos que, a mim, chamava a atenção. Mas se ela disse que a ela ninguém nunca apontou maliciosamente a homossexualidade

do filho (e que quando perguntam a ela se ele já se casou, ela apenas responde que não), em relação à higiene de Deni, o cenário é diferente: ela se importa não apenas com a forma dele de se apresentar, como com a opinião da comunidade a respeito disso³²³. Trago essa história para demonstrar não apenas os padrões que encontrei, mas também as idiossincrasias das pessoas e das famílias, e a forma diversa como a “tolerância” em relação à homossexualidade é vivida em Moçambique.

Outro familiar que entrevistei foi Márcia, a cunhada de Zequinha, um sujeito gay que conheci através de meu amigo Isaías. Márcia tinha 31 anos e veio morar no agregado familiar do marido há doze, quando conheceu seu cunhado Zequinha, que tinha então 13 anos de idade. Quando a entrevistei, ela estava confortavelmente usando uma camisa de alcinha azul, cabelo despenteado e saia – um modo de estar doméstico, que poderia ser muito malvisto se apresentado nas ruas, principalmente pela blusa sem manga, peça que em Maputo, geralmente, não condiz com as boas maneiras femininas. E ao mesmo tempo em que respondia às minhas perguntas, cortava talos de um vegetal em cima de uma bandeja de palha. No quintal frontal da casa, entre muitos patos, galinhas, cachorros, crianças, uma *mamana* pilando amendoim ao fundo e uma pequena produção de bebidas, ela contou-me que Zequinha, desde que o conheceu, já era afeminado e gostava de realizar os afazeres domésticos e conversar com as mulheres. Razão pela qual disse não ter sido um grande choque para a família quando ele se assumiu homossexual. Mas é quando pergunto sobre a sua própria experiência como filha e como mãe, que o assunto do tabu da sexualidade dentro da família reaparece.

Ela diz que o que os pais mais costumam conversar com os filhos é sobre a escola: “[Também] sobre a religião. Mas muito, muito, a base sempre é escola”. Todavia, pondera, nem sempre os pais teriam diálogos com seus filhos: “Ou melhor, às vezes nem conversam. [...] Quando amanhece, alguém vai do outro lado, outro vai, desce”. Quando direciono a questão para a sexualidade, Márcia afirma que raras as vezes conversou com a mãe sobre o assunto. Eu quis então saber como ela aprendeu sobre sexo, se em revistas, em rituais de iniciação, na televisão etc. Ela responde que aprendeu nas revistas, nas

³²³ A questão da higiene mereceria uma análise posterior. Além de estar presente em conversas de ativistas mais experientes com alguns ativistas mais jovens, encontrei diversos materiais pedagógicos da LAMBDA que pretendem educar a comunidade LGBT para a importância e as formas de asseio, que nem sempre tinha a ver com doenças sexualmente transmissíveis.

novelas, mas principalmente na escola e com os amigos. Quando lhe pergunto se este é um assunto que seja normal conversar com o marido, ela responde que sim.

Márcia revela uma ausência, entre pais e filhos, de conversa sobre sexualidade ou até – como também revelou Dona Gertrudes – outros temas (“Ou melhor, às vezes nem conversam. [...] Quando amanhece, alguém vai do outro lado, outro vai, desce”), o que demonstra que a questão vai para muito além do “problema” da homossexualidade. Mas antes de terminarmos, quando lhe peço para que ela acrescente algo que ela ache importante e que não conversamos, ela reflete e afirma sobre a necessidade de mudar esse silêncio:

- Tem mais alguma coisa que você queira acrescentar para a entrevista que a gente não conversou e que você acha importante sobre essa questão da família? Famílias com pessoas que são gays e tal. Tem alguma coisa que ficou de fora?
 - (risos) Acho que não... Conversamos tudo. Eu acho que as mães, nós os pais, por exemplo, temos que conversar com os nossos filhos sobre a sexualidade. Nós não achamos isso importante, mas isso é muito importante. É muito importante.
- (Entrevista com Márcia, Matola, 07/06/2018)

Trago um último caso etnográfico sobre a não gramaticalidade do tema sexual entre pais e filhos nas classes populares do sul de Moçambique. Pois o mesmo acontecia na família de Amarildo. Quando pergunto sobre o porquê de seus pais não saberem até hoje sobre seus parceiros homoafetivos, temos o seguinte diálogo:

- E por que não sabem?
- (risos) Porque eu nem sei como eles podem...
- [Isaías]: Podem encarar...
- Podem encarar isso. Sim, não sei, não imagino. Porque aqui do lado dos meus pais, pior. Porque eles nem...
- [Isaías]: Sonham que exista.
- Sim, nem sabem que existe. Porque já teve um amigo. Um amigo, posso dizer, como ele, que conversamos, que tudo... Conversamos. Então essa pessoa vivia com alguém [com outro rapaz]. [...] Mas também estão a viver juntos às escondidas. Mas era meu grande amigo. [...] Então eu [o] levei pra casa. Quando os meus pais foram ver ele, epa, cumprimentaram, aquela coisa de... até lhe perguntaram “E a tua esposa está [bem]?” – enquanto ele não tem esposa. Então ele parou sem saber o que dizer. Então eu disse que “Sim, está. A esposa dele, a esposa dele está”. [Os pais perguntaram] “Tem quantos filhos?” Ele mentiu a dizer “Tenho um filho”. “Então ainda bem, você tem que gostar muito dessa tua esposa”. Começaram a lhe dar aqueles conselhos.
- Por que você acha? Eles acharam ele afeminado? Desconfiaram dele?
- Não. Ele também não era muito afeminado assim.
- Entendi. Então falaram porque fariam para qualquer amigo.
- Sim, sim, sim. Qualquer amigo meu. Como ele disse que é casado, que estava a viver com uma esposa e um filho, então lhe deram aquele conselho “Epa, meu filho, você tem que gostar da tua esposa, você tem que cuidar” Esses tipos de conselho.

- Entendi.
 - Sim, mas desconfiança, desconfiança não. Porque nem comigo ficaram de me perguntar nada.
 - Nunca te perguntaram?
 - Nunca me perguntaram.
 - Mas, [Amarildo], em casa, assim, quando você era mais novo até... sexo era um assunto discutido em casa? Vocês conversavam sobre sexo? Em casa, com os pais, os pais perguntavam assim “Ah, você já...”
 - [Isaías]: Já começou...
 - ...“Já começou”? Ou não? Isso não era um assunto dentro de casa?
 - Não, não era assunto. Quem às vezes puxava essa conversa era o meu pai.
 - Então...
 - Mas quando estávamos juntos, assim, por exemplo, ele chegava no meu quarto, ele me perguntava “Tá a ver, meu filho, você tem que ter cuidado com as meninas, porque você ainda não trabalha, você não tem nada e você com as meninas, você vai engravidar. E quando engravida, o que que vai ser da tua vida? Porque basta ter uma mulher já não é fácil de você conseguir um emprego. Primeiro você tem que arranjar um emprego, depois casar.” Só eram esses conselhos, que ele me dava.
- (Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018)

Amarildo disse-me vir de uma família pobre, cujos pais talvez nem soubessem que existisse a possibilidade de homens terem relações entre si. E resolve não contar a eles sobre sua vida homoerótica, por não saber como reagiriam à questão. Quando lhe pergunto sobre se a sexualidade era uma conversa tida com seu pai em sua juventude, Amarildo limitou-a aos conselhos dados pelo genitor para que ele não engravidasse uma moça antes que ele pudesse ter condições materiais de casar e sustentar a criança e a própria mãe da criança – o que parece o mesmo conselho que hoje Dona Cremilda dá ao neto de 18 anos. Mas assim como conta Dona Crismélia, Paula e Márcia, Amarildo também revela não ter tido problemas familiares quando, na infância, prestava serviços domésticos comumente atribuídos às mulheres.

Vários interlocutores homossexuais, homens assim como Amarildo, contaram-me ter assumido, nas brincadeiras infantis, os papéis femininos ou terem colaborado naqueles afazeres domésticos reservados preferencialmente às mulheres. De acordo com seus relatos, isso sempre foi identificado pelos adultos, mas nunca motivo para a tentativa de correção das funções sociais de gênero, que supostamente estariam sendo subvertidas. Como diz Amarildo “[...] os pais, quando você faz trabalho de casa, eles só gostam”. A vida das famílias da classe popular do sul de Moçambique não é fácil e carências materiais não são incomuns. Mas apenas em parte isso ajudaria a explicar o bom grado com que os pais veriam uma ajuda dos filhos homens nas tarefas domésticas, mesmo que subverta o gênero.

A mim sempre pareceu que, ainda que há muito tempo exista a figura “maria-
rapaz”, com a qual todos dizem operar há décadas e que é usada também para classificar
os meninos que tem hábitos e comportamentos femininos, a “tolerância” das famílias de
classe popular do sul de Moçambique parece informar sobre uma não gramaticalidade de
uma subjetividade propriamente “homossexual”, ou seja, de um indivíduo que além de
aderir a mais signos de feminilidade se relaciona preferencialmente com pessoas do
mesmo sexo³²⁴. Aqui, novamente, resgato a máxima dita a mim pelo famoso escritor Ba
Ka Khosa de que os moçambicanos não estão “treinados” a enxergar a homossexualidade.
Talvez por isso, meus interlocutores – de distintas gerações, mas principalmente os mais
velhos – revelem não terem (ou terem pouco) sofrido qualquer opressão em relação às
suas primeiras expressões de uma identidade sexual ainda não gramatical localmente.
Todavia, quando pais, mães e avós descobrem que seus parentes além de um
comportamento afeminado, abdicarão da reprodução social através do casamento e da
descendência, aí sim, abre-se um conflito maior, inclusive com possibilidade de tentativas
de curas rituais, mas que, todavia, quase nunca será levado às últimas consequências,
porque o verbo é “conformar”.

Considerações finais

Neste quarto capítulo busquei demonstrar 1) qual epistemologia e acervo lexical
estão ou estiveram dispostos para que meus interlocutores de pesquisa se enquadrassem
a si e os outros enquanto sujeitos; 2) como meus interlocutores “homossexuais” e “trans”
narram seus processos subjetivos de descoberta do próprio desejo homoerótico, da
sexualidade ou de sua identidade de gênero; e 3) como as demais instituições sociais –

³²⁴ Meu interlocutor Zacarias, no entanto, ao revelar a percepção de sua avó, demonstra que alguns anciãos alegam terem ciência, há muito, da existência da homossexualidade, mas só a toleram, quando ela é invisibilizada: “Porque antes de existir a LAMBDA, as pessoas já sabiam sim que existia a homossexualidade. Mas a maior parte, antes, vivia... até velhinhas, nossas avós, que já estão velhas, estão por aí quase 90 anos, mas que comentam ‘Que nós já sabíamos que isso existia’. Minha avó até da outra vez comentou comigo. Quando ela tinha atritos [comigo]. Ela disse ‘Eu sei que isso existe’. Mas, para ela, [ela] vê aquilo como uma doença: ‘Eu sei que isso existe. Por mais que seja uma doença não é necessário você divulgar para as pessoas poderem saber’. Então para ela: ‘você é homossexual, é homossexual, não precisa ser assumido para as pessoas poderem saber’” (Entrevista com Rubens, Maputo, 12/04/2018).

como a família e a religião – encaram e disputam outros projetos de institucionalização da homossexualidade.

Sobre o acervo lexical changana disponível no campo semântico da (homo)sexualidade, chegamos à conclusão de que a categoria mais usada é “*maríyarapáxi*”, um neologismo da língua portuguesa que nem sempre significaria homossexualidade, mas afeminação quando dirigida a um homem. Com menor frequência, “*ntombhixingájaha*” e “*xintavana*” são duas outras categorias que ocorreriam no discurso de meus interlocutores. Concluimos demonstrando, porém, como o acervo lexical em língua portuguesa parece atualmente preferível não apenas no processo de institucionalização da homossexualidade promovido pela LAMBDA, mas como meus próprios interlocutores machangana preferem acionar as categorias estrangeiras para se referirem à sua sexualidade e a dos outros. Por último, tentei demonstrar como os falantes de changana, no discurso cotidiano, tendem a falar em termos mais descritivos, associando os agentes não a termos identitários-sexuais, mas ao gênero que pertencem ou deveriam pertencer. Isso revelaria uma epistemologia outra para lidar com o fenômeno da homossexualidade.

Já no que tange ao processo de descoberta da própria sexualidade, fica evidente como é quase unânime entre meus interlocutores a percepção sobre ser “diferente” estar biograficamente fundada nas brincadeiras infantis, em que eles tomavam para si as funções sociais tradicionalmente atribuídas às mulheres. Além disso e mais importante, podemos também perceber como a maioria dos meus interlocutores narrou, para as fases da infância, adolescência e até mesmo para a fase adulta, um certo vazio simbólico para lidar com um desejo erótico que descobriam em si e para o qual suas famílias, sua língua e sua cultura não reservavam detida dedicação. Nesse sentido, muitos deles – especialmente os mais velhos – narraram-me um certo grau de solidão e angústia.

Por último, o leitor pode conhecer como pensam e agem duas importantes instituições no sul de Moçambique no que tange a homossexualidade: a família e a religião. Nesse sentido, fica visível como novas narrativas sobre a homossexualidade – muitas vezes em contraposição àquelas do movimento LGBT local – são produzidas e pretensamente instituídas por elas: homossexualidade como doença, como possessão espiritual ou como algo sem causa e de menor importância (ainda que todas elas possam ser conjugadas em um mesmo discurso). Os processos de “cura” da homossexualidade, como vimos, são tecnologias aplicadas tanto pelo curandeirismo local, quanto pelas

igrejas neopentecostais que abundam em Moçambique. O que esses processos têm de semelhantes é a sua aparente ineficácia. Em todo o capítulo, foi possível perceber como silêncio, exogenia e tolerância se articulam nos discursos e práticas de meus interlocutores, sejam eles os próprios LGBT, sejam seus familiares, professores, pastores, curandeiros etc. Agora é chegada a hora de irmos para o último capítulo, em que pretendo demonstrar a grande diversidade não apenas de identidades e noções sobre sexualidade e gênero, mas também de arranjos conjugais entre as pessoas LGBT do sul de Moçambique.

V. Relacionando-se consigo e com os outros

“Wuhosi a ri peli nambu”

Em changana, “A realeza não passa além do rio”, em outros palavras, “Cada qual manda em sua casa”
(Ribeiro, 1989, p.117)

Introdução

Discutirei agora com um pequeno texto chamado “Diversidade e Identidade: o desafio das homossexualidades africanas”, inserido na obra pioneira sobre o assunto “*Boy Wives and Female Husbands: studies in African Homosexualities*” (1998). Nele, os autores Murray e Roscoe estabelecem – a partir do diálogo com uma etnologia africanista – as bases para o meu ponto de partida aqui na discussão dos dados atuais sobre a homossexualidade das classes populares do sul de Moçambique. Murray e Roscoe decompõem o que seria o sistema hierárquico de Fry, ainda que não o citem, em duas categorias que organizariam a estratificação no contexto africano: “gênero” e “senioridade” e manteriam a noção de “padrão igualitário” em termos semelhantes ao que Fry denominou antes de “sistema B” (Fry, 1982, p.93)³²⁵.

Assim, ao defender uma diversidade dos modelos homossexuais em África³²⁶, Murray e Roscoe (1998) observam três “padrões” que operariam no continente: 1) os papéis diferenciados por gênero³²⁷; 2) papéis diferenciados por geração/idade³²⁸; e) e as relações mais ou menos igualitárias. O primeiro padrão seria revelado nas relações homossexuais em que cada parceiro se acoplaria a uma das identidades de gênero disponíveis (masculino e feminino), sendo um dos parceiros o masculino e o outro, necessariamente, o feminino, em uma mimese do binarismo de gênero hegemônico. O

³²⁵ Em meu trabalho anterior sobre homossexualidades masculinas no arquipélago africano de Cabo Verde, utilizei analogamente os modelos “hierárquico” e “simétrico” propostos por Peter Fry para as classes populares de Belém, no Brasil da década de 1970 (Miguel, 2016; Fry, 1982). Tais modelos, contudo, se não assim sistematizados, já eram observados desde a década de 1950 no Brasil (Green; Trindade, 2005, p.140,164)

³²⁶ Os autores chegam a dizer que “Na verdade, [os padrões de homossexualidade em África] são mais diversos e difusos do que os encontrados em outras partes do mundo.” (Murray e Roscoe, 1998, p.267)

³²⁷ Aproveito aqui para novamente discordar de perspectivas afrocentradas como a de Oyewúmi (2011) que alegam que gênero não seja uma categoria de organização das relações sociais em África. Utilizo para isso os mesmos argumentos críticos já brilhantemente colocados pela também intelectual nigeriana Bakare-Yusuf (2003). Acrescentaria ainda que Oyewúmi (2004) parece se equivocar na análise que faz da família patriarcal ocidental, ao não identificar que nela também opera a ideia de senioridade, principalmente na relação entre pais e filhos, ainda que com menor intensidade do que, no geral, ocorre no continente africano e, particularmente, em sociedades bantu (Moodie & Ndatshe, 1990, p.418).

³²⁸ De acordo com Moodie & Ndatshe (1990, p.418) “comunidades de falantes bantu não apenas são patriarcais, como também gerontocráticas, organizadas pelo princípio da senioridade”.

segundo padrão pode ser observado nas relações homossexuais organizadas a partir da ideia de senioridade, em que, geralmente, o mais velho seria o masculino e o mais novo, o feminino, ainda que possa haver algumas inversões (1998, p.268-72). O terceiro e último padrão diria respeito às relações em que não há estratificação de gênero (ambos consideram e são considerados ou mulheres ou homens) tampouco há estratificação de geração (fazem parte do mesmo grupo geracional ou de idade) e, conseqüentemente, não haveria assimetria de poder entre os parceiros, por exemplo, com ideias muito marcadas dos respectivos papéis sexuais.

Murray e Roscoe afirmam que o modelo mais frequentemente relatado em África é aquele em que um homem (e por vezes mulheres) performam variados graus de transgenerização (ou o que ele chama de “padrão de diferenciação por gênero”). Mas alerta que para o observador (externo e interno) é mais fácil identificar os homens que ou não se vestem como os outros homens ou que realizam trabalhos tidos como femininos. Segundo os autores, observar esses sujeitos que aderem ao gênero oposto ao que são designados no nascimento seria mais fácil do que acompanhar a vida sexual das pessoas, frequentemente vivida de modo privado e longe das vistas. Mas os autores concluem que a predominância deste “padrão de diferenciação por gênero” não é fruto apenas da observação superficial, porque homens sexualmente passivos e que se vestem como mulheres foram observados em todo o continente africano.

Outro padrão, o das relações baseadas em diferenciação por geração, seria, segundo Murray e Roscoe, o segundo mais relatado para os relacionamentos homossexuais no continente.

As relações estratificadas por idade são o segundo modelo mais comumente relatado sobre as relações entre pessoas do mesmo sexo. Os exemplos vão desde as relações institucionalizadas dos Azande e Mossi até as sociedades em que tais relacionamentos ocorrem, mas não são formalmente organizados ou sancionados. Em vários casos, a homossexualidade masculina diferenciada por idade ocorreu em contextos nos quais as mulheres eram excluídas ou ausentes. Estes incluíram tribunais africanos indígenas, acampamentos de guerreiros e caravanas comerciais, bem como em estabelecimentos coloniais agrícolas ou de mineração. Em alguns casos, as relações eram regidas por convenções complexas, como o pagamento do preço da noiva às famílias dos meninos (Azande, Ovigangellas).³²⁹ Embora existam relatos de sexo recíproco entre parceiros de diferentes idades (Anyin) e de um parceiro mais jovem penetrando os mais velhos (Nkundu), a assimetria mais comum

³²⁹ A questão do preço da noiva, ou *lobolo*, aplicado ao parceiro homossexual será tema da última seção deste capítulo.

é: o parceiro mais velho geralmente penetra o mais novo. (Murray & Roscoe, 1998, p.268-9)

Assim como o primeiro, este segundo padrão de estratificação é importante para analisarmos não apenas os dados referentes aos mineiros machanganas que se casavam nas minas da África do Sul³³⁰ – apresentados no primeiro capítulo – mas, analisarmos relações homoafetivas que até hoje assim se constituem no sul de Moçambique, onde, geralmente, os maridos (núnas), aqueles que penetram, tendem a ser mais velhos do que seus parceiros passivos, o que também reverbera uma série de outras regras e etiquetas sociais, tais como o fluxo de presentes (ver na próxima seção).

O terceiro padrão seria o mais raro. Segundo Murray e Roscoe:

A categoria da homossexualidade igualitária é mais amorfa. Há dificuldade em distinguir relatos de comportamento homossexual incidental entre indivíduos da mesma idade e relações de pares institucionalizadas. A diferença é entre adolescentes espontaneamente envolvidos em relações homossexuais e a homossexualidade organizada que frequentemente se desenvolve em ambientes segregados por sexo, tais como internatos (veja o relato de Kamau na Parte I). No caso deste último, as relações entre pares são experimentadas e uma variedade de convenções e terminologia especial as governam. Falk descreve tais relações formalizadas entre pessoas do mesmo sexo entre os herero e os namas. Quase todos os relatos de relações homossexuais entre homens durante o período colonial envolvem homens com status mais baixos. Exemplos incluem o sexo entre escravos Bambara e os solteiros de nandi, e entre os jovens ba-yaka, dualla, iteso, kru, naman, nyakyusa e pahouin. Dado que nenhum desses relatórios faz uma descrição densa, seria imprudente supor que não houvesse estruturação por idade ou gênero dentro dessas relações, apesar da relativa igualdade do status social dos parceiros. (Murray e Roscoe, 1998, p.269)

Assim como ocorrera anteriormente na Europa, ainda que com três séculos de diferença (Foucault, 1988, p.114; Bleys, 1995, p.98), este terceiro “padrão” também teria aparecido nas classes médias e altas urbanizadas tanto de Cabo Verde (Miguel, 2016; Rodrigues, 2010) como do sul de Moçambique, como veremos ao longo deste capítulo, Tanto Fry (1982) para a década de 1970 no Brasil quanto Trumbach (1990) para o século XVIII na Inglaterra creditam a emergência de um modelo simétrico ou igualitário da

³³⁰ Nas minas, assim que um rapaz se tornasse adulto, ele poderia se graduar, deixando de ser o menino-esposa para se tornar um patrão (um *sibonda*). Desta forma um interlocutor tsonga de Ndatshe lhe explicou essa transição: “Contanto que você tenha idade suficiente, não haverá problema. Quero dizer que esse era o modo de vida. Você teria apenas que explicar que está passando por alguns problemas biológicos à noite. [Não era possível para o menino penetrar o *sibonda*, apenas a *sibonda* poderia.] Você teria que esperar pelos recém-chegados...” (Moodie & Ndatshe, 1990, p.418).

homossexualidade a transformações democráticas mais amplas ocorridas nesses respectivos períodos e sociedades³³¹.

A aparição do *molly* inglês e seus similares europeus indicariam que os papéis masculinos e femininos começaram a crescer de forma mais igualitária. Isso se confirma pelo desenvolvimento à época do *companionate marriage* [casamento de companheirismo] e a da domesticação da família (Trumbach, 1990, p.140)³³²

Algo que, como reporta o Jornal Notícias, de Moçambique, estaria ainda em pleno processo na Inglaterra da década de 1980³³³. Murray e Roscoe (1998), ao analisarem os casos africanos, não negam, porém, o caráter evolucionista dos seus padrões que culminariam historicamente no modelo simétrico:

Para distinguir a correlação entre as estruturas sociais e as três organizações básicas da homossexualidade, não existe teoria além da progressão quase evolutiva da estruturação-por-idade para a estruturação-pelo-gênero até a homossexualidade igualitária (sendo a última encontrada apenas nas sociedades industrial e pós-industrial). (Murray & Roscoe, 1998, p.285)

Extraio disso que se as concepções sobre homossexualidade e os papéis sexuais podem ter sido historicamente transformados em outros contextos, nada impede que o mesmo seja possível para o caso africano e não necessariamente nessa sequência evolutiva e teleológica (Boellstorff, 2005, p.170). Afinal de contas, relações homossexuais simétricas foram encontradas no continente africano, bastante antes da industrialização dessas sociedades. Mas ao trazer tais padrões estabelecidos por Murray e Roscoe³³⁴, meu objetivo é também de demonstrar que, ao mesmo tempo que essas

³³¹ Aqui é interessante pensar não só na historicidade desses modelos – libertando os modelos culturais da noção imutável de ontologia – como pensar que o novo padrão moderno de homossexualidade que surge no século XVIII na Inglaterra, na França e na Holanda, em que os afeminados desempenham tanto os papéis sexuais ativo e passivo, o padrão “tradicional”, em que há uma clara divisão entre um homem ativo – que não é sodomita – e um passivo que o é, permanece forte nos países mediterrâneos (Bleys, 1995, p.84), nos quais Portugal, império colonial que aqui nos interessa porque tentou institucionalizar uma certa episteme sexual no sul de Moçambique, inclui-se.

³³² “Molly” é um termo que fora usado desde o século XVII na Inglaterra para identificar homens afeminados que, além disso, tinham práticas sodomíticas (Trumbach, 1990, p.134). “*Companionate marriage*” é um conceito ruim usado para identificar um tipo de casamento que pressuporia companheirismo, cumplicidade, comunicação e apoio entre os cônjuges em detrimento das questões materiais e contratuais como dote, herança, etc. https://en.wiktionary.org/wiki/companionate_marriage

³³³ “De acordo com um estudo recente, o ‘homo britannicus’ está a mudar o seu comportamento relativamente às mulheres. O novo homem britânico é mais terno, mais paternal, mais ‘sexy’ e dá provas de maior imaginação na cama que antigamente[...]” (“Casamento faz-se a dois”, Notícias, 22/11/1985)

³³⁴ Murray está, desde já, ciente da crítica em relação à formulação de tais padrões: “Reconhecemos que a confiança de que qualquer coisa possa ser conhecida ou comparada diminuiu no niilismo do pós-modernismo, de modo que a moda atual é escrever sobre o etnógrafo com as pessoas que visitam ocasionalmente, impingindo ou hiperparticularizando uma “história local”. Estou bem ciente de que esta discussão será castigada por considerar padrões na maior parte de um continente e, inclusive, por sugerir

categorias continuam organizando muito das relações homossexuais masculinas que encontrei em campo, o sincretismo e a diversidade de organizações nas subjetividades e experiências sociais de meus interlocutores faz com que uma análise apenas das estruturas e de modelos não seja suficiente – ainda que tais modelos permaneçam fundamentais para explicá-los³³⁵.

No sentido de demonstrar a utilidade dessas categorias organizativas da etnologia africanista, mas de ir além de uma análise estrutural de “modelos” ou “padrões” é que demonstrarei as performatividades de gênero e sexualidade nos casos individuais por mim encontrados. O que o leitor poderá verificar ao longo da leitura deste capítulo é que se as dimensões da estrutura binária de gênero, da hierarquia geracional que a governa, e de uma simetria que é vivida e institucionalizada pelo movimento LGBT estão sub-repticiamente estruturando identidades e relacionamentos contemporaneamente, a bricolagem que fazem meus interlocutores desses modelos e princípios nos força a ter que dialogar criticamente com estes mesmos modelos.

O modelo binário-hierárquico

Reatualizando os papéis de gênero mimetizados na minas sul-africanas³³⁶, que vimos no primeiro capítulo, nas classes populares do sul de Moçambique percebi um

que *existem* padrões, até mesmo padrões estatísticos, em um único tempo e lugar. Que assim seja. Eu seria o primeiro a bem receber uma etnografia mais detalhada examinando a homossexualidade e como ela se encaixa com outros aspectos da estrutura social em contextos locais específicos, mas no presente (e no futuro previsível) há muito pouco para os etnólogos trabalharem, exceto o registro compilado pelos primeiros viajantes europeus e etnógrafos trabalhando sob a proteção de regimes coloniais.” (1995, p.284, grifo do autor)

³³⁵ Um caso etnográfico parece bastante revelador desse conflito entre os modelos da etnologia africana e a vida contemporânea dos LGBT moçambicanos: Augusto Guambe, em sua tese de doutorado em Psicologia (Guambe, 2017), traz o depoimento de um jovem homossexual moçambicano que, aos vinte e cinco anos de idade, foi surpreendido pela morte de um irmão casado e os dilemas de ter que cumprir suas obrigações com a viúva. Trata-se do costume do levirato, que estabelece que, entre os machangana do sul de Moçambique, o irmão do marido mais próximo na linha sucessória deve casar-se com a cunhada viúva (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.180). Mesmo solteiro, ele se recusou a assumir o casamento com a cunhada, porque considerava, secretamente, que jamais poderia ser feliz ao viver com uma mulher. Indignados com a recusa, os pais da viúva cederam, sugerindo que ele pelo menos cumprisse o ritual *kutxinga*, que consiste na purificação da viúva através do ato sexual com o mesmo irmão (a morte é algo que poluiria não somente a mulher como todos os objetos de alguma forma ligados ao falecido). Pela mesma razão, o rapaz recusou-se também a ter relação sexual com a cunhada e todos os males que vieram a ocorrer com a mesma seriam posteriormente atribuídos à não realização do rito (Guambe, 2017, p.53-4).

³³⁶ Um mineiro entrevistado por Viviane Ndatshe revela como o padrão de masculinidade violenta era reproduzido não apenas com as mulheres, mas também com os meninos-esposas que assumiam o papel feminino nestes casamentos: “Tinham padrões que gostavam de meninos. Eu mesmo fiz isso já. Tinham

mesmo aspecto que encontrei em minhas pesquisas anteriores sobre o mesmo tema em outro país africano (Miguel, 2016): No sul de Moçambique as relações homossexuais e homoafetivas nas classes populares também são, hegemonicamente, de tipo “hierárquico” (Fry, 1982), reproduzindo e readaptando no casal homossexual as mesmas regras de poder prevaletentes nos casais heterossexuais, onde o homem é simbolicamente superior (Aboim, 2008, p.277). O modelo de dominação masculina é mimetizado entre os casais do mesmo sexo, onde a um é atribuído o papel de “homem” e ao outro o de “mulher”, com as respectivas vantagens e desvantagens que há na sociedade mais ampla para cada um desses papéis³³⁷.

Em Moçambique, porém, encontrei nas classes populares uma ênfase do modelo ainda maior do que encontrei nas minhas experiências anteriores em Cabo Verde (Miguel, 2016), inclusive um explícito rechaço por muitos da categoria “versátil” – o sujeito que subverteria esta lógica binária-hierárquica e performaria tanto a atividade quanto a passividade no sexo, ou seja, tanto pode ser o que penetra quanto pode ser o que é penetrado. Como veremos, para alguns interlocutores, este sujeito seria o causador da desordem dos relacionamentos homoafetivos. Mas antes de demonstrar tal ênfase, vejamos um trecho da conversa com Paula, a “menina”, “mulher”, “gay” de 36 anos, que reproduz quase nos mesmos termos uma conversa que tive há poucos anos com uma *traveste* cabo-verdiana (Miguel, 2016, p.123-4):

- E você... Esses parceiros que você teve... Eles sempre eram mais masculinos e tal?
 - Homens de verdade! [...] Homens! Eu sentir que isto é homem!
 - E o que que é ser homem de verdade?
 - [...] eu também por acaso não gosto de um gay. Eu gosto do homem. Eu saber que este é homem. É macho, é homem. Anda com mulheres, é homem, é aquilo que eu quero. Eu não gosto de uma pessoa igual a mim. Eu não namoro com uma pessoa igual a mim. Talvez houve sem saber. [?] Me envolver. Mas eu não me envolvo com pessoas do meu gênero.
 - [...]
 - Então você não é homem de verdade?
 - Não, não sou (gargalhada) Francisco, não sou, Francisco! [...] Eu sou menina, sou gay. [...] Sou menina. Eu me trato de mulher, sou mulher. Arranjo um homem pra mim. Nesse caso, eu fico menina.
- (Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

meninos que pareciam mulheres – fartas e atrativas. Minha ‘namorada’ era um jovem rapaz Basuto. Eu não o tratava mal como os outros padrões faziam. Eu era muito legal com ele” (Moodie & Ndatshe, 1990, p.414).
³³⁷ Segundo Loforte, em Moçambique, “a ideologia de gênero atribui aos homens a responsabilidade de, através do trabalho assalariado, fornecer um constante e regular suporte económico e, às mulheres, o desempenho doméstico e da agricultura” (2000, p.164)

Antes de mais nada, é preciso refletir sobre essa fluidez de auto categorização de Paula, que circula entre considerar-se “menina”, “gay”, “mulher”. Não se tratam aqui de categorias modernas supostamente auto evidentes, tampouco se trata de “falsa consciência”. Como jovens em Nova Iorque que, nos anos 1990 (Valentine, 2002), desconheciam ou explicitamente recusavam a identidade “transgênero”, Paula está operando com categorias disponíveis em seu contexto cultural e histórico, que parecem ou não para ela fazerem sentido. A identidade é um exercício contínuo para todos nós, que se temos alguma agência sobre essas escolhas, também estamos a elas histórica e culturalmente subordinados. Se para discursos político-identitários modernos sobre a sexualidade “mulher”, “menina” e “gay” podem parecer, em tese, contraditórios – para Paula, para mim e para tantos outros LGBT, faz todo sentido atravessar por elas contextualmente.

Neste trecho fica claro ainda como Paula deseja como parceiro um homem de tipo macho, para que possa fazer dela sua mulher. Deni – que já foi apresentado nesta tese – em determinado momento de nossa conversa, quando lhe pergunto sobre se é importante que a LAMBDA ofereça apoio psicossocial aos LGBT, dado que ele foi, há uma década, um dos primeiros a utilizar esse serviço, responde reforçando essa perspectiva binária do gênero e a necessidade de cumprir seus papéis sexuais, mesmo em um casal formado por pessoas do mesmo sexo:

- [...] muita das vezes se diz “não há papéis”, não é? Nessa relação de homossexuais não há papéis. Mas para mim há papéis! (risos)
 - Ah, ok. E quais são os papéis (risos)?
 - Pra mim há papéis. Há o ativo e há a passiva. Não é? Então há que mudar o homem que tu te sentes mais à vontade, aquele que tu te sentes “Wow”, que pra mim é esplêndido. Então há aquele... Há coisas que eu faço, mas que fazia só por fazer.
 - Ah, então pera aí, você acha que a terapia é boa porque você aprende se você é mais ativo ou se você é mais passivo.
 - Sim!
- (Entrevista com Deni, Maputo, 29/06/2018)

Nesse trecho de nossa conversa duas coisas ficam evidentes: A primeira é que Deni diz explicitamente que há (e, pelo tom, assim deve ser) papéis e funções diferentes para cada parceiro, mesmo em relações homossexuais. Quais sejam, os papéis de ativo e de passivo. Como o sexagenário Paulino, o seu papel não é algo que ele descobriu instintivamente, mas diferente de Paulino, Deni precisou da terapia para “descobrir”. Quando Deni alega que “muita das vezes se diz que não há papéis”, ele está se referindo à lógica muito propagada pelo movimento LGBT local de que as relações homossexuais

devem ser de tipo “simétrico” (Fry, 1982), sem papéis de gênero hierarquicamente definidos e distribuídos, tal como esteve vigente até então na heteronorma patriarcal. Vimos esta discussão no capítulo anterior, quando no programa de rádio Café Púrpura, os ativistas da LAMBDA, Sue e Machachito, fizeram um grande discurso contra os papéis estabelecidos de gênero dentro da comunidade LGBT. Reescrevo parte das falas de um desses ativistas no programa ora referido:

- Essa questão dos papéis sexuais estragam muito as relações porque as pessoas colocam-se dentro de uma caixa [...] Querem dar regras à vida sexual das pessoas. Não só a vida sexual, quer dizer, a vida amorosa. “Ah, eu sou o homem da relação”. “Ah, porque eu sou a mulher da relação”. Não existe homem da relação, mulher da relação!
(Machachito, Café Púrpura, 27/12/2018)

Tive contato com o modelo binário e hierárquico já nas primeiras entrevistas que realizei em Moçambique e não só em gerações mais velhas, como a de Deni, mas também entre os jovens da periferia. Também é possível aferir tal sistema em alguns relatórios de pesquisa sobre o assunto, tal como o de Thevede Júnior (2014). Nele, o autor traz depoimentos de três jovens gays de Maputo que, ainda que assumam os dois papéis sexuais (ativo e passivo), nunca os realizam na mesma relação ou com o mesmo parceiro:

(...) O acto sexual entre nós os homossexuais é negociável porque busco alguns valores no parceiro, se estou numa relação e o parceiro cria uma expectativa em mim para eu ser activo na relação e desempenhar o papel de macho, é o que devo fazer, mas se em um outro relacionamento o parceiro pode buscar uma outra expectativa em mim para eu ser passivo e assim torno-me submisso e desempenho esse papel (...) “Jorge 29 anos”

(...) Já tive varias relações e desempenhei vários papéis nessas relações (...) já fui activo ou “penetrei” e também passivo “penetrado” mas nunca na mesma relação (...) se tivesse feito isso na mesma relação seria versátil mas isso não sou porque em nenhum momento desempenhei os dois papéis na mesma relação (...) “Carlos 26 anos”

(...) As pessoas, principalmente as do meu meio e que entendem disso, é que costumam a chamar as outras de versátil, mas isso acontece quando num mesmo relacionamento a pessoa “dá” e “leva” (...) já tive diferentes relações e em cada uma delas desempenhei papéis diferentes, devido a especificidade de cada uma delas (...) “Arlindo 27 anos”

(Thevede Júnior, 2014, p.17-8)

Assim, é possível perceber nesses depoimentos que a categoria “versátil” só parece caber aos sujeitos que desempenhariam os dois papéis em uma mesma relação ou com o mesmo parceiro. Pois mesmo aqueles que são passivos em algumas relações sexuais com determinados parceiros e ativos com outros não consideram a si ou os demais

como “versáteis”, revelando que a atividade ou a passividade, para eles, não estão inscritas nos sujeitos, mas que estão condicionadas às relações e parceiros específicos. Os depoimentos também revelam um claro rechaço pela versatilidade, nos termos que eles definem, e uma preferência dos entrevistados por assumirem um determinado papel a cada relação. Esta compreensão sobre a relatividade dos papéis sexuais não é hegemônica, já que vários de meus interlocutores, como Deni, revelam ter definido em algum momento da vida, se eles eram passivos ou ativos, independente dos eventuais parceiros. Mas o que parece mais geral é a ideia de que desempenhar dois papéis na mesma relação ou com um mesmo parceiro é algo evitado por todos. Voltemos aos meus dados para tentarmos compreender as alegadas razões por trás desse sistema.

Chegamos Isaías e eu à residência de Eduardo (Dudu), um jovem machangana gay de 21 anos, que trabalha fazendo tranças na varanda de sua casa e que seria a primeira pessoa que eu entrevistaria em Moçambique. Dudu era bem afeminado e tímido. Vestia-se com uma camisa regata apertada e de um rosa clarinho, uma calça folgada de moletom cinza e chinelos. Em determinado momento da conversa, pergunto-lhe sobre papéis sexuais e tanto ele quanto Isaías tentam me explicar a importância de se levar os papéis de gênero a sério em contextos homossexuais masculinos:

Eduardo: É o seguinte: eu me acho... me acho melhor fazer um papel. Porque se eu fizer dois papéis aí, não devia... quem é o marido e quem é a mulher? É muito difícil.
Francisco: Então você acha que no casal entre homens tem que ter uma mulher e um marido?

Eduardo: Hum!³³⁸

(Entrevista com Eduardo, Matola, 10/04/2018)

Isaías concorda com Eduardo e logo retoma a pergunta que eu havia lhes feito anteriormente sobre se faria sentido um homem afeminado ser sexualmente o ativo em uma relação.

Isaías: Pra cá nós, não faz. Por que que não faz? Porque não dá ânimo. E uma outra coisa: por quê... como que eu vou olhar uma pessoa afeminada e dizer: “Ih, esse aqui é meu marido”? Porque eu quero olhar pra ti e ver uma diferença. Tenho que olhar pra ti e ver uma diferença. Este e eu. Essa coisa que [Eduardo] falou era pra dizer que o relacionamento de dois homens tem a ver... Isso é real. Faça com que os nossos relacionamentos cá não demorem. É por causa desse tipo de coisa [de ser versátil]. Porque quer isto e depois quer aquilo. É por isso que faz com que casamentos acabam [...] não ficando mais tempo, porque ninguém é sincero com a outra pessoa aí. Porque aquela pessoa que tem um homem hoje, pode ser... Há uma confusão, porque uma pessoa tem que se decidir quando entrar nessa vida. Eu entro como que?

³³⁸ Em Maputo, esse “hum” seco e rápido significa em várias ocasiões “sim”, um sinal de concordância.

Entro como ativo, então devo ser ativo sempre. Sou gay, então devo [ser] passivo como sempre. Bem, é claro que há aquela coisa de experimentar. [...] Mas se queres experimentar também... pode até procurar experimentar, mas perde aquele teu foco daquilo que tu és. Porque se tu metes na cabeça “Ah, eu faço dois papéis” pior nós aqui que somos muito... aventureiros. Porque nós somos muito atrapalhados, muito atrapalhados com qualquer coisa. Já quando eu meto na cabeça que faço dois papéis, hoje posso querer o Francisco e amanhã já não te querer mais. Já quero estar com o [Eduardo]. Já estou com uma outra pessoa. [...] Muitas das vezes, o que está em nós, porque nós gostamos de copiar aquelas pessoas que fazem filmes pornográficos³³⁹. Porque aquelas pessoas que fazem filmes pornográficos, nós temos que saber... aqueles que estão a fazer aquilo são atores. [...] Aquilo é uma coisa de ator. Não é vida real. As coisas não são assim. As pessoas têm que perceber isso. Então nós gostamos de copiar coisas cenárias, coisas dos filmes, coisas das novelas, e esquecemos que são atores. E na vida real a coisa não é assim. [...] A coisa tem que ser mais separada. Não acho errado também a pessoa fazer dois papéis não. Mas... pro o meu lado... Ok. Eu posso te convencer, eu faço os dois papéis sim. [...] Mas nós temos que ter um foco, nós cá nós não temos. E também quando tu já estás num relacionamento assim, procurar se separar um pouco daqueles amigos que você encontrava para fazer as coisas juntos. Se estás com uma passiva, que só faz papel de passivo, e tu és [ativo]... tu procuras se distanciar daquelas pessoas. Porque se não se distancia, aquela outra pessoa irá sofrer.
(Entrevista com Eduardo, Matola, 10/04/2018)

No mesmo sentido, vestido e sentado em sua cadeira de plástico, ao lado de uma parede de tijolos sem reboco, Dudu entregou-me em seguida uma das cenas etnográficas mais interessantes, ao se espantar não só como o fato d’eu ser sexualmente versátil, como com a curiosidade que demonstrou pelo tipo de vocativos que eu usava em minhas relações amorosas. Para ele, era estranha a ideia de não definir quem era o “homem” e a “mulher” da relação:

Eduardo: Quero acrescentar... Se, exemplo, se eu estou com uma pessoa que faz os dois papéis como que eu vou chamar?

Francisco: “Como vai chamar a pessoa”? Como se chama normalmente?

Eduardo: Chama normal. A minha intenção de procurar a pessoa que quando eu chamo, digo “maridão”. [...] (risos) Já com dois papéis, eu fico sem saber qual é o lugar dele...

Francisco: Cara, eu estou achando muito legal isso que vocês estão falando, porque mesmo em lugares onde essa questão dos papéis (se vai ser homem ou se vai ser mulher) são menos rígidos e mais flexíveis, como eu acho que é o meu caso, essa dinâmica do como vai chamar realmente na hora ali do negócio você tem que mudar a performance. Então tipo... é curioso isso assim: você chama de “minha esposa”, “meu marido”...

(Entrevista com Eduardo, Matola, 10/04/2018)

³³⁹ Na Indonésia, a indústria pornográfica ocidental também tem impacto nas subjetividades gays locais. Porém, diferente de Moçambique, em que – segundo Isaias – haveria cada vez mais uma mimese das práticas sexuais e dos signos de gênero dos filmes pelos moçambicanos, na Indonésia, os interlocutores gays de Boellstorff apenas passaram a acreditar que os gays ocidentais – diferente deles – eram todos mais masculinos (Boellstorff, 2015, p.170).

Isaías, que acompanhava essa e outras entrevistas, então me corrige: Eles não estavam falando de uma possível confusão que poderia acontecer com as performances sexuais na cama, mas, de forma mais ampla, como enquadrar na linguagem os parceiros que se tem na ocasião, a partir da ideia de “versatilidade sexual”:

Isaías: Não, é que é assim... [...] Ele diz como eu devo chamar aquela pessoa. Vamos supor que aquela pessoa não é uma pessoa ocasional. É uma pessoa que é um parceiro. Então o como chamar a pessoa, *como olhar pra pessoa?* [...] Essa coisa de fazer dois papéis, Francisco... Na verdade, nalgum momento se tu és o homem [e é passivo fora] tu me humilhas. Não sei se estás a perceber.
(Entrevista com Eduardo, Matola, 10/04/2018, grifo meu)

Antes de avançarmos para a questão da “humilhação” (no caso de um parceiro ativo trair com outro ativo, ou seja, que o parceiro ativo seja passivo em uma relação extra-conjugal, externa ao casal monogâmico), destrinchemos alguns pontos desse trecho da conversa. Assim como Deni, Isaías também diz “o ativo” – no masculino – e “a passiva” – no feminino, mesmo em se tratando de uma relação entre dois homens. Essa marcação de gênero não ocorrerá sempre no uso desses termos, mas claramente a flexão de gênero na língua para tratar dessas duas categorias tem íntima relação com os papéis masculino e feminino do ato sexual da penetração e das performances de gênero do dia-a-dia.

Um segundo aspecto que destaco é que a categoria “gay” na fala de Isaías é associada à passividade: “Sou gay, então devo [ser] passivo como sempre”. Como já observei diretamente em outro lugar do continente (Miguel, 2016), a categoria “gay”, em Moçambique, é muitas vezes associada à passividade sexual. Em Moçambique, ser “gay”, para as classes populares, tem a ver não só com ser afeminado, como com ser passivo no ato sexual. Como veremos mais adiante, assim, o ativo muitas das vezes não se considera nem é considerado “gay”, mas apenas “homem”, “HSH” ou “bissexual”. Trata-se de uma clara adaptação do modelo tradicional do binarismo de gênero. Por último, chama a atenção a curiosidade de Eduardo sobre como se deve chamar um parceiro que pode tanto penetrar quanto ser penetrado. Em outras palavras, a sua dificuldade ou indisposição de escapar do binarismo de gênero³⁴⁰.

³⁴⁰ Segundo Boellstorff (2005, p.158), “o binarismo masculino-feminino forma o princípio estrutural para a heterossexualidade em todo o mundo, e muitas homossexualidades femininas e masculinas em todo o mundo foram moldadas por este quadro dominante”.

Para demonstrar o quão rígido parece ser o modelo homossexual hierárquico entre as classes populares do sul de Moçambique, analiso agora a dimensão da “humilhação” ora referida. Segundo Isaías, se o parceiro, que é ativo (ou seja, é o “marido”, o “*núna*”, é o que penetra), trai seu cônjuge com outro ativo, ou seja, é penetrado pelo pivô da traição, isso causa ao sujeito traído, o passivo, uma enorme humilhação. Instigado por entender a dimensão da humilhação, acabo percebendo que os papéis de gênero, para alguns, são levados tão a sério que a dominação masculina é exigida mesmo pelos sujeitos gays:

Isaías: É uma humilhação que passa despercebida. Para quem não percebe, parece nada. Mas aquilo ali pra mim é uma humilhação.

Francisco: Como? Me explica.

Isaías: Porque eu posso saber que és meu parceiro. Tu és meu ativo. Mas depois eu ficar sabendo que foste passar naquela pessoa [que também é ativa]. Quem fica humilhado sou eu.

Francisco: Mas aí a humilhação tem a ver com a traição...?

Isaías: Fora a traição, essa coisa também humilha a mim. Porque isso me mata psicologicamente.

Francisco: Ah, é?

Isaías: Sim. “Opa, essa pessoa me faz isto [me penetra]. Aceitou ser feito isto [ser penetrado]”. Está a perceber onde está o problema? Essa pessoa que fez isto aceitou que outra pessoa também lhe fizesse isso.

(Entrevista com Eduardo, Matola, 10/04/2018)

E para não restar dúvidas que a traição não é em si a única ou a maior “humilhação”, Isaías deixa claro que o “homem” não pode trair sua própria masculinidade sendo passivo com outro, se foi o papel de “homem” que ele afirmou diante de uma relação conjugal:

- Mas e se for o contrário: se você é o homem e o passivo vai ser ativo com outro. É a mesma humilhação? Ou não?

- Aí é o de menos. [...] A traição é a mesma, mas aí tem menos peso. Onde há mais peso? É quando és meu ativo e depois vás ser passiva de outra pessoa. Aí há grande peso. Mas quando eu fui passiva de alguém, mas depois fui ativo de alguém aí a traição é mesma, mas o peso é reduzido. Mas quando... Ihh.. Naquele momento, humilhou-me psicologicamente. Porque quem fica sem valor é a tua passiva. Entendeu?

- Por quê? É um ato de submissão?

- Sim. Porque... O que estamos a dizer? Você é meu homem. Sendo meu homem, sirvo tudo de mulher pra ti. É pra cá, pra cá, aquelas coisas todas que acontecem no ato sexual. Já nalgum momento, você mesmo que é meu homem foi fazer aquela mesma coisa que eu faço pra ti, pra uma outra pessoa. Estás a ver onde que há choque? Isso já choca-me bastante. Isso martela-me psicologicamente.

(Entrevista com Eduardo, Matola, 10/04/2018)

O “homem” que recebe o serviço de uma “mulher” (ou do homem passivo, neste caso) não pode a “ela” (ou a ele) causar a humilhação de deixar de ser “homem” com outro “homem”. A violação da masculinidade de um “marido”, contida no ato de “levar” (ser penetrado), causa uma “humilhação” na “esposa”. Mas se a “mulher” (o passivo) violar a sua feminilidade e for ter com outro passivo, sendo ele mesmo o “homem” (aquele que penetra, o ativo) isso “é o de menos”. Ou seja, aqui percebemos como o modelo de dominação masculina é idealmente reproduzido nas relações homossexuais entre homens, em que cada um toma para si os papéis originalmente encontrados na estrutura de gênero tsonga (Loforte, 2000). Aqui também é claramente perceptível como o papel de mulher é compreendido como uma “entrega”, uma “dádiva”, uma “dedicação” ao seu homem. Quando o ativo se “entrega” a outro ativo causa a humilhação ao passivo, que primeiramente lhe serviu.

Nesse mesmo sentido, em relações poligâmicas de homens bissexuais, alguns deles relatam o medo de que suas esposas venham a pensar que o parceiro masculino que eles mantêm, paralelo ao casamento heterossexual, seja o ativo da relação. Este é o caso de Caetano, outro agente comunitário da LAMBDA, que hoje é sexualmente ativo tanto na relação com o parceiro quanto com a esposa. Quando lhe pergunto sobre se a esposa aceitaria continuar casada, caso ele lhe contasse sobre o amante masculino que ele tem, Caetano responde:

- [...] Porque, geralmente, ela [a esposa] não vai perceber o que que é que acontece entre nós [o amante e eu]. Não vai perceber o que acontece entre nós [...] Eu comecei a vida sexual como passivo, mas eu fui, eu fui descartando essa possibilidade de ser passivo e de ser versátil. Porque são coisas que não me fizeram bem, optei pelo lado, por ativo, onde eu me sinto bem. E, primeiro o que ela vai pensar é que eu, se estou lá, estou a “entregar a menina” – chamamos assim (risos).
- “Entregar a menina”?
- Sim. (risos) E perante a ela, como que eu vou estar a lhe encarar? Porque fora ver o meu parceiro, ele é muito mais forte em relação a mim.
- [...]
- Mais masculino, assim, você diz?
- Não, ele não é muito... Ele tem o corpo grande, mas, tipo, em termos de ver, pra quem percebe, consegue ver que ele tem muitos laços femininos [afeminado], né? [...] Tás a perceber? Mas a sociedade quando for a ver eu andar com ele, simplesmente eu sou passivo pra ele.
- Ah, entendi. Porque ele é maior...
- Ele é maior e eu sou mais pequeno (risos). Então, ela [vai] perceber “Epa...[...] Ele aqui é homem, quando vai pra lá é mulher”. Então isso não vai me deixar muito a vontade.
- Mas tu acha que para ela teria alguma diferença entre você “entregar a menina” ou você... ser ativo?
- Eu acredito que [para] toda mulher tem.

[...]

- Por quê? Qual a diferença?

- Ah, eu acredito que tenha, porque nós acreditamos que um homem, não sei, não sei se consegue perceber essas relações sociais que foram criadas entre um homem e uma mulher. A percepção que a pessoa tem sobre ser homem e ser mulher. É que ali nunca pode haver inversão dos papéis. É que a pessoa tem que assumir categoricamente as obrigações de ser um homem, eu posso dizer assim. Sei lá. A pessoa tem que ser assim, é a que faz isto, é que faz isto, é que faz isto. Imagine quando tu tens um parceiro, em que ele faz o inverso: em vez dele estar a assumir aquela... aquelas obrigações sociais que nós fomos construídas com elas, que essa pessoa então, ele não... ele sai com outro homem, ele ainda é penetrado, praticamente vira mulher pra aquele homem...

(Entrevista Caetano, Maputo, 11/06/2018)

Em uma seção futura, irei adentrar mais a fundo o mundo dos homens moçambicanos que se identificam como “bissexuais” e que mantém relações poligâmicas com ambos os sexos. O intuito será pensar não apenas que identidade de gênero eles constroem modernamente para si (atualizando ou reinventando formas históricas de vivência poligâmica não apenas heterossexuais), mas como eles administram suas relações concretamente – revelando ou não às suas esposas, os seus outros casos amorosos masculinos. Mas a inserção dentro do binarismo de gênero “tradicional” se revela não apenas no ato sexual, ou nas performances sexuais, mas no dia-a-dia dos clichês de gênero encontrados em Moçambique e reproduzidos pela comunidade LGBT. Caetano mesmo revela, como acabamos de ver, como um desses clichês tem a ver com o tipo físico dos sujeitos: supõe-se que entre um casal de homens, o mais forte, mais alto ou mais encorpado seja o ativo, enquanto o relativamente oposto seja o passivo. (Ainda que na relação concreta deles, o contrário seja verdadeiro).

Mas há ainda outros clichês de gênero, quais sejam, o tipo de trabalho de cada um dos parceiros que, a depender do sexo, desempenha. Basicamente, a ideal maior responsabilidade masculina no sustento do lar; o cuidado majoritariamente feminino com os filhos; e assim por diante³⁴¹. Isso fica bem claro na fala de Paula, quando ela elabora sobre o seu sonho de se casar com um homem:

- [...] “Tás aqui [dinheiro] pra qualquer coisa”. Epa, [?] Como se fosse meu marido, foi trabalhar, me deu... [...] Porque gostaria de estar no lugar de uma mulher, que tem marido, tem a mesada, então eu realmente, naquele momento, quando a pessoa me trata assim, fico muito feliz. [?] Posso casar até, meu sonho, gostaria de casar na igreja. O padre abençoar meu casamento. Eu na igreja. Eu saí mesmo, descendo as escadas da igreja. (gargalhadas) Entendeu, Francisco?

³⁴¹ No Relatório de Thevede Júnior (2014, p.22-3), há mais depoimentos de interlocutores gays e lésbicas que corroboram o que o autor chama de “transposição das normas heterossexuais”.

(Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

Assim, Paula demonstra como o estereótipo do homem provedor é, para ela, o ideal, ainda que confesse em outro momento que pelas circunstâncias mais concretas e complexas da vida, nem sempre realize essa fantasia – sendo ela, no final das contas, a provedora material do namorado³⁴². Também Arcanjo, um rapaz gay de 18 anos me conta como seu namorado – um homem de 36 anos, bissexual e que é casado com uma mulher – sustenta parte de seus gastos:

- [...] você cobra dele coisas que ele dá pra ela [a esposa]?
- Não tudo.
- Que tipo de coisas, assim, você acha que você merece?
- Eu sou uma pessoa mais vaidosa. Então o que eu cobro mais são bijuterias, perfume e tal. Alguns valores monetários para os meus afazeres pessoais...
- E ele sempre dá?
- Ele dá!
- Que bom, né? (risos) Mas por exemplo, se você vê ela com um vestido bonito, e tal, você vai lá e pede alguma coisa pra ele também?
- Não!
- Não! Só se você estiver precisando...?
- Sim! [...] Eu não tenho tido cobranças fora do normal.
- E ele espontaneamente, assim, te dá alguma coisa? [...] Sem você pedir nada...?
- Sim. Quando estiver de viagem... Muitas das vezes, ele tem enviado, sem [eu] pedir. Ele diz que pode haver necessidades cá e eu posso ter medo de me expressar, em informar a ele... Então ele envia.
- E o que que você sente quando ele envia presente, dinheiro... Você gosta?
- No começo, eu até sentia vergonha.
- Por quê?
- Vergonha. No sentido de um homem fazer cobranças ao outro. Mas agora, eu já me sinto à vontade. Eu sinto mesmo que não sou o único nesse sentido de ser homossexual. Não sou o único. Então mesmo as cobranças que eu faço, acredito que outros também fazem.

(Entrevista com Arcanjo, Matola, 03/05/2018)

Essa mesma noção pode ser encontrada não apenas entre homens gays moçambicanos, mas também entre mulheres trans. Em uma entrevista com uma transexual moçambicana que atualmente, além de suas apresentações como *drag*, trabalha na LAMBDA, a dimensão da reprodução do papel feminino na sua própria construção de mulher trans se torna explícita. Maria tinha 36 anos à época de nossa entrevista, é de uma província do norte do país, mulçumana³⁴³, e por ter vivido quase durante toda a vida em

³⁴² Algo já verificado tanto na célebre etnografia de Don Kullick (1998) sobre travestis soteropolitanas, quanto na etnografia sobre travestis moçambicanas (Mugabe, 2019)

³⁴³ Ela mesma me explica a sua vivência em ser trans e mulçumana: “Eu nunca frequentei mesquita por causa da minha identidade de gênero e se eu for... mesmo quando morre alguém na família, eu não vou

Maputo, fala não só português como também changana. Dando prosseguimento às noções de gênero encontradas em minhas interlocutoras “manas” ou “trans”, questiono Maria sobre uma entrevista que ela havia dado recentemente, ao vivo, em um canal de televisão local, em que ela revelava que talvez gostasse de apanhar do ex-marido sul-africano. Pego de surpresa pelo discurso que vai na contramão das políticas locais de equidade de gênero e de não violência à mulher, tentei entender melhor suas declarações:

- Então, eu queria conversar contigo um pouco sobre a entrevista que você deu lá no [Programa X]. Que você falou umas coisas que eu achei que podiam gerar alguma polêmica...

- Hummm...

- Enfim, se você não quiser falar também sobre isso, não tem problema. Mas eu queria perguntar: Você falou do seu caso lá na África do Sul, né? E aí teve uma hora que você disse que talvez você até gostasse de apanhar dele.

- (gargalhadas)

[...]

- Você disse que quando ele estava muito carinhoso, que você achava que ele estava a te trair, né? E aí eu fiquei pensando, [Maria], sendo muito franco, fiquei pensando: essa questão de apanhar, até que ponto isso não tem a ver com ser mulher em Moçambique? Você já parou pra pensar nisso?

- Yeah.

- Que isso é uma imagem do que é o ser mulher...

- Em Moçambique. E as pessoas talvez gostem. Quando não apanham, dizem “Nós não somos amadas”. E eu acho que é cultura não só moçambicana, é África! A África toda é assim. As mulheres até provocam... Algumas mulheres provocam os maridos pra apanhar. Quando apanham, “aquele homem com bom caráter, com...” yeah! Elas vão cutucando, vão cutucando, até ele levantar a mão. Quando ele levanta a mão, ela “Uau, ele tá com ciúmes, ele me ama, ele...” sei lá o quê. Yeah. Enquanto tem algumas que já quando levantas a mão, já pensam de outra forma, que é “Esse se levanta a mão, paro por aqui. Porque esse um dia vai me matar”. Yeah. E o apanhar que eu falo [d]ele lá, eu falei já agora neste momento. Porque eu quando dei aquela entrevista eu estava a passar por uma fase muito difícil da minha vida. Que eu acabava de me separar do meu parceiro, que eu fiquei com ele 14 anos. Então foi, foi... Foi um momento muito difícil pra mim. Então o que que acontecia? Eu disse “Talvez eu gostasse de apanhar”, porque eu já estava a me lembrar dele. Eu já estava com saudades. Que eu preferia até ficar com ele, porque era uma pessoa muito carinhosa quando fumava [maconha], porque ele fumava muito [?] Yeah. E quando fumava era carinhoso, mas quando não fumava, ele era mesmo...

- Brabo...

- Yeah. Então, às vezes ele chegava em casa, enquanto eu já fiz ali a passa pra lhe dar o fumo, aí ele dormia. Mas enquanto eu queria aquele carinho, queria... Eu sabia

porque geralmente as mulheres ficam de um lado, os homens ficam no outro. Depois os homens é que vão liberar. As mulheres não vão. Então, eu sempre fico “Onde é que vou?”, “Onde é que vou?”, então acabo não indo. Mesmo quando faleceu minha mãe. Minha mãe também era mulçumana. [?] Ao enterro no próprio dia. Eu fui depois [?] O que eu fiz? Fiquei em casa a preparar o chá paras as pessoas, caso voltassem. Yeah. Isso tudo era eu fugir, yeah, do ter que sentar-se na parte dos homens ou ter que se sentar na parte feminina... Mas nunca tive problemas com a minha família. Eu só queria evitar...” (Entrevista Maria, Maputo, 20/07/2018)

que esse só dá-me carinho quando ele está fumado. Yeah, então eu falei aquilo nessa vertente de talvez eu até gostasse de apanhar, porque eu já estava com saudades.

- Entendi.

- Não porque eu gosto de apanhar. Tanto mais que nenhum homem moçambicano já levantou a mão pra mim, porque eu sempre deixo bem claro “Faz tudo na tua vida, menos levantar a mão pra mim. Porque eu também sei levantar a mão”.

(Entrevista com Maria, Maputo, 20/07/2018)

Se a declaração de Maria tenta, ao fim, relativizar sua declaração anterior, ela não chega a negar a mesma. Para Maria, em Moçambique e em África, algumas mulheres gostam quando apanham e provocam seus parceiros até conseguirem. Sua lógica? Bater seria uma demonstração de ciúmes e, conseqüentemente, de interesse e afeto do homem por aquela mulher agredida³⁴⁴. Ainda que Maria contemporize que não são todas as mulheres que gostem de apanhar, porque algumas temem uma eventual escalada de violência que as levem à morte ou que, como ela, alegam ter revelado isso em um contexto de saudade do antigo amante-agressor, é possível perceber que para Maria mimetizar o gênero feminino inclui operar na lógica feminina de que do parceiro se espera a pancada como demonstração de amor e interesse. No acervo local dos signos femininos, este é um deles. Maria não gosta de apanhar, não aceita tal comportamento masculino dos homens moçambicanos, mas faz sentido para ela aderir, em algum nível, a um discurso que a faz, de alguma forma, compartilhar signos de feminilidade com outras mulheres, legitimando sua posição de gênero. Ela, como mulher trans, compartilharia com outras mulheres tal drama – inclusive o medo da solidão, da falta de sexo e de afeto, que muitas vezes pode fazer com que mulheres se submetam a esse tipo de violência.

³⁴⁴ A perspectiva da violência doméstica ou de gênero como “costume” pode ser amplamente verificada na sociedade moçambicana (Osório; Cruz e Silva, 2016). Porém, não pretendo aqui relativizar a violência contra as mulheres, mas demonstrar como hoje ela é um signo perverso do que é ser mulher em Moçambique.



Figura 40 - Na seção de cartas de leitores do Jornal Savana, de 27 de Abril de 2001, três leitoras mulheres e um homem concordam com o título "Quando mais me bates, mais gosto de ti". Não se trata de um caso isolado, em comunicação pessoal, a socióloga moçambicana Isabel Casimiro disse já ter ouvido deputadas da Assembleia Nacional de Moçambique defendendo o mesmo em plenário.

Mahmood (2005, 2006), ao analisar as mulheres mulçumanas do movimento pietista no Egito, que para se empoderarem como mulheres reafirmam virtudes mulçumanas – supostamente patriarcais – como a timidez, a modéstia e a paciência femininas, argumenta que “o feminismo acadêmico enfatizou a forma politicamente subversiva da agência, ignorando outras modalidades de agência, de quem significado e efeito não são capturados nos marcos da lógica da subversão”. Em outras palavras, Mahmood quis demonstrar como há formas de empoderamento feminino em regimes não liberais que em vez de reivindicarem a subversão das normas, pretendem a elas aderir, em claro contraposto à perspectiva de “agência” na teoria queer. No caso egípcio por ela trazido, grupos de mulheres mulçumanas buscavam solidificar seus estudos teológicos e sua fé, para que assim se tornassem mulheres mais virtuosas – também relativamente aos seus colegas de trabalho e maridos. Em Moçambique, dada a deslegitimação social da posição de mulher àquelas nascidas com o sexo masculino, a adesão de Maria ao signo da violência doméstica, entre tantos outros que existem no campo semântico das feminilidades locais, pretende-se como mecanismo de legitimação de sua condição de mulher perante sua sociedade transfóbica.

Mas a declaração de Maria se torna ainda mais complexa do ponto de vista das teorias antropológicas contemporâneas, porque em seu corpo conjuga-se tanto a agência subversiva de suas performances *drag* nas noites maputenses – a que Butler se referia – quanto a agência normativa apontada por Mahmood para as mulheres pietistas – em grande medida demarcando uma diferença crítica com a análise “liberal” de Butler. Diz Mahmood (2005, p.164):

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

Maria exprime perfeitamente não só a complexidade que está dada em todos nós, sujeitos que alternam contextualmente entre agências conformativas e contestatórias, mas nos próprios modelos antropológicos de agência. O que conecta essa experiência às das demais pessoas do sul de Moçambique é a adesão que meus interlocutores LGBT fazem a uma estrutura binária de gênero. Essa lógica de tradução, adesão e atualização à estrutura binária de gênero, hegemônica por excelência em Moçambique³⁴⁵, fica ainda mais clara na segunda pergunta que faço a respeito de uma outra declaração dela na mesma entrevista, dessa vez sobre como se conquista um homem. Suas declarações deixam explícitas que o modelo de mulher que a inspira é aquele legado por sua mãe, que não está imune à cultura de gênero binária em que habita e que, no servilismo feminino, encontra grandes semelhantes com o cenário egípcio ora exposto (Mahmood, 2005):

- Você falou que se conquista um homem pela panela e pelo estômago e não pelo sexo.
- [...] Desde que nasci, eu sempre estive ao lado da minha mãe. Ela cozinhava, eu estava ali vendo tudo. Ela me ensinava. E ela sempre falava... talvez ela sabia até que [tipo de] filho ela tinha. E ela sempre me dizia “Meu filho, homem conquista-se pela panela. Homem é pelo estômago. Homem... você tem que saber cozinhar”. Parece que ela estava a falar com uma mulher. [...] Parece que ela já sabia que esta aqui... Toda mãe sabe o filho que tem. Elas podem não aceitar pros outros, mas elas sabem que tipo de filho elas têm. Então era especial. Ela dizia “homem se prende na panela”. Às vezes falava com as minhas irmãs “Vocês devem cozinhar, vocês devem fazer isto, porque homem é com a panela...” [...] Eu peguei isso. Eu incorporei isso. E todos os homens, Francisco, vou te falar: Eu não sou boa de cama.
- (risos) Eu também não!
- Eu sou péssima! De cama, eu sou péssima. Eu não sou boa de cama.

³⁴⁵ Chipenembe demonstra como homens trans ou lésbicas ativas em Moçambique não só assumem muitas vezes a postura de trair continuamente suas namoradas para aderirem a um ideal de masculinidade, como algumas vezes agridem as próprias (Chipenembe, 2018, p.155-6)

- Mas dá os cursos!³⁴⁶

- Yeah, eu posso até ensinar. “Faz isso, faz isso, faz aquilo”. Mas eu pra fazer já é um pouco difícil. Porque eu sei como se faz, mas é difícil pra mim. Yeah. Pra eu fazer. Porque eu nunca fui de pegar, e pegar, e pegar. Eu sempre tive um parceiro e esse parceiro era muito, yeah... A cultura daqui, diz machagana, era muito... “É minha mulher, é minha mulher”. Yeah. Então eu nunca fui... É daqueles parceiros que se eu mudasse de posição, nesse dia, ele depois dizia “Quem te ensinou?” “Aprendeu aonde?” Então sempre fui quadrada. Yeah. Então eu não sou boa de cama. Como é que eu consigo os homens? Dando carinho, conversando, aquilo tudo que minha mãe ensinou. Conversa, escuta a ele. Você tem que ouvir! Dar atenção, cozinhar... Eu nunca deixei empregada cozinhar pro meu parceiro. Mesmo em casa, com meu pai agora, quando eu tenha um amigo que eu goste muito, [?] namorado, eu entro na cozinha. É aí que eles veem. Yeah. Que esta aqui tá com um parceiro, porque eu entro na cozinha, eu não deixo ninguém cozinhar. Porque eu quero mostrar. Yeah. Mas de cama? Não!

(Entrevista com Maria, Maputo, 20/07/2018)

Nessa segunda declaração, Maria deixa claro como o modelo de mulher, especialmente no sentido conjugal do termo, foi incorporado de sua vivência com a mãe, que lhe ensinou o valor do bom trato ao homem com quem se esteja ou que se queira conquistar. Um modelo aparentemente verdadeiro há pelo menos um século no sul de Moçambique (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.161). No caso de Maria, mulher moçambicana trans, como ela mesma se define, fica ainda mais evidente como os papéis de gênero (masculino e feminino) são levados a sério em Moçambique mesmo nas relações entre pessoas do mesmo sexo, que idealmente subverteriam a norma. O mesmo acontece com Paula, a “menina”, “mulher” e “gay” que já apresentei:

- Chega aqui, exerce teu papel. És homem. Eu sei que és homem aqui, dentro da minha casa. Eu sei que to preocupado meu marido tá à sete horas aqui. Já peguei fogão, vou fazer uma sopa. Vou fazer um guisado, um arroz. Ele chegou, to a dar água, banho. E não sei o quê. Estamos a ficar, estamos a jantar, eu sei que é homem. Não é eu estar atrapalhado com uma senhora que nem eu. Tem que ser senhora minha amiga, não tem que ser senhora do namorado. Não. Não. Eu, pra mim aqui, é homem. Eu estou preocupado, saio, vou à supermercado, epa, vem o guisado, o peixe, eu não sei o quê pra o meu homem...

(Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

Diferente de Maria ou de Paula, meus interlocutores Isaías e Eduardo, que vimos lá no início da seção, são “gays”. Portanto, embora sejam “passivas”, as aparências externas dos dois últimos refletem um conjunto de símbolos atribuídos aos homens, que acabam por predominar (suas roupas, seu falar, seu caminhar, as pessoas com quem

³⁴⁶ Maria dá cursos pagos de instrução para mulheres que a procuram sobre maneiras de “apimentar” o relacionamento. Além de práticas sexuais inovadoras, Maria ensina a essas mulheres como conquistar e manter um homem. Contou-nos certa vez que um homem lhe abordou na rua para agradecê-la pelas dicas que ela ensinara a sua esposa.

convivem, e assim por diante). Assim, ao mesmo tempo que aderem a uma estrutura tradicional de gênero, binária por excelência, naquilo que toca suas vidas sexuais e seus papéis de gênero dentro de uma relação, seu corpos masculinos (sexo), de certa maneira, subvertem a coincidência ideal, quando adotam práticas sexuais tidas como “femininas” (gênero)³⁴⁷. Maria e Jéssica, por outro lado, aderem de forma mais ampla aos símbolos femininos, assim culturalmente dispostos. Pois, além de aderir ao discurso de que gostar de apanhar faz parte do universo feminino e do discurso de que um homem se conquista pela boca/estômago, transformam seus corpos de maneira que elas se reconheçam e sejam socialmente reconhecidas como mulheres – com blusas femininas, calças apertadas, sapatos de salto alto, cabelo comprido e trançado, os brincos em ambas as orelhas, a boca e as unhas pintadas e assim por diante. Assim, ao mesmo tempo que subvertem as regras locais de gênero, de alguma forma também as (re)afirmam, em performances de gênero singulares, criativas e contextuais.

O homoerotismo sem a identidade homossexual

- [...] É isso aí mesmo. Todo homem é gay. Até que se prove ao contrário. Porque muitos aqui, de tanto, começam a falar merda. Mas quando te encontra naquela hora da escuridão, “anda cá, tu”, “Anda cá, tu”, sei lá o quê. [...] É o que acontece com esses todos vizinhos aqui.

(Entrevista com Pablo e Pedro, Maputo, 07/05/2018)

Quando iniciava meus estudos sobre “homossexualidade” em África há alguns anos, deparei-me com a já citada obra pioneira de Murray e Roscoe “*Boy-wives and female husbands: Studies in African Homosexualities*” (1998), em cuja discussão sobre práticas e identidades sexuais alertou-me pela primeira vez para a ideia, hoje um tanto quanto banal, de que em África não haveria a necessidade de supressão da heterossexualidade para que as práticas homoeróticas e afetivas pudessem existir³⁴⁸. Em minha pesquisa sobre homossexualidade em Cabo Verde, também lá investiguei o que

³⁴⁷ A divisão marcada entre “sexo” e “gênero”, como, respectivamente, algo dado na natureza e algo construído socialmente, é totalmente gramatical entre meus interlocutores, que não fazem a leitura proposta pela teoria queer de que o sexo já seria gênero pois depende da linguagem para ser reconhecido e assim significado. Razão pela qual eu assumo esta equação nestes termos.

³⁴⁸ Em um *review* publicado recentemente no *Canadian Journal of African Studies*, em ocasião da comemoração de vinte anos da publicação deste livro, escrevi que “Dizer isso hoje pode ser banal, mesmo no caso do próprio Ocidente, mas na época – um tempo marcado pela necessidade de afirmar identidades sexuais ‘alternativas’ para assim obter direitos para essas populações, e por nossa ignorância ocidental sistemática de práticas, identidades e de afetos semelhantes no continente africano – foi, pelo menos para mim, uma revelação” (Epprecht et al, 2019, p.8)

chamei de “não-gays” (Miguel, 2016), ou seja, aqueles homens que ainda que tivessem práticas homoeróticas negavam serem eles “gays” e reafirmavam uma identidade “heterossexual”, de “homem”. Entre outras razões, por não aderirem a todo um conjunto de símbolos que naquele país eram tidos como femininos ou “gays”, mas principalmente por não serem sexualmente passivos, em outras palavras, por não serem penetrados no ato sexual. Em Moçambique, também achei relevante entender esses homens que ainda que tenham experiências homoeróticas não aderem a uma identidade gay ou bissexual, afirmando-se sempre apenas como “homens”, em grande medida, pelas mesmas características que encontrei naquele arquipélago africano (Miguel, 2016).

Apesar de ter entrevistado alguns desses rapazes, trarei de forma mais consistente aqui apenas um deles, que era o mais eloquente e que resume bem o que encontrei nas entrevistas com os demais. Assim, apresento Valter: “homem”, nascido na Província de Maputo e falante de changana. Valter tem 27 anos, reside na cidade da Matola, largou a faculdade e hoje trabalha em uma loja de material de construção. Ele está namorando há poucos meses uma garota. Conheci Valter através de Caetano, que é vizinho de Valter e que sabia das suas experiências homoeróticas. Nos encontramos Valter e eu em um bar, perto da minha casa no dia 14 de agosto de 2018. Em dado momento de nossa conversa perguntei se nessas experiências com homens ele havia sido sexualmente ativo:

- E dessas duas vezes que você se envolveu, você foi ativo?
 - Sim. Yeah. Sou ativo.
 - Nem pensar em [ser passivo]...?
 - Nem pensar.
 - (risos)
 - Nem pensar. Ai, não.
 - Por quê?
 - Hey, não. Não posso conseguir³⁴⁹.
 - Acha que não consegue?
 - Não, não. Não. Não consigo não. Não estou-me a ver a fazer isso. Não me encontro.
 - Mas tem um monte de gente que consegue... (risos)
 - (risos) Esses que conseguem é porque eles têm essa vontade. Eu, nunca me deu essa vontade não... Não me vejo a fazer isso.
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Revelado seu desejo apenas de penetrar – e, portanto, jamais ser penetrado, o que iria de encontro a essa identidade que anteriormente me referia – em outro momento, quis saber como ele se definiria dentre os termos do atual campo semântico da sexualidade,

³⁴⁹ Quando Valter diz “não posso conseguir”, trata-se de um vício de linguagem que aparecerá outras vezes na conversa. Assim, ele não está dando a entender que está se reprimindo ou evitando sentir prazer nisso, mas está querendo afirmar que ele simplesmente não consegue, que naturalmente não é de sua vontade.

mais ou menos global, que não apenas eu opero, mas que também são disponibilizados pelo movimento LGBT moçambicano:

- E, cara, se eu te perguntar assim: “Como é que você se identifica sexualmente?” O que que você é?
 - Eh, eu sou homem. (risos)
 - Hétero?
 - Yeah. Eu sou hétero, sou ativo.
 - Sem dúvida?
 - Sem dúvida. Sem dúvida.
 - E o que que é ser hétero?
 - Ser hétero? Ser um homem que por... talvez acho que é ser um homem que curte muito mulheres, acho eu.
 - Um homem que curte mulher é hétero? Só curte mulher...?
 - Não sei bem a definição, deve ser isso por aí.
 - Aham. Porque, por exemplo, pro pessoal da LAMBDA, pro movimento LGBT, talvez você seria bissexual. O que que você acha disso? Você acha que você é?
 - Não.
 - Não? Por que não?
 - Bissexual não.
 - Por que, o que que é bissexual?
 - Bissexual é aquele que sente desejo por ambas as partes. Não é isso?
 - Isso.
 - Sim. E, tipo, acordei e yeah, “Hey, hoje eu tenho que estar com o José”. “Havia de estar com Maria” Tás a ver? “Tenho essa vontade de estar com o José”. Enquanto comigo isso aí não acontece. Comigo é só a Maria. Com o José só aconteceu...
 - Só quando alguém te captura bêbado em algum lugar... (risos)
 - Yeah, yeah. Tem que me encontrar enquanto estou... Não sei se é por causa de coragem ou... Está no meu [?]
 - Uhum. Mas quando acontece, assim, você fica com tesão...?
 - Sim, fico.
 - [O pênis] Fica duro...?
 - Sim...
 - Você goza?
 - Sim. Fico com tesão, gozo. Tudo.
 - E depois que goza, o que que sente? Tipo, assim, fica arrependido? Ou não?
 - Não.
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Nesse trecho da conversa, começamos a perceber que ainda que termos como “heterossexualidade” e “bissexualidade” (entre outros) não tenham significados consensuais ou sejam completamente apreendidos por todos em Moçambique, nem mesmo entre os mais jovens – e principalmente por aqueles que estão mais externos a uma cultura LGBT – Valter tem consciência de que o seu desejo não é simétrico para com homens e mulheres. Enquanto ele fantasiaria relações com as mulheres, o mesmo não aconteceria em relação aos homens, para os quais seu desejo não é instintivamente direcionado. Uma vez que haja uma ocasião propícia para extrair prazer com homens, o

prazer há de ser conseguido. Algo semelhante acontece com outro “homem” ou “HSH” que conheci. Seu nome é Rubens, ele tem 32 anos, já trabalhou como monitor na LAMBDA e é natural de Maputo. Rubens também se percebe como “hétero”. Não por ter uma sexualidade estritamente direcionada às pessoas do sexo oposto ao seu, mas porque não concebe a possibilidade – dadas as pressões sociais – de conjugalização com pessoas do mesmo sexo. Quando pergunto se para os homens ele nutriria “carinho” ou “saudade”, ele responde que os encara como “amigos”. Assim, percebemos como as categorias sexuais têm percepções e aplicações diversas e nem sempre coincidentes na vida de meus interlocutores, alguns deles ativistas do movimento LGBT local.

Mas voltemos a Valter e vejamos com mais detalhes, em um momento anterior daquela mesma conversa, quando pude entender como havia sido sua iniciação sexual com os homens e, mais do que isso, como tais relações eram entendidas por ele:

- [...] A primeira vez aqui foi dois anos atrás. [...] Yeah. Dois anos atrás.
 - E como é que aconteceu isso, assim?
 - Uma bebedeira. Tudo aconteceu na bebedeira. No princípio tem um amigo que é... que é gay. Ele sempre me falava, né, sobre o assunto gay, né? “Tenta lá entrar” Eu disse “Ah, eu não sou assim [?]” Sempre persistia, mas... Chegou um dia, estávamos numa curtidão, bebemos e tal, enfim acabamos todos na mesma cama. [...] No princípio era eu e ele só. No princípio era eu e ele. Só me envolvi mais duas vezes só.
 - E foi bom?
 - Ahhh... Não posso dizer que foi ruim, né? Yeah. Não posso dizer que foi ruim.
 - Mas, assim, quando você era mais moleque, assim, mais novo, você já tinha pensado nessa possibilidade? Você já tinha tido vontade?
 - Não, não. Não, não.
 - [...]
 - Nunca teve a curiosidade...?
 - Não. Quando eu era criança nunca tive essa curiosidade.
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Logo no início da nossa conversa Valter demonstra de maneira bastante tranquila e serena que, para ele, diferente de dezenas de outros jovens gays ou trans moçambicanos que conheci, o desejo homoerótico nunca fora uma questão que lhe trouxesse qualquer ansiedade, preocupação, angústia ou medo. Ele gostava das mulheres e isso sempre fora o normal para um jovem rapaz. Valter não parece ser alguém “enrustido”, “recalcado”, ou qualquer outro nome que se dá lá e aqui às pessoas que identificam um desejo homoerótico em si, mas que por qualquer razão, suprime-o. Nossa conversa continua, e eu busco entender se para ele existe alguma diferença entre fazer sexo com uma garota

ou com um rapaz. Nesse sentido, pergunto-lhe sobre como fora essa primeira (e recente) experiência dele com um rapaz:

- O que me fez, né? [?] Maior parte dos homens, é, gosta de sentir... não sei se posso falar... [...] A maior parte dos homens gosta de sentir o cuzinho. Tás a ver? [...] Yeah. Dá aquela vontade “Oh, deixa lá provar já que dizem que é [bom]” Provei, vi que é... Não há lá tanta diferença com... [...] o da mulher.
 - Aham. Mas o quê da mulher? A vagina ou...?
 - O outro [?]
 - Ah, ok. Então [o cu] do homem não tem diferença com o [cu] da mulher?
 - Ah, não. Não tem.
 - E tu já tinha feito isso [sexo anal] com mulher?
 - Sim, sim.
 - Uai, então por que que foi com o cara então? Você achava que era diferente?
 - Não... Aquilo... Praticamente, ele que insistiu. Yeah. Yeah, ele que insistiu. [?] De repente, ele ali, toca. [?] Já estávamos no quarto, de repente estou a ver ele já estava com o meu caralho na boca dele. As coisas aconteceram...
 - Entendi. E essa parte foi boa?
 - Broche sempre é bom.
 - (risos) Quem sabe fazer, né?
 - (risos) Yeah. Broche é muito bom pra quem saber fazer...
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Nesse momento Valter alega que menos do que a curiosidade de experienciar a penetração anal – algo que ele já havia feito com mulheres – o que o levou a fazer sexo com um rapaz foi a ocasião, marcada pela insistência do amigo gay, aliada ao seu estado etílico (que o tornaria mais corajoso, como veremos) e uma vontade de fazer sexo. Além da penetração anal que perpetrou, Valter revelaria que receberia sexo oral do amigo. E que, independente do gênero de quem o faz, concorda comigo que é a habilidade de fazer que lhe proporcionaria ou não prazer. Diferente de um depoimento que obtive de um “não-gay” em Cabo Verde (Miguel, 2016, p.206), para Valter não havia diferença entre o orifício anal masculino e o feminino.

Interessado pela vida sexual desses rapazes, padrões e especificidades conjunturais, mas principalmente por entender as interpretações que eles faziam dela, questionei-lhe como havia sido a segunda e última vez em que ele tinha feito sexo com um parceiro do mesmo sexo.

- Tava bêbado de novo?
- Estávamos bêbados sim. Todos. Éramos três.
- Aham. E aí você “Ah, já foi bom uma vez vamos tentar de novo aqui...”?
- É aquilo... Já aconteceu uma vez. Deixa lá acontecer da segunda.
- Mas então é bom, no final das contas. Não é ruim, né?
- Epa, ruim não é. Posso dizer ruim não é. Mas... pra mim, me encontrar lúcido fica meio estranho. Tás a ver?

- Não. Me explica. (risos)
- (risos) Me encontrando lúcido, né, não sei se... fica meio estranho. Talvez por falta de coragem. Tás a ver? Yeah.
- Sua [falta de coragem]?
- Hum. Coragem minha. Pra outra parte... não há [medo]... [...] Não há estresse [da outra parte]. *Se a outra parte que precisa...* tem outra parte que pressiona mais. Faz de tudo pra que o meu medo, o meu receio desapareça.
- Aham. Mas agora que fez uma vez, você ainda tem algum receio? Tipo assim, ainda fica tenso com isso?
- Yeah. Um pouco.
- Um pouco. Por quê? O que que passa na sua cabeça? Você tem medo de alguma coisa? Qual é a tensão?
- Medo, medo, medo não tenho. É receio. Tipo... Eu não faço parte desse mundo³⁵⁰. Tás a ver? [...] Tipo “Ah, eu não faço parte desse mundo”. Por quê? Eu nunca senti vontade de me envolver com uma pessoa do meu sexo. Tás a ver? Aquilo [como] acontece quando estou com vontade de transar com uma mulher. Acordo tipo “Yeah, hoje quem me dera se eu apanhasse...” Tás a ver? Nunca tive essa vontade de “Yeah, quem me dera hoje apanhar um [homem] para acontecer essas coisas”
- Isso não pensa?
- Nunca aconteceu. Nunca aconteceu. Nunca me encontrei a pensar nisso. Yeah
(Entrevista com Valter, 14/08/2018, grifo meu)

Ao relatar a segunda vez em que teve relação sexual com um parceiro do sexo masculino – ou melhor parceiros, no plural – Valter volta a reafirmar que o estado etílico em que se encontrava havia sido um facilitador para que o ato se consumasse. A razão disso, ele mesmo explica: estar bêbado lhe dá a coragem necessária que ele não teria ao estar lúcido³⁵¹. Dessa vez, porém, fica claro que a motivação para o sexo é entendida como sempre primordialmente do outro, daquele que “precisa”. Nesse sentido, Valter não precisaria do parceiro gay, mas estaria em uma posição de ceder ao ato. Algo que, certamente, o desabona da identidade gay e cria uma assimetria com seu parceiro momentâneo³⁵². Pois Valter afirma que seu desejo primordial nunca é fantasiado com um outro homem. Suas fantasias sexuais espontâneas, segundo ele, não passam pelo desejo

³⁵⁰ Tanto na fala anterior do amigo gay que lhe diz “entra lá” quanto nesta a respeito “desse mundo [gay]” é possível perceber certa conexão da homossexualidade como um mundo aparte do *normal*. Como mostra Boellstorff (2005) para o caso indonésio, também em Moçambique eram comuns as ideias de um *mundo gay* em contraposição a um *mundo normal*, do qual os sujeitos entram e saem contextualmente, revelando “geografias do desejo”.

³⁵¹ Alguns desses homens apontavam que, na primeira vez que se relacionaram sexualmente com outros homens, também estavam *grossos*, ou seja, bêbados. Esse é o caso de Rubens, de 36 anos, que morava com o filho e mãe do filho, mas que se relacionava frequentemente com “gays”: “Chamaram-me, com um copo e tal. Então, chamaram-me, tá, um papo, um papo, engrenei, né? (risos) Uma cerveja, ahhh... Papo, não papo. Assim, acabei entrando na linhagem.” (Entrevista com Rubens, Maputo, 12/04/2018).

³⁵² É também a partir dessa ideia de uma hierarquia do “querer”, que Paula explica o porquê ser ela, por vezes, quem sustenta o namoro, ao contrário do ideal dos papéis de gênero locais: “Mas há pessoas também que não têm condições e... seja da minha livre vontade. Eu também ajudo a ele. Porque é meu namorado, *eu é que quero*. Entendeu, Francisco? *Eu que quero*.” (Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018, grifos meus)

de ter relações sexuais com um homem, mas sempre com uma mulher. Nas duas vezes em que teriam acontecido as relações homoeróticas um conjunto de fatores precisou coincidir, e nenhum deles era um desejo inicial e espontâneo de estar com outros homens. Pelo menos assim ele me afirmava.

Ainda interessado pelas expressões de seus desejos sexuais, mas também em descobrir seus afetos, perguntei-lhe sobre a possibilidade de ele namorar um outro homem:

- Então você acha que não... que nunca se apaixonaria por um cara?
 - Por um cara? Ah, não...
 - Por quê? Qual é a diferença entre homem e mulher?
 - A diferença? É muita! A diferença é muita. [...] Talvez por causa do hábito que eu tenho com as meninas, em relação com as mulheres, né? Mas eu me sinto mais à vontade com as mulheres. Eu aprecio mais as mulheres. Tás a ver? É muito mais por aí...
 - Quando você vê o corpo de uma mulher, você acha muito mais bonito?
 - Vejo uma bundinha ali, um peitinho ali, epa.
 - É isso que tu gosta...? (risos)
 - Yeah. Gosto de ver. Gosto de ver e tocar.
 - Entendi. E, [Valter], você falou que só teve essas duas experiências. Mas você não nega que pode ter outras. Pode acontecer...?
 - Yeah. Quem sabe, né? Pode acontecer.
 - Mas você acha que namorar um cara não...?
 - É que já tive oportunidade de alguém [um homem] querer me namorar e eu dizer “Hey, não”. Não posso conseguir. Não posso conseguir.
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Aqui, Valter revela uma indisposição para uma vida homoafetiva semelhante a que encontrei entre meus interlocutores não-gays cabo-verdianos, que também afirmavam a impossibilidade de terem relações afetivas, namoros ou casamento com outros homens (e até a não gramaticalidade da minha pergunta) (Miguel, 2016). E como alguns dos “não-gays” cabo-verdianos, Valter também se recusava, no ato sexual com homens, a certos tipos de contato e demonstrações de afeto. Vejamos quais sejam:

- [...] quando aconteceu essas duas vezes, transando com os caras, assim, o que que rola, assim? É só sexo anal?
- É sexo [?]
- Mas eles fazem broche também...?
- Sim, fazem broche. Depois sexo.
- [...]
- Você nunca fez [sexo oral nos parceiros homens]?
- Não.
- Nem tem vontade?
- Nem tenho vontade de fazer.
- Tá, uma outra pergunta: rola beijo?

- Tenho muito receio em beijar.
 - Por quê?
 - (risos) Ah, por ser homem.
 - Não gosta da barba? (risos)
 - (risos) Acho que por isso, por ser homem. Só muito receio beijar. Das vezes que aconteceu, não rolou beijo. Não.
 - Você acha que beijar é só mulher...?
 - Yeah. Acho eu.
 - Mas por quê? É muito íntimo? Por quê?
 - Ih, é imaginação. Tá a ver? Imaginar uma coisa... a viagem e tal. Não me vejo. Tás a ver?
 - Nem se fosse um cara bem afeminado, sem barba, bem... Nem uma travesti?
 - Não me sinto bem. Não me sinto bem.
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Certos tipos de contatos sexuais, mais comuns nas relações desses homens com as mulheres, são quase sempre tidos como restritos para eles quando se relacionam sexualmente com outros homens. Zacarias é um jovem sujeito gay, passivo, bastante afeminado, que reclama sobre essa postura nos homens com quem se relaciona:

- [...] Já aconteceu várias vezes comigo. A pessoa, tipo, quer estar contigo, mas não quer te[me] tocar. O problema das pessoas é mudarem de mentalidade. Se a pessoa que quer estar com um gay, é ter a noção de que está com um gay, mas que ao mesmo tempo não há lá muita diferença com nenhuma mulher. Porque muitos vão pra lá, dizem “Porque eu não gosto de beijar, porque você é homem”. Então por que que quer comer o homem se sabe que não pode beijar um homem? Qual a diferença das duas coisas?
- (Entrevista com Zacarias, Maputo, 12/04/2018)

Para os “não-gays”, o beijo na boca, a felação dos parceiros, e a entrega do próprio ânus para o prazer penetrativo do parceiro costumam ser interditados não só em Moçambique, como em outros lugares (Boellstorff, 2005; Miguel, 2016). Segundo Valter, sua “imaginação” não contempla esse tipo de prática, ele não fantasia a priori beijar a boca de um homem, ou praticar-lhe sexo oral e muito menos ser passivo para um parceiro³⁵³. No entanto, quando lhe pergunto se não havia pelo menos um desejo por homens que fossem afeminados ou pelas travestis, ele revela já ter beijado uma, porque não havia a reconhecido como tal. Da conversa, é possível extrair uma interessante teoria nativa sobre o desejo se consumir na coincidência entre a “imaginação”, a “fantasia”, os sentidos e o prazer corporal.

- Por acaso, já beijei uma travesti sem saber que era travesti.
- [...]

³⁵³ Há, porém, exceções. Meu interlocutor Rubens, um “HSH” que já apresentamos, parecia ter menos pudor e até gostar, no ato sexual, de não apenas tocar o membro dos seus parceiros, como beijá-los (Entrevista com Rubens, Maputo, 12/04/2018).

- Como é que foi isso?
 - Isso aí foi numa festa na Maxaquene. Yeah.
 - Era bonita ela?
 - Era muito bonita. Veio... Era muito bonita sim.
 - Veio te dando mole...?
 - Yeah. Dançamos juntos. Aí eu lhe convidei pra sairmos ali do barulho, lá saímos do barulho. Subimos, chegando lá, lancei o meu charme pra ela, essas coisas todas, começaram a rolar os beijos. Eu não sei o que aconteceu... Ah! Meto a mão, no sentido de querer sentir a menina, como é que ela... Porque nos beijos já estavam a aquecer mesmo. Então, quando faço isso para pegar o... [...] To a pegar o pênis. Ih...
 - Tomou um susto...?
 - Tomei um susto. Tomei um susto.
 - Mas e aí? Como é que você reagiu?
 - Eu só lhe perguntei “Por que você não me disse?” (risos)
 - [...]
 - E ela?
 - “Yeah, se eu tivesse lhe dito, você nem iria me beijar”. Eu disse “Porra, melhor é cada um estar no seu lugar. Ficar no seu lugar, porque [?]”. Assim ficamos.
 - Uhum. Mas não teve nem vontade de bater nela?
 - Não. Não.
 - [...]
 - Eu tenho umas amigas travestis que às vezes apanham por causa disso. Quando o cara descobre, fica puto...
 - Ah, eu não. Eu só apenas lhe disse “Por que você não me disse?” Depois me disse: “Se eu tivesse lhe dito, tu não ias... nem terias me tirado da festa para fora”.
 - E é verdade, né?
 - Eu disse “Oh, sim, tens toda a razão”. Acabei lhe deixando. Fui à festa, fiquei... [?] depois fui à minha vida.
 - E o beijo foi bom?
 - Não, o beijo de fato foi... [...] (risos) Foi bom porque eu não sabia. Quer dizer, ali não havia preconceito.... Preconceito, como é que eu posso dizer de outra maneira? Não houve aquilo de eu estar a pensar, a imaginação, tá a pensar que “Ah, estou a me envolver com... estou a beijar um homem na verdade”. Tás a ver? “Yeah, é uma menina” [...] Como todas as outras. Tás a ver? É aí onde depois vi que os lábios do homem com... os lábios do homem e os lábios da mulher são iguais. Tás a ver? São iguais. [?] Que a pessoa saiba beijar.
 - Então você acha que é a imaginação que acaba limitando a gente pra fazer as coisas?
 - Acho que sim. Acho que é isso. Você imagina esse encontro. Yeah. Você acaba ficando à vontade. Se você não imagina esse encontro, você não fica à vontade. Acho isso.
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Dessa longa história, preciso destacar alguns pontos. O primeiro é sobre a capacidade das travestis moçambicanas, umas mais outras menos, em não chamarem a atenção dos transeuntes para o fato de elas serem pessoas “trans”, passando nas ruas como quaisquer outras mulheres. Em campo, eu conheci apenas uma que tivesse implantado silicone e outra que tomasse hormônios femininos. Todas as outras articulam signos de feminilidade, como a voz, os trejeitos delicados, as perucas de cabelos compridos, o

vestuário de mulher etc³⁵⁴. Tal “passabilidade” é, neste caso, agravada pela ocasião de uma festa, com pouca luz, som alto, percepção masculina inibida pela bebida etc. O segundo ponto é que a surpresa de Valter em relação à genitália da travesti, segundo ele, não resultou em uma situação de agressão verbal ou física com aquela pessoa. Algo que já ouvi acontecer pelo menos uma vez com uma travesti moçambicana que conheci. O terceiro ponto é sobre a percepção de Valter de que os lábios masculinos e femininos não apresentam distinções perceptíveis entre si, logo ele não pode identificar que não se tratava de uma mulher – tal como ele diz gostar – e logo ambos são potencialmente bons. O quarto ponto é sobre como, para ele, a sexualidade é pensada em termos de corresponder às expectativas da “imaginação”. Portanto, mesmo quando o ato físico é narrado como concretamente prazeroso, a quebra da expectativa da imaginação – neste caso ao perceber que a mulher tinha um pênis – a fantasia se esvanece e o ato perde o caráter prazeroso que até então possuía. O quinto e último ponto, claro, é sobre a violência simbólica perpetrada contra as travestis que são impedidas, nestes casos, de exercer não apenas o prazer, mas também um potencial afeto ou uma posterior conjugalização daquela relação, dado que o machismo estrutural interdita ou dificulta que relações como essas sejam não só socialmente aceitas, mas também psicologicamente aceitas pelos indivíduos, como aconteceu com Valter. Isso não quer dizer, contudo, que as travestis moçambicanas não tenham muitos clientes – no caso de serem trabalhadoras do sexo, o que ocorre com a maioria – e namorados (Mugabe, 2019)

Outra questão que sempre esteve em meu horizonte era a relação desses homens com o seu meio. Em outras palavras, como esses homens que não são “gays”, mas que se relacionam com pessoas do mesmo sexo, vivem essas experiências diante de familiares, amigos, colegas, e, no geral, com a sociedade envolvente. Eu gostaria de compreender se tais práticas eram escondidas ou reveladas sem tabus e, assim sendo, para quem se poderia ou não falar sobre elas. Assim, perguntei tais questões a Valter, que me revelou nunca ter contado essa história para nenhum de seus amigos:

- Talvez por falta de coragem. Falta de coragem. Ou muito mais... Meus amigos não devem saber que eu já fiz isto uma vez. Tás a ver?
- E tu acha [que os seus amigos já fizeram]?
- Eles criticam.
- [...]
- Mas você, quando está com eles, não critica isso?

³⁵⁴ Para acessar de forma mais profunda o mundo das trans e travestis de Maputo ver Mugabe (2019).

- Eu não. Eu não critico. Eu sempre digo “cada um é cada um”. Yeah. Se a pessoa é assim, quem sou eu pra lhe mudar? Tás a ver?
 - Então você acha que seus amigos nunca fizeram, mas como é que você acha que eles reagiriam se você contasse? Iam ficar te sacaneando?
 - Iam ficar me sacaneando sim. Iam ficar me sacaneando sim.
 - E teus irmãos também?
 - Ah, meus irmãos não [?]
 - Mas como é que você acha que eles reagiram se eles soubessem?
 - Ih, yeah, seria uma notícia muito má. [...] Ninguém espera.
 - [...] E, bom, eu imagino que seus amigos são amigos da vizinhança, do trabalho, da onde?
 - Da vizinhança.
 - Da vizinhança. E no trabalho também ninguém sabe...? Você nunca conversou sobre isso, esse assunto nunca...?
 - Nunca conversei com eles sobre esse assunto.
 - Aham. Você tem vontade de contar para alguém isso? Fora estar contando pra mim... (risos) [...] Não é uma coisa que você, tipo, tem vontade de desabafar assim?
 - Não. Nunca tive essa vontade.
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Para Valter, diferente de outros rapazes nas mesmas condições que ele que conheci tanto em Cabo Verde quanto em Moçambique, suas relações homoeróticas eram um segredo guardado entre aqueles diretamente envolvidos nas duas ocasiões e, agora, com o etnógrafo. Mas ele não apresenta a ansiedade, típica de muitos sujeitos gays que conheci tanto em Cabo Verde quanto em Moçambique – e que eu mesmo tive em minha “trajetória gay” – de estar guardando um segredo e da necessidade que surge em algum momento de querer desabafá-lo, no que já foi chamado de uma “epistemologia do armário” (Sedgwick, 1990). Valter, claramente, neste ponto, era diferente de nós. Mas como nós, em algum momento de nossas biografias, a razão de não revelar, segundo Valter, tem a ver com a opressão que sofreria, decorrente do “preconceito” que ele mesmo enxerga em sua sociedade:

- A maior parte... A maior parte não gosta. A maior parte não apoia. Yeah. Poucos é que apoiam. Até outros sei que apoiam porque acabam aceitando, porque o filho é assim mesmo. Não tem como negar. Eles acabam dizendo “Epa, vamos fazer o que? Ele é assim mesmo. Seja o que Deus quiser. Nós vamos só aceitar e seguir”.
 - Não tem muita alternativa, né?
 - Yeah. Mas aqui há muito preconceito quanto a isso. [...] Muito preconceito... [...]
 - E você acha que você tem preconceito em relação a isso?
 - Eu, preconceito não, não tenho.
 - Mas tem uma imaginação aí que limita...
 - Yeah, tenho uma imaginação. Eu não... É assim, eu não condeno o que são. Eu não condeno. Só que eu, como eu não me encontro, eu vejo que não sou, não me encontro, tás a ver, yeah, não me encontro lá. Não me vejo lá.
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Se Valter não se encontra ou não se vê neste outro *mundo*, nesta epistemologia do armário, por lá disse já ter ido e confirmou poder eventualmente voltar. Esse ir e voltar ao *mundo gay* é o percurso de muitos homens “não gays”, interessados em trocas outras que nem sempre o prazer sexual. Nesse sentido, uma questão recorrente no contexto moçambicano e na literatura geral sobre o tema das relações homossexuais no continente africano é o “sexo transacional”, ou seja, o sexo mediante trocas materiais, mas que não necessariamente pode ser enquadrado enquanto prostituição. O termo é também usado na literatura médica e epidemiológica para classificar certos tipos de relações sexuais, mas que já fora absorvido também pelo movimento LGBT moçambicano, particularmente em algumas falas de ativistas da LAMBDA. Ao querer investigar o assunto no campo moçambicano, perguntei a Valter se ele já havia recebido alguma oferta nesse sentido. Ao responder, acabo descobrindo não só uma situação em que ele foi assediado para tal, mas tomando a ideia de que, apesar da dita “tolerância”, o machismo é uma característica importante da sociedade moçambicana.

- [...] alguma vez alguém te propôs fazer isso em troca de dinheiro e tal?

- Já sim.

[...]

- E algumas dessas duas vezes rolou isso?

- Não. Nas duas vezes não rolou troca de dinheiro não. Da terceira, que eu neguei, rolou [a proposta de] troca de dinheiro. Porque a pessoa praticamente me prometeu um montão de coisas. Disse que tinha que namorar com ele, ele vai me dar... Porque eu não concluí toda a faculdade, né? Ele ia pagar toda a minha faculdade. Ia pagar minha faculdade. E eu ia deixar de ser pedestre. Ele ia me dar carro, essas coisas todas. Eu disse “Ah, não!” Eu não posso conseguir me envolver com homem por dinheiro. Não.

- Ah, então esse cara aí é meio *cota* [velho] já, né?

- Não, não. Não é cota.

- É novinho?

- Tem por aí... Tinha por aí uns 34 [anos], acho eu.

- Mas, po, já tem esse dinheiro todo? É rico então (risos)

- Tinha dinheiro sim. Tinha dinheiro sim. Até eu conversava com ele no facebook sem saber que ele era assim. Só que acabei desconfiando. Pela conversa... “Hum, este tem muito interesse em querer me encontrar. O que que se passa?” A lá arranjei um dia, fui ter com ele, sentamos, conversamos. [...] Ele fez proposta. Eu disse “Ah, não. Não posso”. Não posso por quê? Eu não, tipo, mesmo nas duas vezes, eu não fiz porque é uma coisa que está no coração. “Yeah, yeah, eu gosto de fazer isto”. Aquilo aconteceu... É a vida! Deixa acontecer. Tás a ver?

- Entendi. E por que que você acha que as pessoas, no geral, não encaram assim como você encara? Tipo “É a vida!”. Por que que as pessoas ficam tão preocupadas com isso? (risos)

- (risos) Eu não sei. Não sei. Cada um tem sua forma, sua maneira de pensar. Yeah. Cada um tem a sua maneira de pensar. E a maioria dos homens, somos muito machistas. Tipo “Ora, aquele saiu, se envolveu com homem, então aquele ali não é homem”. Tás a ver? Nada a ver.

(Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Desse trecho da conversa, destaco como é gramatical atualmente no sul de Moçambique que um jovem receba uma oferta de alguém não só mais velho, mas mais rico, para que seja seu namorado. Assim, o princípio estrutural da diferenciação geracional que falava Murray & Roscoe (1998) permanece vivo, ainda que precise ser melhor pesquisado no contexto moçambicano. Como vimos no primeiro capítulo, isso acontecia tanto na relação entre brancos e negros no período colonial, como revelou Paulino, como entre os próprios brancos de Lourenço Marques, quando Guilherme de Melo revela que vários dos homossexuais da elite daquela cidade “adotavam” jovens soldados portugueses para irem com eles morar, pagar suas despesas e, em troca, obter serviços sexuais e, por que não, genuíno afeto. Como vimos com Valter e outros, tal prática, que pode ser identificada desde os tempos das minas na África do Sul, é até hoje gramatical entre homens urbanos tsonga.

Valter alega não ter aceitado, porém, porque não seria do seu coração gostar dos homens e ele não iria a isso se submeter em troca de dinheiro. Gostaria de enfatizar que apesar de Valter não ser um jovem de uma classe média abastada, ele também não era alguém deveras pauperizado. As suas não tão más condições materiais de existência podem ter sido um dos fatores (entre moralidades, preconceitos, sonhos) para que ele decidisse não se submeter a tal tipo de relação, que diz não ter desejo de ter. Muitos outros jovens em condições semelhantes ou piores, no entanto, aceitam esse tipo de relação hierárquica³⁵⁵. Mas Valter chamou a minha atenção por uma aparente tranquilidade no que dizia. Tanto pelas descrições de suas relações homoeróticas secretas, quanto pela interpretação e autocrítica que delas fazia.

Nesse ambiente de aparente abertura e sem tabus que mantivemos em nossa conversa, quis lhe fazer uma última pergunta para compreender como ele perspectivava o seu futuro sexual, afetivo e conjugal. Um pouco antes de nos despedirmos, afiro o machismo que ele mesmo assume para si e para a sua sociedade e, com isso, reforço o argumento trazido até aqui sobre as dinâmicas contemporâneas da poligamia e da traição no ambiente urbano do sul de Moçambique:

- [...] você casando, você vai ficar só com a esposa ou vai ter umas coisinhas aqui, ali?

³⁵⁵ Como é possível ver nesta reportagem: <http://www.verdade.co.mz/destaques/36-grande-maputo/389-prostituicao-masculina-a-turminha-gay>

- Ah, isso aí é impossível. Ficar só com a esposa? [?] É impossível. [...] Ninguém é fiel hoje em dia, né? [...] Ah, não. Já quanto a isso... Ah... Posso até prometer a ela que serei fiel até que a morte nos separe, mas virando pra rua, as coisas são outras.
 - E se ela pensar igual a você? (risos)
 - Se eu descobrir, ela vai pra casa dela. (risos)
 - Vai mandar ela embora?
 - Sim (risos)
 - Ué, você pode e ela não?
 - (risos) Se hei de fazer para ela não saber?
 - Ah, entendi. Então ela tem que fazer sem você saber também, né? [...] Tem que esconder...
 - Sim. Aí seu descubro, né... [...] O lance é não descobrir.
 - E como é que tu acha que ela reagiria sabendo que tu já comeu um cara?
 - Hey, não sei! (risos)
 - Porque eu já entrevistei uns caras, que eles falam que... Alguns casados, gays casados, ou bissexuais casados e tal, que a mulher só fica puta... Tipo, assim, traição é traição, tal, mas ela fica mais puta se o cara...
 - Se o cara disser que foi com uma mulher, né? Com homem!
 - Não, se ele disser que ou foi com uma mulher, como ela, se ele traiu com uma mulher, ou se foi com um homem, mas ele [o marido]... [foi passivo]
 - Isso aí, isso aí.
- (Entrevista com Valter, 14/08/2018)

Bem, tendo vislumbrado a partir da generosa conversa com Valter e outros, um pouco como pensam os “não gays” ou “HSH” moçambicanos, partamos agora então para quem são esses homens bissexuais que vivem relações poligâmicas, por vezes com anuência da esposa, por vezes sem.

A poligamia ou amantismo bissexual

Já disse no início da seção anterior que uma das ideias que mais chamou a minha atenção no pioneiro livro de Murray e Roscoe (1998) era que, em África, muitas vezes o homoerotismo era vivido pelos indivíduos sem a necessidade de se abdicar da heterossexualidade e sem que para isso fosse necessária a assunção de uma identidade propriamente “homossexual”. No tópico anterior também já ponderei tal ideia, inclusive aludindo a uma maior ocorrência deste modelo para além do continente africano³⁵⁶. Mas outro dado, este sim, que até hoje me fascina, encontrei em outro livro, de autoria do historiador canadense Marc Epprecht (2004), também aqui já citado. Em dado momento do livro, que versa sobre as noções de homossexualidade dos povos austro-africanos,

³⁵⁶ Isso é verdadeiro não apenas em outros diversos contextos sociais contemporâneos (Boellstorff, 2005, p.104), como para uma aristocracia de libertinos ingleses da segunda metade do século XVII que se concebiam como ultra masculinos ao triunfarem (sexualmente) sobre homens e mulheres (Trumbach, 1990, p.130-1).

especialmente aqueles que circulavam entre a África do Sul, Zimbábue e o sul de Moçambique, o autor revela a história de Hlohoangwane, o mineiro mosotho, que além da esposa em casa, possuía uma amante do sexo masculino na mina onde trabalhava³⁵⁷. A respeito dessa relação, teria dito o menino-esposa (*tintoncana* ou *bukhonxana*) a pesquisadores identificados por Epprecht:

Meu marido é um bissexual. Ele é casado no Lesotho. Ele tem uma esposa com duas crianças e eu sou aceita como a segunda esposa da família. A primeira vez que ela percebeu que eu talvez estivesse saindo com o marido foi um pouco confuso porque ela costumava visitar o albergue onde o marido estava hospedado, mas apenas para descobrir que o homem não estava mais hospedado no albergue, mas na cidade. “Com quem, quem é aquela senhora que levou meu marido?” Então ele a trouxe para minha casa. “Aqui está a pessoa com quem estou ficando, conheça-a.” Ela disse: “Ah, é você? Tenho muita sorte de meu marido sair com um gay. Pensei que talvez ele estivesse saindo com uma mulher, por meio da qual talvez ele pudesse fazer outras crianças e todas essas coisas”. (Epprecht, 2004, p.200-1)

A ideia de que uma segunda esposa do sexo masculino fosse preferível a uma do sexo feminino era contra intuitiva para mim, que pensei que as esposas, no geral, ficassem chocadas ou que colocassem em xeque a masculinidade de seus maridos caso descobrissem uma situação desse tipo. Algumas delas, de fato, ficam. Mas assim como na obra de Epprecht na África Austral (2004, p.200-1) e na etnografia de Boellstorff na Indonésia (2005, p.114-5), encontrei em Maputo alguns homens que viviam situação semelhante (vivendo conjugalmente tanto com uma mulher, quanto com seus amantes do sexo masculino, seja em casas e horários alternados seja na mesma residência), ainda que apenas dois deles contassem com a anuência da esposa para tal³⁵⁸. Um deles seria Jorge, um sujeito machangana de 28 anos, agente comunitário, confeiteiro, costureiro e cabeleireiro³⁵⁹, com quem, depois de muitas conversas informais e insistência, consegui que me concedesse uma entrevista gravada.

³⁵⁷ Sobre os casamentos entre homens nas minas sul-africanas, ver o primeiro capítulo desta tese.

³⁵⁸ Aqui é preciso definir melhor o conceito de “poligamia”. Aboim (2008, p.287) utiliza o conceito de “amantismo” (Arnfred, 2001) para demonstrar que contemporaneamente em contextos urbanos africanos, e particularmente em Moçambique, as regras tradicionais da poligamia – como aquela que exige ao homem uma distribuição igualitária dos recursos entre as esposas; e a própria noção de “esposas legítimas”, que se auto reconhecem como tais – nem sempre são respeitadas, o que configuraria em muitos casos mais um quadro de “amantismo” do que propriamente de “poligamia”. A antropóloga Da Costa parece concordar com esta definição, trazendo essa distinção a partir do ponto de vista de suas interlocutoras moçambicanas (2007, p.87).

³⁵⁹ Apesar de serem profissões tradicionalmente associadas às mulheres, no contexto de crise econômica e precarização do trabalho em Moçambique, elas cada vez mais estão sendo ocupadas por homens, não necessariamente homo ou bissexuais (Agadjanian, 2002). Em meu trabalho de campo, surpreendi-me algumas vezes ao ver homens vendendo produtos de beleza e os aplicando em suas clientes. Todavia, Junod

- Vocês são casados há quanto tempo?
 - Ah, vamos completar 10 anos. [...] Dez anos de casado. Já em outubro.
 - E vocês já têm uns menininhos aí...?
 - Tenho. Tenho dois filhos. [...] Dez [e] seis anos.
 - [...]
 - Os dois são da mesma esposa, né?
 - Uhum.
 - E, bom, vamos falar primeiro sobre ela. Quando ela casou com você, ela sabia que você era bissexual...?
 - Ela sabia, mas... tá a ver... mulher quando sabe que o homem é isso. Ela começava a me discriminar... Uma vez até ela chegou ao ponto de me dizer na cara que “Olha, nunca vou me casar contigo porque tu gosta de homem”. Então o meu irmão mais velho, né, Deus que o tenha, já faleceu, ele disse “Olha, nunca diga 'nunca', porque as coisas da vida... a vida dá voltas”. Então, ah, meu deus, quando eu me casei com ela, eu tive que jogar isso aí na cara. (risos) Eu disse “Você jogava pra mim na cara a dizer que nunca ia casar comigo. Hoje casaste comigo. Então, já sabes aquilo que eu sou”. Eu tenho uma relação muito aberta com ela. Eu converso, digo aquilo que eu sou. Yeah. Ela também me conta aquilo que ela acha. Opinião dela pra mim vale muito. Porque eu não fui logo “bim!” eu disse “Olha, eu sou isto e isto, pegar ou largar. Porque eu não quero ficar contigo porque... tu estás a me amar e eu não vou te amar logo. Talvez devagar ou com tempo, o amor em mim vai nascendo”, como já nasceu. Yeah. Ela já faz parte de mim. Mas eu gosto mais de homem.
 - Mais de homem do que de mulher?
 - É. Gosto mais de homem. Ela foi e será a primeira e a única. Não vou me relacionar mais com mulher. Meu coração, de verdade, é para homens.
 - E por que você casou com ela e não com um rapaz na época?
 - Ah! (risos) Casei com ela... hum... por causa da família. Nós temos família aqui em África, né, aqui em Moçambique. As nossas famílias não entendem. Tá a perceber? Não entendem. Então, aquilo foi uma preparação porque se eu casasse com um rapaz, acho que a minha família ia ali apontar dedos, eu ia sofrer muito... Eu... Talvez teriam [me] mandado embora de casa. E talvez minha mãe também ia sofrer muito. Eu como amo também a minha mãe, eu não quis ver ela a sofrer. Yeah. Eu optei casar com mulher também, ter filhos, porque ela sempre dizia: “Eu quero netos. Eu quero netos! [Jorge], eu quero netos.”. Então eu disse “Epa, deixa dar netos a essa senhora para que fique feliz”. Então, eu, por essa razão, quando eu tive o meu primeiro filho, ela disse “Eu já posso morrer. Porque já vi o filho do meu filho que me deu muito trabalho”. Porque ela diz que eu lhe dei muito trabalho. [...] Então eu disse “Não, não hás de morrer agora. Ainda hás de ver mais filhos.”
- (Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Desse primeiro trecho, quero destacar um ponto. Diferente dos “homens” ou “HSH” que vimos na seção anterior, meus interlocutores por vezes autointitulados “bissexuais” sentiam-se atraídos seja por ambos os sexos seja preferencialmente pelos homens. Aos dois gêneros eles direcionavam tanto afeto, quanto desejo sexual espontâneo. No caso de Jorge – que como veremos, não é unânime – ele explicitamente

já apontava desde o início do século passado, como a costura, por exemplo, era mais do gosto dos homens do que das mulheres (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.278)

revela preferir os homens. Assim, a sua esposa, a quem lobolou³⁶⁰ e se casou, entre outras razões, para cumprir o dever de gerar netos para sua mãe, foi senão a primeira, mas a última mulher com que ele diz que irá se relacionar conjugalmente na vida. Jorge já havia comentado comigo que se casou com dezoito anos de idade. Na época sua esposa tinha dezoito anos e ambos tinham já um filho de três meses. Antes, porém, ele já tinha tido outras namoradas³⁶¹.

Alternando – como muitos outros interlocutores meus – entre jargões identitários-sexuais, Jorge afirma para mim uma identidade bissexual:

- Você fala que... Às vezes você fala que é gay, às vezes você fala que é bissexual...
- Não, eu sou bissexual. Posso dizer que eu sou bissexual porque eu como estou com a [Maria], eu consigo manter relações sexuais com ela. Porque, é assim: eu já tive namorada. Tá a perceber? Já tive uma namorada, que Deus a tenha. A moça depois perdeu a vida. Depois fui conhecendo a ela. Yeah. Então, eu tenho aquela atração. Mas não é qualquer mulher. Mulher pode se despir a minha frente. Eu não... Se eu não chamo aquilo vem, do meu “bi”, não vai se passar nada. Não vai se passar nada de verdade. Agora, se aquilo... ela tira a roupa, né, enquanto aquilo já veio... Epa, aí vai se passar. Sem problema. Agora é diferente com a minha esposa. Minha esposa, um toquinho só, nós estamos aí a transar, fazer amor, tudo o mais. Yeah. Eu consigo lhe satisfazer. Mas eu não tenho outra relação fora com mulher. Eu só tenho somente com ela. Eu até decidi pra mim mesmo. Eu disse “Olha, eu só quero ter com homens, mas mulher, eu só quero uma e única: que é ela, a mãe dos meus filhos, a minha esposa”. Lhe respeitar. Eu não quero lhe causar uma dor, de eu ter outra namorada, pra ela dizer “Olha, o que... Por que ele teve uma namorada lá fora, [se] eu lhe dou tudo?” Mulher tem essas. Então eu prefiro ter um homem que ela vai olhar e dizer “Olha, pode ter um homem, mas um homem não vai lhe dar tudo o que eu lhe dou”.
(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Guardemos, por hora, a informação de que a esposa se ofenderia no caso de Jorge aparecer com outras namoradas mulheres. Irei abordar analiticamente a questão, quando trazer mais tarde o caso do jovem Arcanjo, outro interlocutor de pesquisa. Mas curioso pelo arranjo familiar que Jorge instaurara, perguntei como era a relação entre os dois e, nesse momento, ele me revela que não apenas ela sabe sobre a sua bissexualidade, como recebe em casa o companheiro ou “damo” do marido:

- [...] Mas eu tenho uma relação aberta. Eu saio, entro com meu damo em casa. Eu às vezes digo a ela “Olha, é meu amigo”. Ela, como não é burra, ela consegue ver que nós os dois estamos a namorar. E ela é uma mulher muito inteligente. Ela

³⁶⁰ “Me apresentei primeiro. Depois fiz lobolo, depois casei. Oh, foi uma festa... mas agora quero fazer uma festa de arromba” (Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

³⁶¹ Chipenembe, em sua tese com mulheres homodesejantes em Moçambique, observa que muitas delas referiam-se a si mesmas como “bissexuais”, por terem tido, no passado, relações heterossexuais e filhos (2018, p.198). Essa noção de bissexualidade também é, como veremos, adotada por parte dos meus interlocutores.

consegue ver que “Este aqui” é do meu mundo. “Este não é”. Porque só entrando na minha casa, ela olha, depois vai ficar a falar comigo “Olha, aquele ali é do teu mundo”. [...] Yeah, ela já identifica. Ela já identifica, porque diz “Aquele ali é do teu mundo”. “Esta aqui talvez está para entrar” ou “Ainda é pouco acanhada”. Ela às vezes me dá ideias. É uma mulher espetacular.
(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Infelizmente não pude conhecer pessoalmente tampouco entrevistar a esposa de Jorge. Mas sobre ela, ele fala sempre com muita admiração: primeiro por tê-lo aceitado como ele é e, em segundo lugar, por não se opor a um relacionamento que o marido venha a ter fora de casa com um rapaz, desde que este seja estável, que não falte nada em sua casa e que a figura lhe agrade. Registro uma conversa que havíamos tido anteriormente à entrevista, em um de nossos encontros na LAMBDA, em que ele me contou a história de como o atual namorado havia sido apresentado à esposa, na casa onde Jorge e ela moram com os dois filhos:

- [Yeah] (risos) Foi muito emocionante. Eu cheguei com o meu parceiro, ela viu “Este aqui ama meu marido”. Ela foi muito aberta. Disse “Tu és amigo do meu marido”. Ele disse “Sim.” Ele estava um pouco acanhado, com medo. Então ela disse “Eu consigo ver porque... quando tu olhas para o meu marido, os seus olhos brilham”. [...] Falou assim, na cara. Então, ele disse “Não, não, não”. [Ele] Tás a negar. [Ela disse] “Eu já te observei. Assim que olhei para ti eu vi que quando tu olhas para o meu marido, teus olhos brilham. E quando ele te olha, epa, há uma conexão entre vocês. Não é da mesma maneira que ele quando olha pra mim, os olhos brilham. Não. Mas ele quando olha pra ti, os olhos brilham”. Então... Ok. Ela ficou ali a conversar com ele... Foram comprar abóbora, descascaram ali juntos, fizeram o almoço juntos³⁶². Depois eu tive que abrir o jogo. Eu disse a ela “Olha, este aqui é o meu parceiro.” Ela disse “Tá bom, não há problema. O que eu quero é respeito. Ele é um menino de respeito. Então eu gostei muito dele. Logo na primeira hora. Porque ele demonstrou o respeito, não foi aquele de chegou aqui, esfregou na minha cara, não... Então ele foi um menino com respeito, é por isso que eu gostei dele”. Eu disse “Ah, é?” “Sim”. “Ok, tá bem”. Então eles se falam ao telefone, hum, conversam juntos. Nos dias [em] que eu estou triste, ela já sabe quem me deixou triste. Ela até já diz “Alguém te deixou triste, mas eu sei que é a minha 'irmã” Porque ela chama [ele] de “irmã”. [...] O meu namorado. Chama de “irmã”. Depois disse “Não, eu tenho que ligar para ele, porque ele não pode [te] fazer sofrer. Se aceitou ficar contigo tem que te fazer feliz da mesma maneira que eu te faço feliz. Porque se eu te faço feliz aqui e ele não te fizer feliz, a tua felicidade não estará completa. Tu estarás no meio, dividido, e pra mim, tu vais me olhar como uma coisa, um fardo. Agora se ele também te faz feliz [e] eu também te faço feliz, você vai viver uma vida sã”.

(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

³⁶² Peço para que o leitor fique atento para a funções domésticas tipicamente femininas que o “damo” desempenha na casa do casal, por ser mais um dado da adesão dos homossexuais às estruturas binárias de gênero.

Interessado em saber se a esposa aceitava o namorado do marido ou a “irmã” sem nenhum empecilho, nem ao menos ciúmes, perguntei a ele sobre a questão:

- Não! Nada! Não... nunca. Nada. Em todas as relações que eu já tive, que eu já apresentei – outras eu não apresentei – ela depois, quando conheceu esse, que eu, né, lhe apresentei, ela depois disse “Sabes, você já namorou com o fulano, fulano, fulano, fulano, eu vi, mas não queria falar, porque talvez tu ia zangar”. Eu “Não! Não ia zangar. Era só tu dizeres... Porque eu não [ia] chegar aqui – porque há outras pessoas que eu não posso chegar e dizer ‘Olha, este aqui é meu parceiro’”. Eu tenho também que manter a discrição pra não ferir a ela. Há relações que ela consegue ver que “hum, yeah, estes aqui estão a namorar”. Uma vez até, já há quatro anos atrás, já me encontrou em um carro, né, com um amigo. Nós estávamos a discutir forte e feio. E ela viu que “aqui, é discussão de marido e mulher, não é de amigo”. Então ela bateu a janela, disse “Saíam, por que não vêm discutir aqui, em vez de discutir no carro? Todo mundo está a passar. Venham discutir aqui, a casa é grande. É só ficarem aqui, vocês já falarem os vossos problemas. Ou me dizerem ou que tá a causar esse problema. Eu também vou ajudar a solucionar.” É dali que eu disse “[Yeah]. Ela, de verdade, é diferente das outras mulheres.”
(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Em outro trecho, ele dá mais detalhes do que seria a receptiva atitude da esposa quando descobre que a “irmã”, ou seja, o namorado do marido, não está a lhe tratar bem:

- [...] Ela consegue ver [quando o outro não me faz bem], porque quando olha pra mim diz “Você não está bem. Então o teu parceiro lá fora, talvez ele é que está a fazer isso aí. Porque eu te conheço bem”. Eu digo “Ah, não”. [Ela] diz “Não, você é como meu filho, que eu lhe nasci”. Tá a ver? “Eu consigo notar que, epa, você não está bem. Alguma coisa se passa contigo, mas não queres dividir. Ok. No dia que quiseres, vais dividir”. Mas eu não quero lhe dizer para lhe encher dos meus problemas de lá fora, dizer “Epa, nós [meu namorado e eu] não estamos bem”. Eu vou tentar de tudo, né, consertar... Porque ele é que está a ficar distante, não sou eu. Ele é que está a ficar. Então eu vou dar um tempinho. Ela às vezes até me pergunta “Que tal? [Ele] Já não vem aqui em casa. Eu sinto saudades dele. Ele tem que vir para aqui.” Ela às vezes leva o telefone e liga pra ele, falam, começam a sorrir, tudo o mais. [Ela diz a ele] “Venha aqui me visitar, vamos almoçar. Tá a chegar o aniversário do nosso marido. Vamos fazer uma surpresa pra ele. Nós os dois”. Agora... Epa, são coisas (risos).
(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Ao me dar conta da maneira aparentemente tranquila com que a mulher lidava com a situação, e sem conhecer até então nenhuma história semelhante entre moçambicanos das classes populares³⁶³, perguntei a Jorge se essa era uma situação

³⁶³ Há de se lembrar aqui que, como vimos no primeiro capítulo, o jornalista branco da elite lourenço-marquina Guilherme de Melo contou ter vivido algo bastante parecido ainda no período colonial: casou-se com uma mulher que além de saber previamente que ele era homossexual, recebia seus “amigos” ou amantes e com eles convivia tanto em sua casa, como na casa de seus sogros.

comum – de uma mulher aceitar um marido bissexual que possua namorados mais ou menos públicos – ou se tratava-se de um arranjo incomum daquele casal:

- Isso que eu ia perguntar. Isso não é normal, assim, as pessoas aceitarem esse tipo de situação, né?

- Sim. E acho eu também que ela aceitou, assim, porque tenho um padrinho. Meu padrinho de casamento, ele é bissexual. Então minha madrinha, ixe, é uma mulher muito... (risos) é uma mulher muito “uau”, espetacular. Minha madrinha deixa meu padrinho sair, deixa meu padrinho trazer o namorado em casa. Não tem a nada a ver. Ela não anda fora. Ela até diz “Eu não ando fora, porque ele me dá tudo aquilo que eu quero. Então por que não posso lhe deixar ele também ser feliz?” [...] É uma relação aberta, então acho que ela também quando olha pra mim, ela diz “Eu também quero ser como a minha madrinha, que deixa meu padrinho livre”. Meu padrinho leva... Até mesmo hoje, que estou a falar, tem um moço que vive lá em casa dele, yeah. A esposa aceita naturalmente.

(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

A situação de fato não é tão comum na paisagem dos afetos das classes populares do sul de Moçambique, mas como revelaram tanto os dados de Epprecht quanto a fala de Jorge, também não seria uma situação nem nova, nem única. Os padrinhos de casamento de Jorge e da esposa viviam situação semelhante, diferente apenas pelo fato de que lá, a segunda “esposa” moraria na casa do casal heterossexual. Todavia, ainda etnocentricamente desconfiado da alegada boa vontade da esposa de Jorge e conhecendo uma certa dinâmica das trocas materiais assimétricas nas relações afetivas e conjugais entre homens e mulheres (e mesmo nos casais homossexuais das classes populares, cujos parceiros assumem, cada qual, um papel respectivo) (Osorio; Cruz e Silva, 2016), perguntei o que era, do ponto de vista do marido “dar tudo”, que faria com que certas mulheres aceitassem esta configuração conjugal:

- Dar tudo, eu acho que, mulher precisa mais do sexo, atenção. Isso é verdade. Porque se eu não desse sexo, se eu não fizesse sexo com ela, acho que ela ia sair à procura. Se eu não desse dinheiro, ela ia sair à procura. Então, eu tento fazer tudo que estiver ao meu alcance. Eu dar sexo, primeira coisa. Atenção, quer dinheiro, é lhe deixar feliz também. Porque não basta somente eu lhe dar dinheiro [e] não ter sexo. Porque ela também é ser-humano, ela pode seguir as necessidades e ir à procura.

(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

A ideia de apresentar vários parceiros em um curto período é geralmente lida como falta de respeito, seja diante dos cônjuges seja diante dos pais. E é algo que vai para além da homossexualidade, como descobri com Rubens, outro interlocutor da pesquisa. Mas sem poder confirmar ou contradizer uma submissão feminina contida nesse arranjo conjugal, apenas pude ter a versão de Jorge sobre os fatos. Que, através de outros dados,

parecia algo credível³⁶⁴. A autoestima da mulher, inclusive, foi narrada por Jorge como alta em dado momento que lhe pergunto se ela não sentia nenhuma rivalidade com seu “damo”:

- E sexualmente, ela sente alguma rivalidade com ele, tipo assim, coisas que ela...
 - Não, ela se acha máxima. [...] (risos) Ela se acha máxima, porque ela diz “Eu tenho vagina e ele não tem. Então eu sou tua dona. E ele pode ser o teu dono, que te completa, mas eu sou tua mulher, porque da minha vagina tirei os meus filhos”.
 - Ok. E isso ele nunca vai poder te dar, né?
 - Uhum.
- (Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Em outro momento de nossa conversa, quis saber se os filhos do casal sabiam da orientação sexual do pai. E foi nesse momento que ele me contou não apenas que eles não sabiam devido à pouca idade, mas como a sua própria mãe foi informada sobre a questão, depois de uma briga grave com a esposa, em que até agressões físicas aconteceram:

- Mas já que você citou os filhos, eles sabem sobre você?
- Ah, não! Ainda são crianças. Ainda são crianças.
- Mas você teme esse momento de ter que falar para eles? O que que você acha...?
- Não! Tem que falar para eles. Quando eles forem bem grandinhos, hei de falar pra eles. Eu não temo. Não temo, de verdade. Eu vou dizer aquilo que eu sou. Para que eles saibam o pai que eles têm. Se eu geri a eles foi por amor a eles. Então eles também vão ter que me aceitar do jeito que eu sou. Por exemplo, eu na minha casa, minha mãe sabe. Minha mãe... Minha mãe é daquelas senhoras também que ela não te diz nada. Ela olha e ela fala dentro dela. Uma vez ela me surpreendeu por quê? Porque eu estava a discutir com a minha esposa. Eu lhe bati, né? Yeah. Foi uma discussão muito feia. Eu lhe bati, e essas coisas. Ela então depois veio. Então a minha esposa disse “*Mamã*, este aqui guarda um grande segredo”. Então [foi] quando minha mãe disse “Qual é o segredo?” Ela [a esposa] disse “Não. Ele tem que te dizer pessoalmente”. Eu disse “Não, eu não vou dizer. Você que disse que eu tenho um segredo. Diga para a tua sogra. Talvez ela fique a saber de tudo”. Então ela [a esposa] disse “Não, diga você”. Eu disse “Mãe, eu sou gay. Eu gosto de homem. É isso que ela quer dizer”. Então minha mãe disse “Ah, tu achas, moça, que eu posso nascer um filho, cuidar dele do zero e não conhecer meu filho? Eu conheço a ele desde que ele é criança. Agora tu queres o quê? Que eu leves uma faca, cortar em pedaços, eu lhe pôr na panela e lhe comer e devolver? Eu não vou fazer isso. Porque ele é um marido presente, ele te dá tudo o que você quer. Aqui em casa nunca faltou nada. Ele é um pai exemplar. Um pai como ele, te digo, aqui na zona, não existe. Ele é um pai muito atencioso. Um marido muito atencioso, então agradeça. Ele é aquilo que é. Respeite a orientação dele. Porque ele também te dá tudo aquilo que você quer. Então tu não podes pegar essa palavra, pensar que é arma. E hoje que a tua arma acabou as balas, o que vais usar?” Ela [a esposa] disse “Não, mãe, não

³⁶⁴ Como Jorge estava entre meus amigos em uma rede social, eu sempre via fotos dele tanto com a esposa, em cenas cotidianas e familiares de aparente felicidade de ambos, quanto com o atual namorado, também em cenas aparentemente felizes entre amigos. Fotos e postagens dos tais padrinhos também aparecem frequentemente em suas redes. Além do mais, Jorge era claramente afeminado, vivia usando o uniforme da organização LGBT para qual trabalhava e era muito pouco discreto nessa mesma rede social, razão pela qual imagino que seja impossível para a esposa não ter ideia da vida homoafetiva do marido.

era arma. Eu só queria dizer que ele está a esconder esse segredo”. Disse “Não, eu como mãe, conheço todos os amigos dele. Há amigos que ele não chega a me apresentar, a dizer ‘Este é meu amigo’ Mas eu olho para a cara deles, eu digo ‘Este aqui é como o meu filho’. Como quando vemos novela, eu digo ‘Opa, este é parecido com meu filho’”. Sempre minha mãe fala assim quando vem uma pessoa com aqueles tiques, diz “Meu filho...” [...] “Ele é meu filho de verdade”. Eu até um dia me zanguei, falei “*Mamã*, não fique a falar isso aí. Eu sei que *mamã* sabe essas coisas, mas eu não sou muito parecido com aquele...” [Ela] Disse “Não, é que você não há de se ver. Quem deve te ver sou eu, que sou tua mãe”.
(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Nesse trecho podemos ver tanto particularidades biográficas de Jorge como certos padrões culturais. Com aparente tranquilidade, Jorge alega que assim que os filhos forem mais velhos, ele irá contar-lhes sobre a sua condição e espera deles apoio e reconhecimento. Não conheci em Moçambique algum outro pai bissexual, gay ou “HSH” que demonstrasse este tipo de tranquilidade em relação à sua (homo/bi)sexualidade perante os próprios filhos. Quando “casados” com seus cônjuges masculinos tal situação era lida como inevitável, senão já enfrentada em algum momento, mas sempre tida como algo carregado de tensões. Outros, em especial aqueles casados com mulheres, simplesmente diziam que não contariam, porque não haveria necessidade. Mas o dado trazido por Jorge em relação à reação “tolerante” de sua mãe é relativamente comum³⁶⁵. Ao ser informada pelo filho – que por sua vez foi pressionado pela esposa para revelar – a mãe de Jorge diz para ambos que ela há muito já sabia da condição do mesmo e buscou, apesar disso, valorizar os atributos do filho como marido e pai, defendendo-o. Infelizmente, também não tive acesso à mãe de Jorge, para poder averiguar suas percepções sobre a homossexualidade, mas a narrativa do filho parece condizente com o relato de várias outras senhoras, que parecem mais preocupadas com que seus filhos realizem suas obrigações sociais do que o que fazem propriamente na cama.

Outro ponto já trazido na seção sobre o que já foi chamado de “modelo hierárquico” (Fry, 1982), é sobre os papéis sexuais que os homens desempenham em relações homoeróticas. Com Jorge, quis conferir a informação a mim muito já dita, sobre se as esposas e namoradas desses “homens” ou “bissexuais”, no geral, ficariam mais contrariadas ao saber da existência de uma amante mulher do que de um amante masculino de seus maridos. Então lhe perguntei e obtive a seguinte resposta:

- Eu acho que ela, a mulher, pensa o seguinte: “Olha, meu marido, aqui em casa é homem. Mas quando sai pra fora é mulher. Então eu prefiro me divorciar”. Há

³⁶⁵ Ver a seção sobre a família no capítulo anterior.

mulheres que se divorciam por causa disso. Então, ela nunca me falou isso. Nunca me perguntou. Porque também eu tô a espera com que ela, um dia, venha perguntar. Vou dizer “Olha, eu sou ativo. Eu sou 100% ativo”. Então, se ela perguntar um dia, eu vou lhe dizer “Olha, eu sou ativo, gosto de ser ativo”. Yeah. Essas coisas. Mas ela, ela nunca lhe passou na mente. Ela só às vezes pergunta “Ah, esses teus amigos, como é que fazem sexo?” Eu digo a ela “Fazem sexo anal”. [Ela pergunta] “Quem é [o] homem, quem é [a] mulher [na relação]?” Eu “Epa, não posso saber, porque no ato, eu lá não estou”. [...] “Esses dois é que estão lá. Agora eu não posso dizer ‘Olha, ele que dá, ele que leva’. Não. Simplesmente eu sei que são meus amigos, fazem sexo anal”. E prontos.

(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Nesse trecho, Jorge confirma o dado de que as mulheres ficam mais contrariadas com a descoberta de uma amante mulher do que um homem. Jorge, no entanto, acrescenta o dado de que, se a coexistência da esposa com a “irmã” ou o “damo” pode ser pacífica para algumas mulheres, a existência de uma amante mulher ou a passividade do marido na relação extraconjugal podem ser, esses sim, motivos de divórcio. E isso aconteceria, segundo ele, mesmo em uma sociedade em que a poligamia, se não é incentivada por diversas instituições, como o Estado e as igrejas cristãs, é certamente vivida oficial ou extraoficialmente por diversos sujeitos em Moçambique.

Dando prosseguimento à nossa conversa, e ainda interessado em saber sobre a veracidade da concordância feminina em um arranjo conjugal deste tipo e, conhecendo algo das relações hierárquicas de gênero no sul do país, insisto com Jorge sobre se os prazeres de sua mulher são temas não apenas discutidos, mas de fato levados a sério por ele:

- Ih, é uma preocupação muito grande. Porque eu digo assim “Olha, antes dela atingir o orgasmo, eu não lhe deixo”. Porque eu quero deixar ela também satisfeita. [...] Eu não sou daqueles homens que meti, ejaculei, estou a tirar, “ela que se dane”. Por quê? Porque ela já ia começar a me trair por causa disso. Porque se ela não atinge os 8%, eu já atingi, enquanto ela ainda falta para atingir os 2%³⁶⁶, praticamente eu não fiz nada com ela. Ela há de ficar frustrada. Vamos acordar no dia seguinte, não há de ter conversa, não há de ter nada. [...] Mulher é assim! Hum. [...] Acorda no dia seguinte, só que olha, “bom dia”, “bom dia”. “E o que que se passa?” Você não lhe fez chegar a [?]. E ela também pode começar a dizer “Ah, porque tem relação lá fora”, não sei o quê... Então pra tu não dar as tuas armas todas, tente fazer a mulher feliz.

- Mas, [Jorge], não é muito custo não, assim, tipo, gerenciar duas relações... [...] em termos de energia sexual, em termos de dinheiro...?

- Nada! Pra mim não é. Pra mim, eu sou muito feliz. [...] Eu sou muito feliz. Sou um homem muito, muito sortudo. [Yeah]! Eu acho que vou morrer feliz.

(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

³⁶⁶ Entendi que Jorge quis dizer que se ele ejacula com a esposa prestes a ter orgasmo, ou seja, se ela está com 80% do caminho percorrido para atingir o seu orgasmo, ele tem o dever de esperar os 20% restantes.

Se no início da resposta de Jorge, pensei haver ali uma preocupação altruísta com o prazer da esposa, logo ele revelaria que, havendo ou não (pois nem afirma nem nega o desejo genuíno de proporcionar prazer a esposa), havia razões utilitárias para a sua preocupação: não satisfazer sexualmente a esposa (assim como não supri-la de suas necessidades materiais) poderia leva-la a procurar outros parceiros³⁶⁷. E como ele me disse a certa hora – reverberando algo que Valter também confessara (ver seção anterior) – ele é “egoísta”, não gostaria que a esposa – como ele – tivesse relações fora do casamento. Curioso para saber se gerenciar dois parceiros não acarretaria um alto custo para ele – tanto sexual quanto financeiro – Jorge, simplesmente nega e alega estar muito feliz com a sua vida.

Segundo Jorge, seu atual parceiro também entende o arranjo, em que ele precisa se dividir entre um casamento heterossexual com filhos e a vida com o “damo”. Em algum momento de nossa conversa, Jorge revela como um antigo parceiro, no entanto, não aceitou tal situação e lhe propôs que ele rompesse o casamento³⁶⁸. Todavia Jorge acabou optando por manter a família heteroafetiva, preferindo buscar um novo parceiro do sexo masculino:

- [...] Porque os meus parceiros também me entendem. Há outro até que eu já tive, disse “Ah, tu és casado, eu não gosto de homem casado”. Eu disse “Epa, se tu não gosta, deixa. Porque eu não vou deixar minha esposa”. Porque eu tenho, até agora, tá a ver, isso ia ser difícil. Eu não vou dizer “Ah, olha, eu vou me divorciar porque te conheci. Não! Tu não vais me dar filhos. Nós até podemos adotar. Mas tu não há de me dar filhos, aqueles que eu quero, que sejam do meu sangue. Porque tarde ou cedo, aquele filho vai saber que ‘Olha, esses dois aqui não são meus pais verdadeiros’” Pai não é aquele que gera, né, é aquele cria. Mas, eu quero ter os meus próprios filhos. Filhos, né? Eu agora tenho orgulho de ser pai.
(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Este trecho da conversa revela, mais uma vez, a importância da descendência no pensamento de muitos sujeitos que convivi e entrevistei em Moçambique, reafirmando frequentes dados da etnologia africana a respeito do assunto (Loforte, 2000, entre outros).

³⁶⁷ Essa preocupação seria, inclusive, uma das justificativas alegadas pelos homens para a violência contra a mulher em Moçambique (Osório; Cruz e Silva, 2016)

³⁶⁸ “Eu [...] perdi um grande amor (risos) naquele dia do meu casamento. Porque ele disse ‘Você não sabe o que quer’. Eu disse ‘Não, se é o meu destino casar com ela... eu vou deixar a vida me levar. Porque eu vou fazer a ela infeliz, se eu lhe engravidei, e ela tem filho comigo? Eu vou dizer ‘Olha, cuida do meu filho aí com outro homem’ Eu não [ia] aceitar meu filho ser cuidado por outro homem enquanto eu tô vivo. ‘Porque eu quero me relacionar com homem?’ Não...’ E também a minha família não ia aceitar. Tá bem? Então eu quando lhe engravidei, eu disse ao meu parceiro ‘Olha, engravidei, tenho uma namorada...’ Ele também tem filho. Tinha, o meu... né? Ele tinha. Então, disse ‘Ah, tá bom, mas, epa, eu não gosto dela...’ Eu disse ‘Epa, você não tem que gostar. Quem deve gostar, quem deve gostar dela...[sou eu]’”

Jorge se refere aos filhos não apenas com o carinho de um pai, que é presente (algo que seu pai não fora), mas com a gratidão por enxergar nos filhos, de certa forma, a possibilidade de viver uma vida com menos preconceito:

- Eu quando olho para o meu filho mais velho, [yeah]! Eu às vezes choro... [...] Eu choro de verdade, de emoção. Eu choro. Eu olho pra ele, [?] é tudo pra mim. É tudo! É tudo! Eu quando lhe vejo até não fico tranquilo. Quando vejo a minha filha mais nova, u-lá-lá. Quando não está em casa, eu tento andar aí nos vizinhos a procura. Por quê? Porque os meus filhos, epa, aquilo é o meu mundo! Hum. Eles me dão aquela paz. O mundo lá fora que me apontava com dedos já deixaram de me apontar, por quê? O mundo, entre aspas, não sabia, desconfiavam que eu era gay, ou bissexual, não sei o quê, então começavam a falar muita coisa. “Porque um homem bonito como ele faz bolo, gosta de brincar com mulheres”. Porque eu nunca brinquei com homens. Nunca. Eu nunca. Eu, onde é que tinha mulheres, estava lá. Estão a moer, eu estou a ajudar. Estão a fazer não sei o quê, cozinha, eu estou a ajudar. Então as mulheres começavam “Mas por quê? Esse menino bonitinho, coitado...” Eu “Não, não sou coitado”.

- Mas você acha que depois que casou e teve filhos... [...] As pessoas “Ah, agora endireitou e tal”?

- Ah, quando casei e tive filho, [yeah]. Até já encontraram a ela [falaram com ela] “Por que estás a casar com aquele gay?” E ela disse “É aquele gay que eu gosto. Ele me dá tudo.” “Tudo o quê?” Ela disse “Me dá tudo! Hoje estou pra casar com um homem que eu amo”. Porque, [yeah], ela me ama muito.

(Entrevista com Jorge, Maputo, 30/07/3018)

Mas nem todas as histórias são aparentemente felizes como a de Jorge. Outros “homens” ou “bissexuais” me contaram ter experiências tristes não apenas em seus casamentos heterossexuais como com as suas relações concomitantes com os rapazes. Amarildo, aquele sujeito que só teve sua primeira experiência homossexual aos 34 anos e que já apresentei aqui, conta que nunca teve sorte, pois nunca conseguiu estabelecer uma relação duradoura com os jovens do sexo masculino. A razão seria a ambição dos parceiros, já que, de acordo com a estrutura binária e hierárquica de gênero que encontrei nas classes populares do sul de Moçambique, caberia aos “homens” prover tanto suas esposas quanto seus namorados:

- Duradoura? Não. Mas eu já tive um namoro com um jovem. Só que não tive sorte, porque calhei com um jovem que tinha interesse. [...] Ele queria alguém que tinha dinheiro. Sim, que tinha dinheiro. Então, ele encontrou a mim, fingiu que gostava de mim, enquanto nem... não gostava nada de mim. Ele me achava feio, gordo, barrigudo, então ele realmente não queria nada comigo. Só queria... [...] Os meus bens.

- E você dava alguma coisa pra ele?

- Sim, eu dava.

- Que tipo de coisa assim?

- Hum, o que eu fiz pra ele... Ele vinha de Nampula, não tinha nem os documentos. Ele me falou que tinha deixado os documentos dele lá na Província. Então, eu fiz

pra ele. Tratei os documentos pra ele. E paguei um curso pra ele. [...] Curso de culinária. Ele queria muito mais ser mestre da cozinha. Então eu paguei curso de culinária pra ele. E outras coisinhas pequeninas que... [...] ajudava sim.
(Entrevista com Amarildo, Matola, 23/08/2018)

Se Amarildo conta de sua perspectiva de ativo provedor, também ouvi tais dilemas sob a ótica dos “damos”, dos namorados passivos que eram presenteados pelos seus *núnas*. Nesse sentido, Arcanjo é o estudante de dezoito anos, que morava com a avó e os primos na periferia de Maputo e que apresentei aqui quando mencionava os clichês de gênero nos casais homossexuais das classes populares em Moçambique. Em entrevista a mim, Arcanjo contou que namorava um homem casado heterossexualmente e que tinha por volta dos 36 anos. Sem conhecimento do real envolvimento entre os dois e tampouco com anuência da esposa, eles se encontravam de vez em quando, quando o homem calhava de estar na cidade, já que era um homem de negócios sempre a viajar. Do ponto de vista, agora, do “damo”, pude entender como funcionavam essas relações afetivas e sexuais, os sentimentos de ciúmes, as estratégias para o encontro e, principalmente, a forma como as trocas materiais se davam entre os parceiros e como elas eram concretamente vividas e significadas. Isso nos ajudará a compreender melhor as motivações da LAMBDA no programa de rádio Café Púrpura, contra os papéis de gênero entre os LGBT, assim como contra a ideia de que os gays são gays por motivações financeiras, como vimos no capítulo anterior. Nossa conversa sobre o assunto se iniciou quando lhe perguntei o que ele achava do fato do homem que namorava ter se casado com uma mulher:

- Bom, eu não tive nada contra... Porque as necessidades que ele tem, nem todas eu posso satisfazer. Então eu entendi e percebi. Eles podem muito bem querer manter relações com uma mulher pra sentir os lábios vaginais, enquanto isso eu não posso dar. Eu posso dar outra coisa que a mulher não pode dar. Então eu acabei cedendo com que ele casasse. Ele não perguntou... A propósito, eu fui participar no casamento dele.

(Entrevista com Arcanjo, Matola, 03/05/2018)

Surpreendido pela história de Arcanjo ter participado na cerimônia de casamento do homem que namorava, interrompi para saber mais sobre o relacionamento dos dois. Descobri então que Arcanjo fora convidado pelo casal para a cerimônia porque o marido o teria apresentado à esposa como “sobrinho”. A esposa, segundo Arcanjo, teria acreditado na história e hoje Arcanjo frequenta a casa do casal e interage não apenas com os dois, mas também com os filhos do casal. Mas voltando à questão que realmente nos

interessa aqui, quis saber que coisas seriam essas que um ou outro somente podem dar ao marido/namorado e como eles conduzem sua relação na presença da esposa:

- Mas seria só a vagina ou por, por exemplo, uma relação estável, fazer comida pra ele, essas coisas também... Essas você poderia dar?
 - Isso eu ainda não tenho como dar. Eu ainda não me entreguei ao mundo fora. Eu me assumi pra mim e pra certas pessoas que eu confiei. Ainda não me assumi pro mundo fora.
 - Então você não poderia casar hoje?
 - Não.
 - Entendi. Mas você não tem nenhum ciúmes dela?
 - Um bocado. (risos)
 - Quando você, por exemplo, você falou que convive com eles... Ele não faz carinho nela, assim, na sua frente?
 - Não. Ela não tem dessas coisas.
 - [...]
 - Então você não vê nenhum afeto dele, assim, com ela?
 - Não, não. Ao contrário, perante a esposa, ele tem aquilo de me abraçar, dar selinho na bochecha... Então eu me sinto mais à vontade. Alegando à esposa que eu sou o sobrinho.
- (Entrevista com Arcanjo, Matola, 03/05/2018)

Por último, depois de ouvir Arcanjo dizer que sente um “bocado” de ciúmes da esposa do namorado, interessado ainda na questão do ciúmes e como ele parece ser sempre projetado nos rivais que teriam os mesmos atributos físicos, pergunto se Arcanjo ficaria chateado se descobrisse que seu “homem” tem outros namorados:

- Ficaria sim. Chegaria até ao ponto de me separar dele. [...] Eu sentiria... aquele ciúmes no sentido de “Será que eu não dou tudo que ele precisa pra chegar a sair fora, procurar outras pessoas, deixar-me aqui?” Eu ia mesmo pedir separação.
 - E você nunca pegou ele com ninguém?
 - Não. Não sei se ele nunca deixou ou eu nunca me deparei com essa situação. Não.
- (Entrevista com Arcanjo, Matola, 03/05/2018)

Desses trechos da conversa, destaco alguns pontos. O primeiro e central, aparecendo em outras entrevistas, é sobre a mimese dos papéis de gênero dentro das relações homossexuais. No caso de Arcanjo, como em outros, destaca-se a sua ideia de que um parceiro homem tem a oferecer algo que uma mulher não teria e o contrário é verdadeiro. Se um namorado homem pode oferecer um pênis e mesmo o ânus – este último negado por muitas mulheres – a mulher tem a vantagem de ter uma vagina. Mas a questão vai para além dos corpos e dos órgãos genitais. Um namorado não pode oferecer a um homem, filhos. E, em muitos casos devido à pouca idade, não podem oferecer um casamento “tradicional” no sentido de ter e administrar uma casa própria e, assim,

oferecer os serviços domésticos que uma esposa ofereceria³⁶⁹. No caso de Arcanjo, sua pouca idade e sua ainda não assunção pública da homossexualidade o impede de oferecer a seu homem, o que os serviços domésticos que a esposa oferece. Conta contra os gays também, claro, a discriminação social que impede, muitas vezes, que os “homens” os assumam.

Além disso, outros pontos confirmam os dados que venho trazendo até então. Por exemplo, a mimese da relação de trocas materiais que ocorreriam, geralmente, entre homens e mulheres, em que os homens seriam os responsáveis ideais pelo sustento da parceira. Como vimos na seção sobre o modelo hierárquico operante entre meus interlocutores, o fluxo de presentes e dinheiro, no caso de Arcanjo é unidirecional, sempre do “homem” para o “damo”, confirmando expectativas ideais de gênero transmutadas para as relações homossexuais. Mas isso não será em todos os casos assim, pois, como já vimos nesta tese, há casos em que são os sujeitos “gays” ou “passivos” que sustentam seus “homens”³⁷⁰. Por último, Arcanjo diz que “não tem nada contra” o relacionamento de seu “homem” com a esposa, mas que se incomodaria e até terminaria a relação caso descobrisse que o seu “homem” tem outros parceiros como ele, ou seja, do sexo masculino. A lógica seria a mesma aplicada às mulheres, mas com os sinais inversos: uma vez descoberta a traição com outro “passivo”, Arcanjo questionaria se ele não estaria a dar o suficiente para o seu homem, já que em termos de suas necessidades (homo)eróticas, Arcanjo teoricamente deveria supri-lo.

Para fecharmos esta já longa seção, trago um último caso etnográfico que encontrei no que tange as relações poligâmicas bissexuais e que, retoma o tema do início da seção. Trata-se do caso de Caetano, um personagem que já apresentei na seção sobre a descoberta erótica de meus interlocutores. Aqui, quero destacar um trecho de uma de nossas entrevistas, em que Caetano, que é casado com uma mulher, mas que sustenta um namorado em outra casa e que a esposa conhece apenas como “amigo”, elabora sobre não ter ele pensado em casar com um homem, antes e ao invés de ter casado com a sua esposa:

- Não, porque o termo casamento. Falar de casamento em Moçambique [é] entre homem e mulher. E dizer não, porque, na altura, a formação também que eu tinha, era muito... era muito leviana. E exatamente por causa disso. Porque já tinha... já tinha construído... Eu era construído socialmente, lá em casa, pelos pais, pela

³⁶⁹ Segundo um moçambicano entrevistado por Aboim (2008, p.286), “um homem não pode estar sem mulher [...] não pode ser não ter uma esposa porque um homem precisa das suas roupas lavadas e da comida feita”

³⁷⁰ É só se lembrar da possibilidade aberta por Paula, em sessões anteriores.

família, que eu sou homem e deveria casar com uma mulher. Então, aquilo já estava dentro da minha cabeça. E também dentro da sociedade, dentro do meu país, o casamento é simplesmente aceitável entre pessoas de sexos opostos.

- Não estava nem na cabeça...

- Não estava nem a cabeça, e nem havia ouvido falar de casamento entre pessoas do mesmo sexo.

- Entendi.

- Não, não lembro de ter ouvido. Ou...

- Ou visto na televisão...

- Não... Rara às vezes. Mas acho que pude também perceber mais depois já de estar a viver com ela. África do Sul aceitava casamento entre pessoas do mesmo sexo quando já estava a morar com a minha parceira.

(Entrevista com Caetano, Maputo, 21/06/2018)

A falta de gramaticalidade para o casamento homoafetivo daquele jovem provinciano – diferente do que alega Jorge, que se casou heterossexualmente para corresponder às expectativas da família – é um dado central para a hipótese da institucionalização recente da “homossexualidade” enquanto categoria moderna em Moçambique. Mas a questão do casamento homoafetivo trazido nessa entrevista nos encaminha para a próxima e última seção. No sul de Moçambique, mesmo não sendo legalizado, em 2018, houve pelo menos uma cerimônia de casamento entre homens e uma de noivado. São sobre essas duas experiências que tratarei a seguir.

Casamento e *lobolo* gays

No segundo capítulo desta tese, já tivemos a oportunidade de entrar, da perspectiva dos idealizadores e dirigentes da LAMBDA, na questão do casamento gay em Moçambique. Resumidamente, o casamento ou a união legal entre pessoas do mesmo sexo não são nem nunca foram legalizados em Moçambique. Enquanto certas figuras dos cargos mais altos da LAMBDA foram ter suas uniões homoafetivas reconhecidas na África do Sul, a população mais geral ou permanece solteira ou mantém relações conjugais não legalizadas em Moçambique (Chipenembe, 2018, p.151). A pauta do casamento gay, como vimos, geraria uma “hipocrisia”, segundo alguns, porque não seria levada adiante pelo movimento LGBT moçambicano – com a desculpa de que a sociedade não estaria preparada e que tal pauta apenas desgastaria o movimento – ao mesmo tempo que alguns desses integrantes, eles mesmos – por melhores condições materiais e certos estilos de vida – já o teriam feito alhures e há tempos.

Mas o que importa agora é que por não ser legalizado em Moçambique, os únicos dados que tínhamos sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo, com algum grau de ritualização, são aqueles que apresentamos ainda no primeiro capítulo, na seção referente aos casamentos nas minas da África do Sul, levados a cabo especialmente pelos machanganas. Depois desses relatos, não se teve mais registros etnográficos de arranjos desse tipo seja em Moçambique seja de moçambicanos na própria África do Sul. Assim, esta seção se propõe a contribuir no registro e na discussão de dados inéditos sobre a questão. Em minha pesquisa de campo tive conhecimento de pelo menos duas cerimônias, uma de noivado e outra de casamento, ambas entre homens. Na segunda, inclusive, com a inclusão do *lobolo*. Nenhuma delas, claramente, era legal perante o ordenamento jurídico moçambicano, mas é sobre esse fenômeno que gostaria de tratar aqui e agora.

A já mencionada cerimônia de noivado ocorrera um mês antes de minha chegada à Moçambique e dela tive conhecimento na entrevista que realizei com Paula, que já apresentei em outro momento e que concedera a própria casa para que tal cerimônia se realizasse. Aliás, Paula, ela mesma, disse ter o sonho de se casar (ainda que não tenha no momento um parceiro disposto a tal), como podemos ver em um trecho da entrevista que a mim concedeu em sua casa:

- [...] Porque gostaria de estar no lugar de uma mulher, que tem marido, tem a mesada, então eu realmente, naquele momento, quando a pessoa me trata assim, fico muito feliz. [?] Posso casar até... Meu sonho, gostaria de casar na igreja. O padre abençoar meu casamento. Eu na igreja. Eu sair mesmo, descendo as escadas da igreja. (gargalhadas) Entendeu, Francisco? [...] Mas um dia desses, eu terei uma oportunidade. Terei tanto mesmo... Mas só que estamos aqui num país que ainda não se admite. Eu não quero ir casar na África do Sul. Eu quero coisas naturais daqui.

(Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

Se Paula ainda não conseguiu realizar o sonho de se casar, ela já proporcionou um momento muito especial ao amigo Rivaldo, ao conceder sua casa, na cidade da Matola, para uma festa de noivado. Segue o diálogo em que pela primeira vez tenho conhecimento da história:

- Tavam a se casar dois homens. [...] Foi aqui! Aliás, esta mesa aqui estava decorada. [...] Dia 10 de fevereiro. Foi aqui, testemunhou-se aqui. Os padrinhos eram um casal. [...] Então, só porque as pessoas, por exemplo, são pessoas daqui. São coisas que eles nunca viram que duas pessoas [dois homens] casem. Por isso que aquilo encheu pra ver! Testemunhou-se aqui os padrinhos, as declarações, as alianças, não sei o quê. [?] porque o Buffet era lá fora. [...] Por acaso, aqui, como o meu amigo, que é minha amiga, [...] eu servi como papel de mãe da noiva. Aqui era a casa da noiva. Entendeu, Francisco? Aqui era a casa da noiva. A noiva

praticamente era minha filha. É minha filha. Os noivos vieram com os padrinhos. E os cortejos. Chegaram lá fora, entraram, pararam – aquela tradição daqui – pararam lá. Foram recebidos com buquês, e com alianças no coiso, naquela portagem. Com aliança, e os padrinhos, e os corteses e eu como mãe da noiva. E a noiva... E as pessoas que eram [?] fez-se aquele discurso. Aquele discurso todo. Tivemos discurso, oração. Os padrinhos, acho que, não sei se rezam ou o quê, fizeram uma oração, discurso. E chegou a hora das alianças. [...] Os padrinhos entregaram a eles. Eles se declararam. “Eu aceito, porque só a [?] morte nos separa”. Epa, depois daquilo bolos, champanhes, e saiu-se pra fora. Fomos a um copo d’água. Era lá fora. Porque tínhamos ajeitado lá fora. Tás a ver? [?]

- Mas teve lobolo, não?

- Por acaso, não. Foi mesmo um casamento. Foi casamento, foi no bolo. Alianças mesmo.

- Foi divertido?

- Muuito! Impressionou muita gente daqui. Gostaram. Epa, porque é uma coisa... É uma coisa... estranha, mas diferente. Ao mesmo tempo. Já sabes... Mas sabe, as pessoas ficaram emocionadas aqui. Muita gente...

- As pessoas não ficaram chocadas assim “Ohhh”?

- Não! Eles sabem que existe, só que imagem de que duas pessoas podem viver em casal, eles não sabiam. Ficaram muito emocionados. A mim, as pessoas ainda me perguntam: “Quando que vai acontecer...” [...] [uma festa] que nem aquela. Ah, eu no papo de “Há de acontecer!”.

[...]

- E nenhuma autoridade quis embarreirar isso não? Que ficou sabendo e...?

- Não! Não houve nenhuma barreira, não houve perturbação... [...] Não houve polícia, não houve perturbação... Não vem nem estrutura de [?] dizer que “o que estamos a ver aqui...” Não! Ficamos numa boa, comeu-se, bebeu, dançou-se, tinha música. Tratou-se muito bem. A festa foi maravilha, gostosa. Gostosa mesmo. Domingo continuação. Chegou domingo à tarde, os noivos foram com os padrinhos.

(Entrevista com Paula, Matola, 30/04/2018)

Desse longo trecho, gostaria de destacar várias questões. Em primeiro lugar, como confirmei em entrevista com um dos noivos, não se tratou de uma cerimônia propriamente de casamento, mas de noivado, como mais tarde ele me esclarecerá. O segundo ponto que é preciso destacar é o modelo através do qual tal cerimônia se materializou. Chamado de “tradicional” por Paula, por contar com um cortejo nupcial³⁷¹, o evento também contou com alianças, padrinhos, champagne e um bolo especial – à maneira trazida pela colonização europeia (Bagnol, 2008). Isso demonstra como o que é “tradicional” hoje na realidade urbana do sul de Moçambique pode estar emprenhado de signos e “tradições” que um dia foram externas. Talvez também a homossexualidade ganhe um dia esse estatuto e deixe de ser percebida como algo exógeno, não-africano.

³⁷¹ Em praticamente todos os finais de semana do ano, realiza-se no Jardim Tunduru, um dos principais, senão o principal parque da cidade de Maputo, grandes cortejos nupciais em que é possível perceber uma ritualista dos casamentos locais, cujo cortejo com noivos, padrinhos, parentes – muitas vezes vestindo variações estilísticas a partir de uma mesma estampa de capulana – é a parte mais chamativa.

A segunda mimese que se pode observar tem a ver com os papéis que Paula descreve para alguns dos convidados: seu amigo (“que é amiga” ou “filha”) era a “noiva”, e ela própria, que é “amiga”, foi a “mãe” da noiva. Tal acoplamento no quadro das regras mais gerais de gênero no discurso de Paula fez com que eu ingenuamente supusesse, enquanto ouvia a história, que seu amigo Rivaldo (apelidado de “Ri”) tivesse, no dia, realmente se vestido de noiva. Posteriormente, ao ver fotos do evento e conversar com o próprio Rivaldo, pude constatar que ele estava vestido de forma absolutamente masculina na cerimônia, mas como era ele a figura “passiva” da relação³⁷², era ele quem assumiria, para Paula, o papel da “noiva”. Com isso, quero enfatizar a ideia de mimese no que se refere à forma como os casais homossexuais das classes populares do sul de Moçambique, mais ou menos, aderem aos modelos heteronormativos, ainda que os próprios sujeitos não encarnem sempre em seus corpos os signos mais evidentes de feminilidade.

Outro ponto importante de destacar do relato de Paula é a informação de que os vizinhos ao verem a cena teriam ficado confusos e impressionados com o que estava a acontecer naquele quintal da periferia da cidade da Matola. Paula diz “São coisas que eles nunca viram, que duas pessoas [dois homens] casem. Por isso que aquilo encheu pra ver!” E depois acrescenta “Impressionou muita gente daqui. [...] Eles sabem que existe, só que [a] imagem de que duas pessoas [dois homens] podem viver em casal, eles não sabiam.” Tais relatos coincidem com a ideia que venho defendendo de que se só aos poucos a “homossexualidade” começa a se tornar gramatical, a ideia do casamento entre homens ainda é uma novidade para as classes populares do sul do país – mesmo em um contexto já bastante urbano como o é a periferia da Matola. E é nesse sentido que ativistas da LAMBDA, com sua política de “base”, ainda não pretendem investir nesta pauta. Quando trouxer o relato do próprio noivo, explorarei mais esta questão.

Rivaldo encontrara comigo em um dos jardins da cidade, assim que saiu de seu trabalho. Ele tem 30 anos, é funcionário público, falante de changana e morador de Maputo. Ao ter conhecimento de que o parceiro e ele não teriam feito o lobolo, mas apenas a cerimônia de noivado, quis saber de Rivaldo o porquê. Ao responder, ele pareceu desconcertado com a minha pergunta, mas finalizou dizendo que não faria sentido já que

³⁷² Em entrevista a mim, Rivaldo se declarou estritamente homossexual, enquanto contou uma história que ocorrera posteriormente à cerimônia, em que seu noivo teria descoberto a existência de um filho com uma moça com quem fora então obrigado a morar junto. Da descoberta da traição e da criança, decorreram tensões entre os noivos, principalmente pela indisposição de Rivaldo de ter uma relação com alguém bissexual, que diga precisar se relacionar concomitantemente com as mulheres.

ele não se considerava uma mulher e, portanto, que não haveria uma mulher para ser lobolada, como manda a tradição:

- [...] É que a questão de já envolver lobolo... é uma coisa... que até pra mim vai ser uma coisa [?], porque eu sei como é que funciona os padrões do lobolo. Eu não me sinto mulher, acredito. Então lobolo vão lobolar uma mulher... Porque lobolo tem certos critérios, é uma coisa muito mais séria. Eu não sei como que as coisas iam funcionar para doula... Não sei de fato.

- Mas como é que são os critérios, você pode me explicar pra eu entender?

- Porque lobolo geralmente é feito assim – que é o casamento tradicional feito aqui em Moçambique, né – onde compra certas coisas, né, tanto para mãe, o pai, as tias, tias tanto parte materna tanto parte paterna. Pões a roupa da noiva, percebe? Depois vão lá, depois vai o grupo, né, da parte do noivo, [?] aquela cerimônia de dia, né? Vão fazer o tal lobolo e... colocam anel, brincos, vestem a mulher. Para depois, já de noite, quando já aparece já o noivo. Eu fico a imaginar “Como... e se fosse conosco o tal lobolo?” Não sei... Talvez para o gay, o homossexual que se define como uma mulher. Talvez até ela pode gostar, mas para mim... hum, acho... (risos)

- Não faz sentido, né?

- Yeah. Acho que já estaria... É porque eu não quero viver uma vida em função dos héteros. Não quero fazer aquilo que todos os héteros fazem. Só quero viver a minha vida de forma livre e aberta, como eu me sinto bem. [...] Mas não quero me igualar com uma mulher. [?] “o que uma mulher faz, eu também quero fazer..” [?] Então pra mim questões de lobolo, uau, acho que outra coisa que talvez também eu preciso, quero saber... eu tenho que sentar e estudar como as coisas podem a vir a funcionar. (Entrevista com Rivaldo, Maputo, 21/05/2018)

Curiosamente, Rivaldo finaliza dizendo que ele não quer “viver a vida em função dos héteros” e, também por isso, ele recusaria a ideia de ser lobolado. No entanto, ele se submete a uma cerimônia de noivado, que em grande medida mimetiza as cerimônias nupciais heterossexuais, já que não há uma distinta cerimônia nupcial homossexual dada na tradição. Mesmo entre Rivaldo e seu parceiro, que parecem performatizar um tipo de relação homossexual mais simétrica (Fry, 1982; Murray & Roscoe, 1998) – como alguns outros casais homossexuais da classe média maputense –, por exemplo, não havendo o “homem” e a “mulher” da relação (pelo menos no discurso), ou dividindo igualmente com seu parceiro as despesas da cerimônia, certos acoplamentos, no entanto, não deixam de ser feitos. Não apenas em relação a uma cerimônia tradicionalmente heterossexual e os papéis instituídos que ela pressupõe, mas também na própria experiência do desejo homoerótico: enquanto Rivaldo é passivo, homossexual e monogâmico, seu parceiro claramente se apresenta como alguém bissexual, com desejo erótico espontâneo para ambos os sexos, e que exerce essa heterossexualidade concomitante à relação homoafetiva. O caso de Rivaldo é interessante para demonstrar como distintos modelos etnológicos e de gênero são acionados de forma nem sempre cartesiana na vida concreta

das pessoas e que a diversidade é a palavra-chave no que concerne à “homossexualidade” contemporânea no sul de Moçambique.

Mas se para Rivaldo – e outros interlocutores – o lobolo não faria sentido entre homens³⁷³, não é assim que pensa o casal Kennedy e Armando, que em 2018 realizaram este ritual na família de Armando, em Boane, sul de Moçambique. Apesar de estar em Maputo, eu não conhecia o casal e obviamente não fui convidado para a cerimônia. Mas tomei conhecimento dela no dia seguinte, em uma das muitas reuniões de planificação que participei na LAMBDA com os agentes comunitários. Antes da reunião, como sempre, conversávamos, e vários deles comentavam as fotos e vídeos da cerimônia que circulavam freneticamente no *Facebook* e nos grupos de *whatsapp*. Infelizmente, como o casal logo retornou para a sua residência em Joanesburgo, eu não pude entrevistá-los pessoalmente. Só o faria depois, já em Brasília, via *whatsapp*. Mas o jornalista Francelino Zeúte, da LAMBDA, fizera uma excelente entrevista com eles, que ajuda a compreender a origem e o dia-a-dia do relacionamento dos dois, como se deu os preparativos para a festa e a percepção dos parentes de Armando em relação ao evento³⁷⁴.

Se a entrevista da LAMBDA respondia algumas de minhas curiosidades sobre o inusitado casal, ela não respondia, afinal de contas, porque eles tinham resolvido, além da cerimônia de casamento, fazer o lobolo. Questão que trataria de fazer eu mesmo quando tive oportunidade. Mas antes, passemos brevemente pelos discursos sobre o lobolo em Moçambique.

Para o lobolo, é possível encontrar pelo menos três grandes narrativas sociológicas atualmente no sul de Moçambique. A primeira delas é a versão crítica de que o lobolo seria a “compra da mulher”, ou seja, o direito de posse e de uso e fruto do homem da maneira que achar mais conveniente, o que colocaria a mulher em um “estado de inferioridade” (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.168). Alguns de meus interlocutores, especialmente os mais jovens, assim entendiam essa cerimônia tradicional:

- [...] Ela diz “Na minha casa não quero ninguém pagado. Porque praticamente não [de] me comprar. Se por acaso forem a dar [?] lá, o marido vai dizer que ‘hey, paguei. comprei a cabeça’” Praticamente aquele pagamento, ele pode te bater, te

³⁷³ Eu sugiro outra dimensão não consciente para a recusa, ou pelo menos não trazida explicitamente na fala de meus interlocutores: a cerimônia do lobolo, como necessariamente envolve a participação das famílias dos cônjuges, ela seria uma cerimônia menos viável em um contexto em que vários desses mesmos interlocutores não vivem sua homoafetividade de forma aberta, muitas vezes nem mesmo para as próprias famílias, como é o caso do noivo de Rivaldo.

³⁷⁴ http://www.lambdamoz.news/casamento_lindo_kenedy_armando

espancar, tudo o mais. Porque ele pagou. Isso aí é tipo venda da pessoa. Por mim, acho que não. Lá no Brasil acho que só tem noivado, não tem lobolo pra pagar... Já notei isso nas novelas. Até já perguntei, [mas] não me respondeu. Porque eu só vejo nas novelas noivado, depois casamento, depois a lua de mel, tudo o mais. Terminou. Se terminaram, divórcio ou separação de bens, essas coisas. Tipo, se você tinha dinheiro, você tem que cortar pela metade. Essas coisas, acho eu. Já aqui, por mim, meu pensamento, se por acaso eu for ter uma filha ou um filho, não... lobolo não! (Entrevista com Pablo e Pedro, Maputo, 07/05/2018)

Essa perspectiva crítica tem um histórico. Ela advém não apenas com a observação empírica e crítica das pessoas diante de relações conjugais violentas no sul de Moçambique, onde muitas vezes maridos agredem suas esposas loboladas com o discurso de que tal agressão seria justificada pelo “pagamento” do lobolo e o consequente direito de posse sobre a mulher (Osório, Cruz e Silva, 2016), mas também a velhos discursos coloniais portugueses (Granjo, 2004) e pós-coloniais da FRELIMO (Loforte, 2000, p.130) que, muitas vezes, assim também enxergavam esse costume. Além destes, há também novos discursos feministas dentro e fora de Moçambique que assim também o veem (Loforte, 2000, p.128; Da Costa, 2007, p.94; Chipenembe, 2018, p.82-3).

Thomaz em sua tese de livre docência defendida na UNICAMP desacredita da versão do lobolo como simplesmente uma aquisição de mulher ou compensação por sua perda (Junod apud Thomaz; Gajanigo, 2009, p.127) e aposta suas fichas – seguindo o cânone da etnologia africanista³⁷⁵ – de que o lobolo seria, na verdade, a aquisição dos direitos reprodutivos da esposa, em outras palavras, “a garantia de pertencimento da descendência à linhagem parterna” (Thomaz, 2019, p.61), haja vista que o sistema de parentesco no sul de Moçambique é o patrilinear.

Se há essas duas versões sobre o lobolo – que, aliás, podem ser conjugadas em uma mesma explicação, como parece ter feito Junod (apud Thomaz; Gajanigo, 2009) – eu gostaria de sugerir a sistematização de uma terceira. O caso etnográfico que trago, de sujeitos gays da África austral na contemporaneidade, sugere que hoje em dia, após toda a repressão a alguns dos costumes tradicionais, praticada tanto pelo regime colonial, como o pós-colonial (Bagnol, 2008), o lobolo teria ganho uma conotação não apenas “crítica” (compra de mulher) e “utilitária” (preservar a patrilinearidade), mas também “valorativa”

³⁷⁵ Ver, por exemplo, o didático artigo de Brigitte Bagnol sobre o tema, onde ela resgata o histórico de interpretações antropológicas sobre o lobolo, incluindo sua inovadora reflexão acerca da dimensão dos espíritos na conformação do lobolo e na sua persistência histórica mesmo no meio urbano e nas classes altas (Bagnol, 2008).

(respeitar e reviver as tradições)³⁷⁶. O revivalismo de tradições em Moçambique é um fenômeno urbano recente e atinge não apenas o cada vez maior uso de capulanas pelas mulheres em geral, como o véu para as mulçumanas³⁷⁷. Assim, sugiro que do que estou chamando de “terceira versão” sobre o lobolo extrapole, inclusive, as fronteiras da homoafetividade. Em entrevista a mim, Kennedy, o noivo sul-africano que lobolou seu cônjuge moçambicano, revela que talvez o lobolo hoje em Moçambique teria uma dimensão também de reafirmar valores tradicionais não utilitários que escapa tanto da condenaçãoêmica e ética quanto da visão funcionalista da etnologia africanista:

- O que realmente me impressionou é sobre a cerimônia de lobolo que você passou, porque é rara entre homens; e alguns gays de Maputo me diziam que não faz sentido lobolar um homem, porque o preço da noiva serve para o marido obter os direitos reprodutivos sobre os filhos da esposa. Então... Por que Kennedy lobolou Armando? Por que isso era importante?

- Era muito imperativo para mim fazer as coisas de acordo com o meu entendimento e os princípios da minha vida. “Se você quer leite, precisa comprar uma vaca”. Basicamente, eu sou do tipo de cara comprometido e sempre soube que um dia eu iria me casar e seguir os procedimentos, independentemente do conteúdo homossexual dele. Nós dois conversamos sobre a coisa toda do lobolo e Armando disse que ele tinha que discutir com a família dele sobre eu querer casar com ele. E eles concordaram e precisariam do lobolo e então eu sabia que isso aconteceria. Você não paga lobolo porque a pessoa vai reproduzir para você. E se a pessoa for infértil? E se a pessoa for estéril? Eu acredito que você paga lobolo como um rito para os pais da pessoa com quem você está se casando e também mostra respeito a ele e à sua família.

- Perfeito. Mais uma vez, na entrevista [da LAMBDA], você disse que gostaria de ser um bom exemplo de um casal LGBTI no continente africano. O que é ser um bom casal LGBTI na África?

- Geralmente diz-se que as pessoas LGBTI são instáveis e [elas] geralmente são vistas como pessoas que se interessam por extravagância e nunca se estabelecem ou permanecem por muito tempo em um relacionamento ou o relacionamento sempre acaba em frangalhos. Eu gostaria que fôssemos uma das pessoas que mantêm o padrão de casamento e compromisso elevados e que vivem em um relacionamento fiel e honesto. A percepção da comunidade em geral sobre a homossexualidade

³⁷⁶ Sigo aqui o argumento já insinuado por outros antropólogos (Loforte, 2000, p.130; Da Costa, 2007, p.95; Granjo, 2004). Mas há as razões particulares e subjetivas, para além das sociológicas. Nesse sentido, Granjo (2004) lista a importância do lobolo para cada um dos agentes nele envolvidos, em uma situação etnográfica específica que descreve: “Para a família do noivo, realizar o lobolo era fundamentalmente uma questão de honra. Tratava-se de deixar de estar em falta, numa situação considerada irregular e de dívida – sobretudo sendo o faltoso herdeiro da liderança da linhagem. Tratava-se também, acessoriamente, de retirar a outros grupos argumentos que pudessem responsabilizar a família ou os seus membros por acontecimentos indesejáveis. A família da noiva, pretendendo regularizar a situação dela, expressava como razão principal desse desejo a necessidade de apaziguar os antepassados, por forma a assegurar a sua protecção para a noiva. Os noivos, sendo embora sensíveis às preocupações das famílias respectivas, tinham uma motivação conjunta e específica, enquanto casal. Essa motivação era ultrapassar dificuldades conjugais por si sentidas.”

³⁷⁷ O revivalismo islâmico é global e já foi percebido tanto em África (Mahmood, 2005) quanto fora do continente (Boellstorff, 2005, p.105)

como uma vida plástica precisa ser mudada pela vida... Vivendo bem e com princípios a vida com você e com aqueles que você ama.

- Quando você se casou, eu estava em Maputo e vi muitas pessoas compartilhando fotos e vídeos do seu casamento nas mídias sociais. Alguns deles estavam criticando seu relacionamento. Como vocês lidaram com esta exposição e críticas?

- Nós nunca nos incomodamos com o que as outras pessoas dizem. Nossa vida ou relacionamento não é uma ferramenta experimental pública que testa as opiniões ou aprovações. Tenho certeza de que é principalmente proveniente da maneira como estamos enraizados dentro de nós mesmos. Além disso, porque o nosso casamento não foi baseado em sentimentos e crenças de outras pessoas. Independentemente do que você faz, as pessoas vão criticar e julgar. Mas não vai desfazer nada. Basicamente, “a lua nunca fica preocupada quando o cachorro late”.

- Última pergunta: Às vezes, no Facebook, vejo algumas fotos de vocês parecendo bem e viajando por aí. Como tem sido a vida de casados, especialmente no seu caso, que ambos são de diferentes países e culturas?

- Sim, nós dois gostamos de viajar. É para [comemorar] o aniversário ou apenas [para passar] o tempo fora. A vida do casamento é linda. Estamos aprendendo todos os dias; nós nos fortalecemos a cada dia. Acima, ainda nos amamos mais e aguardamos ansiosamente nosso primeiro aniversário de casamento no dia 16 de junho.

- E a última [coisa] que me esqueci de perguntar: Armando e você têm alguma religião?

- Sim, nós temos. Nós somos cristãos.

(Entrevista com Kennedy, Brasília, Joanesburgo, 23/04/2019)

As falas de Armando revelam diversos aspectos não apenas da situação inusitada desse casal homossexual – aparentemente é o primeiro a realizar uma cerimônia de lobolo de forma pública em Moçambique – como dos paradigmas que quebram dentro das próprias estruturas “tradicionais”. E por “estruturas tradicionais” me refiro ao amor romântico, ao lobolo e ao cristianismo. Se o amor romântico pressupõe a ideia moderna de indivíduos que, por amor, estão apartados do mundo (Viveiros de Castro & Araújo, 1977), o lobolo demonstra que a família continua sendo um agente importante na aliança de um casal mesmo no contexto de transformações sociais individualizantes pelas quais passa Moçambique (Loforte, 2000, Da Costa, 2007). Ao mesmo tempo, o lobolo – cerimônia que sela a aliança entre o esposo homem e a família de uma mulher – é aqui, subversivamente, realizado entre o esposo e a família de seu cônjuge masculino. E, por último, a necessidade de ambos levarem a sério as cerimônias está ligada às noções cristãs de família e uma crítica à fugacidade das relações homoafetivas.

Aqui não posso deixar de voltar a fazer referência à tese de Sabah Mahmood (2005) não apenas sobre o revivalismo pietista no Egito, mas principalmente sobre como certas performatividades em contextos não liberais – ou seja, que pensam o empoderamento não como subversão da norma, mas pela sua afirmação – são outras

formas de empoderamento e afirmação identitária perseguidas pelas pessoas e potencialmente legítimas. Ao realizar o lobolo, e assim se submeter às regras tradicionais de casamento dos povos da região sul de Moçambique, o casal Kennedy e Armando estão empoderando-se como casal homossexual ainda que, com isso, confirmem legitimidade às formas tradicionais de casamento. Ao misturar a homossexualidade, o “amor romântico”, o lobolo e o cristianismo, Kennedy e Armando mais do que apenas reforçando quaisquer uma dessas matrizes, estão empoderando a si mesmos e necessariamente transformando e atualizando todas essas “tradições”.

Considerações finais

Neste capítulo, busquei demonstrar não apenas as representações simbólicas de meus interlocutores gays, não gays, bissexuais e trans a respeito de suas identidades de gênero e sexualidade como as formas diversas em que estruturam suas vidas sexuais, amorosas e conjugais. O objetivo era articular modelos sexuais e identitários oferecidos pela etnologia africanista interessada no tema – introduzindo a dimensão do desejo – com as vidas concretas de meus interlocutores das classes populares do sul de Moçambique. O resultado encontrado é que se certos modelos permanecem interessantes para pensar as relações contemporâneas dessa população, a presente etnografia demonstra uma complexidade muito maior do que a pressuposta nos modelos, pois na vida concreta das pessoas, princípios e experiências são articulados de maneira criativa, singular e, por vezes, contraditória.

Assim, na primeira seção espero ter deixado claro como uma estrutura de gênero binária e hierárquica é idealmente operada, mesmo nas relações entre pessoas do mesmo sexo, particularmente entre aqueles que foram designados no nascimento como homens, mas não apenas entre eles. Mas mesmo essa estrutura binária e hierárquica, na vida concreta dos sujeitos, é contextualmente articulada e produz agências tanto conformativas quanto subversivas. Conformativas quando defendem papéis e funções de gênero específicas para cada um dos sujeitos envolvidos na relação homossexual, seguindo quase à risca o padrão heteronormativo; contestatórias ou subversivas quando desafiam a coincidência heteronormativa ideal entre sexo e gênero, seja na maneira como

feminilizam seus corpos masculinos seja na maneira como realizam suas práticas sexuais, principalmente quando atuam como passivos.

Na seção seguinte, vimos como pensam e agem alguns dos chamados “não gays”, “homens” ou “héteros” moçambicanos, que têm em comum o fato de não se considerarem gays ao mesmo tempo que mantêm práticas sexuais com outros homens. Em geral, suas perspectivas coincidem com um desejo não instintivo por outros homens, mas que não se negam ao homoerotismo quando um conjunto de fatores conjunturais se reúne em uma ocasião específica. Negando a possibilidade de conjugalização dessas relações – e mesmo de namoro com outros homens e uma série de práticas sexuais e afetivas – os não gays reafirmam uma identidade sexual de “homem”, que não é maculada pelas práticas homossexuais que realizam. E, assim, não aderem a uma identidade gay. Tal dado aponta não só para a manutenção do que certa etnologia africana vem afirmando – que a experiência homossexual prescinde de uma identidade homossexual – como aponta para a diversidade das formas como as pessoas pensam a si mesmas e extraem prazer sexual. Entre eles, no entanto, predomina a ideia de silêncio quanto às suas práticas, e uma “tolerância”, marcada por distanciamentos, preconceitos e violência relativa.

Na terceira seção pudemos apreender das perspectivas diretas tanto dos maridos quanto dos amantes do sexo masculino e, indiretamente, das esposas, como todos eles pensam as relações poligâmicas ou o amantismo bissexual. Nesse sentido, fica claro como para a maioria dessas pessoas, desde que o marido permaneça “homem”, ou seja, seja ativo sexualmente, seja provedor, pai etc., tanto com a esposa quanto com o amante gay, relações poligâmicas bissexuais são relativamente gramaticais e aceitas. Nesta seção também tivemos a oportunidade de perceber que, ainda que os modelos propostos pela etnologia africanista interessada no tema ainda sejam eficientes para explicar as lógicas envolvidas nessas relações, as vidas concretas de meus interlocutores expõem maiores complexidades que não cabem em tais modelos. Por exemplo, nem sempre as esposas poderão saber dos amantes, porque ainda que sejam de fato ativos fora e dentro de casa, seus relacionamentos homossexuais extraconjugais poderão despertar o receio feminino de que o marido não seja “homem” fora. Além disso, a institucionalização recente de uma ideia moderna de homossexualidade restrita – ter apenas parceiros do mesmo sexo – pressiona certos homens – seja através do movimento LGBT seja através dos amantes que querem exclusividade – para que esses eles questionem suas próprias identidades.

Por último, vimos a partir de dois casos específicos como cerimônias de união conjugal se realizam nas franjas do controle estatal moçambicano. Na cerimônia de noivado ora analisada fica claro como o padrão simétrico de homossexualidade é atravessado – não apenas no discurso, mas também nas práticas do casal e de quem o significa – por princípios hierárquicos ora estabelecidos na etnologia. Por sua vez, a cerimônia de lobolo gay, aparentemente a primeira registrada em Moçambique, coloca em evidência explícita algo já pressuposto por parte da literatura antropológica: contemporaneamente no sul de Moçambique, o lobolo não seria apenas uma “compra de mulher” ou “manutenção da patrilinearidade”, mas também o (re)vivalismo e atualização cultural de um ritual nativo. Ainda, nos dados sobre a cerimônia de lobolo gay, podemos ver a articulação criativa de valores extraídos de diversas matrizes culturais: o amor romântico, o lobolo e o cristianismo. Ao misturá-los, o casal gay, mais do que apenas reforçando quaisquer uma dessas matrizes, estão empoderando a si mesmos e necessariamente transformando e atualizando todas essas “tradições”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Xo ka xi nga heli xo hlola”

Em changana, “O que não acaba é um milagre”, em outras palavras, “Tudo tem seu fim”
(Ribeiro, 1989:130)

Como Peter Fry me alertara certa vez, “as etnografias registram momentos fugazes. Mesmo no ato da escrita, elas se tornam material histórico” (Fry apud Miguel, 2016, p.17). Com esse espírito, pretendo ter deixado claro que o que busquei nesta tese não foi apresentar uma ontologia dos meus interlocutores moçambicanos ou um suposto modo de ser original, exótico, incomunicável ou imutável, mas como eles atualmente conjugam e rejeitam formas históricas e presentes de estar no mundo e de conceber-se a si e os demais como sujeitos que possuem certos desejos eróticos e ou identidades de gênero distintos daqueles que a eles foram projetados quando a este mundo vieram.

Para tanto, investiguei alguns dos processos históricos, externos e internos, que permitiram que certas práticas sexuais e identidades de gênero fossem hoje gramaticais ou não para eles (e para quem entre eles). Pesquisei diferentes processos de “institucionalização” da homossexualidade – no governo, na mídia, no movimento LGBT, nas religiões e no senso comum de meus interlocutores – que competiram e ainda competem neste canto do mundo, em diálogo permanente com o restante dele, e suas atuais ressonâncias. Esta solução teórico-metodológica tem a vantagem de não só fazer entender o processo histórico até aqui, mas também de deixar em aberto todas as possibilidades de transformação cultural e política dos corpos que possam vir a se realizar neste território. E, mais importante, tal método autonomiza os sujeitos seja diante daqueles que alegam a exogenia da homossexualidade em África seja diante daqueles que buscam fixar nesses corpos “falsa consciência” ou práticas e epistemes sexuais primitivas, exóticas ou definitivas.

Aqui, não pretendo fazer um resumo da tese, pois os pontos principais dela podem ser encontrados nas seções “considerações finais” de cada capítulo. O que busco aqui é brevemente refletir, em forma de ensaio, a partir dos dados etnográficos trazidos – infelizmente muitos outros não puderam ser aqui aproveitados, dado o tamanho já extenso da tese – e de uma discussão teórica mais ampla, as três categorias-chaves que nos acompanharam ao longo da monografia, quais sejam, “exogenia”, “silêncio” e “tolerância”. Julgo que refletir de forma ainda mais livre do que já fiz na Introdução,

sobre cada uma delas, ajudar-nos-á não apenas a compreender o mundo homoerótico masculino que encontro no sul de Moçambique, mas também avançar discussões mais amplas sobre esse tema no continente africano e para além dele, contribuindo assim para o pensar e o fazer da etnologia africana, da antropologia e da política sobre os corpos.

Como vimos na Introdução, um discurso bastante antigo – e carregado por preconceitos, desconhecimentos, mas também por empiria (que não pode ser negligenciada!) – afirma até hoje uma exogenia da homossexualidade em África. Para alguns tratar-se-ia de uma exogenia tanto das práticas homoeróticas em si quanto das identidades homossexuais (ou de uma “subjetivação homossexual”); para outros talvez inexistiriam apenas essas identidades, admitindo que as práticas sempre ocorreram, ainda que secretas. Para um terceiro grupo, tanto as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, quanto as subjetividades homoeróticas e identidades sexuais/de gênero que não coincidam com os corpos biológicos a elas associados são potencialmente universais e têm ocorrência em todas as experiências sociais humanas. Por trás de todas essas perspectivas não há apenas epistemes distintas, mas intenções políticas, seja de legitimação seja de extermínio (físico e epistemológico).

O que a etnografia nos permite concluir é que o material historiográfico aqui reunido não nos autoriza afirmar que tenha existido previamente ao século XIX no sul de Moçambique, uma “subjetivação homossexual” ou sujeitos que denunciasses uma dissonância entre seus corpos e o gênero a que eles foram atribuídos. Diferentes de outros territórios, inclusive africanos e de população bantu, as práticas homoeróticas e a “transgeneridade”, em Moçambique, *só estão registradas pela escrita dos colonizadores* a partir do final do século XIX. Contudo, se este material não nos permite afirmar a existência do “homoerotismo” ou da “transgeneridade” no sul do país antes desse período, ele também não nos autoriza negar – científica ou eticamente – tais existências, seja no passado seja no presente. Cientificamente, novos dados historiográficos ou novos métodos para além dos registros escritos podem vir a comprovar o que até aqui não se sabe; eticamente, como nos ensina Kant, é um imperativo categórico que não se faça ao outro aquilo que não se quer sobre si; e uma necropolítica colonial ou pós-colonial extermina a própria noção nativa de *muti*, comunidade, a que todos têm o direito e o dever de pertencer. Além do mais, tanto os homoerotismos como as transexualidades “africanas”, se não podem ser comprovadas no passado longínquo, elas são inegavelmente reais no presente e demandam direitos.

Mas ainda mais importante do que as ausências, são os achados. O que podemos concluir a respeito da breve análise da língua changana e da experiência concreta de meus interlocutores é que a atual episteme tsonga parece prever – há pelo menos um século – algum tipo de fluidez de gênero dos e entre os corpos. Porém, seu esforço parece ter sido até aqui não o de enfatizar essas posições liminares, nomeando os sujeitos ambíguos, mas enfatizar os polos, as posições binárias e antagônicas dos gêneros. Através dos dados aqui reunidos, é possível perceber que se os modernos processos de institucionalização da homossexualidade têm algum sucesso no que diz respeito à implementação de novos termos e novas subjetividades neste território, ele encontra resistência de uma estrutura de pensamento e da ação que privilegia não as identidades sexuais, mas as posições de gênero, ainda que as primeiras estejam disponíveis. Uma dinâmica de transformação (mas também de manutenção) entre dois arquétipos: o “dispositivo da aliança” e o “dispositivo da sexualidade”, que fala Foucault, e que como soluções culturais que são, claro, não serão unânimes e apresentar-se-ão como salvação para alguns e desgraça para outros.

Assim, a dita “tolerância” moçambicana no que diz respeito à homossexualidade ou às pessoas LGBT, como vimos, é ambígua. Por um lado, os moçambicanos – com distintas práticas sexuais – apontam para as discriminações que sofreriam os LGBT, seja em casa seja pela sociedade mais ampla; por outro lado assumem que não vivem em uma sociedade que persiga, que encarcere ou que mate pessoas LGBT – como eles veem acontecer em estados nacionais vizinhos ou além-mar. A “tolerância” é uma categoria nativa e não cabe ao antropólogo apontar sua falsidade, mas sua lógica. O que quis demonstrar nesta tese é que, como categoria nativa, ela está em disputa na ciência, na religião, na militância e no dia-a-dia das pessoas. Esta e outras teses denunciaram a violência impingidas aos LGBT moçambicanos (Chipenembe, 2018; Mugabe, 2019), mas a novidade desta é demonstrar que no período tardo-colonial, houvera – para surpresa de muitos atualmente – o aprisionamento de sujeitos que praticavam “sodomia” e “homossexualismo”. E que no período pós-colonial, lideranças partidárias do país, de maneira discreta e em nome do projeto do “homem novo”, censuraram se não propriamente a sexualidade de importantes figuras da nação, a identidade homossexual que elas poderiam vir a assumir. À pergunta sobre se Moçambique é um país tolerante à homossexualidade – como muitos colegas me questionam – eu respondo sempre que depende do que seja “tolerância”, mas que lá, diferente de cá, nós não somos diariamente assassinados.

Nesse sentido, a “tolerância” moçambicana ainda está sobre a mesa. Alguns grupos militantes reafirmam a estratégia de uma política de base, que busca criar ressonância dessas novas identidades e da liberdade de elas existirem. Assim, mais do que forçar o Estado a transformações jurídicas e reivindicar direitos civis, esses grupos pretendem espalhar a “informação” e cativar o “respeito” e a “aceitação”, primeiro das famílias e depois da sociedade mais ampla. É também por isso que, para esses grupos, o “*advocacy*” das cartilhas parece agora mais urgente do que o “*pride*” ou o casamento gay. Por outro lado, o medo da insurgência, do caos da dissolução social e da guerra (e talvez também certa dose de repugnância aos corpos sexualmente ambíguos) faz com que parte destes e de outros grupos reafirmem a necessidade de não dar visibilidade à questão, deixando estar como está, porque do outro modo é ainda incerto. Já para as e os trans moçambicanos, o projeto político da invisibilidade é quase irrealizável, porque trazem às vistas sua subversão. Há algum tempo tenho a convicção política de que “paz sem voz é medo”, mas como conciliar tal perspectiva liberal com o relativismo antropológico? Como o etnógrafo gay que acredita na visibilidade como ferramenta de luta contra a opressão silenciadora compreende o silêncio como não opressor?

O “silêncio” é uma categoria que perpassa grande parte dos estudos antropológicos sobre homossexualidade em África. Como vimos na Introdução, alguns ativistas e acadêmicos (ou acadêmicos-ativistas) reivindicam o silêncio e a descrição das experiências sexuais não como política de ocultação e de aprisionamento dos sujeitos, mas como forma de realizar práticas homossexuais e homoafetivas – justamente – de forma livre. Todavia, como ensina a africanista Serena Owusua Dankwa (2009), não devemos romantizar os segredos, mas considerá-los tanto em seus aspectos repressivos quanto produtivos. Assim, para escapar de continuar pensando o silêncio como “mera” estratégia (de sobrevivência) mas não cair na exotização (branca ou afrocentrada) do silêncio (homo)sexual como ontologia incontornável dos “africanos”, a solução que parece mais correta do ponto de vista da interpretação científico-antropológica e politicamente feliz é a de pensar silêncio como resultado histórico, fruto de escolhas civilizacionais e de uma episteme autônoma, mas não por isso condenada aos seus próprios pressupostos. O silêncio do homoerotismo no sul de Moçambique pode ter sido até aqui uma solução que permitiu com que os corpos vivessem “vidas vivíveis”, como defende Butler. A partir dos contatos civilizacionais – extra e intra continentais (é bom sempre lembrar!) – e dos choques coloniais, principalmente aquele promovido pelo

império português, novas formas de estar no mundo são possíveis, basta – através da política ou da guerra – saber se são desejáveis. Os moçambicanos, como todos os outros povos, vêm decidindo isso desde sempre.

BIBLIOGRAFIA

- Aboim, S. (2008). Masculinidades na encruzilhada: Hegemonia, dominação e hibridismo em Maputo. *Análise Social*, 43(187), 273–295.
- Aboobacar, Chakil (2018). *Pétalas d'Água*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.
- Afrobarometer al. (2016) *Good neighbours? Africans express high levels of tolerance for many, but not for all*. n. 74, p. 1–27.
- Agadjanian, V. (2002). Men Doing “Women’s Work”: Masculinity and Gender Relations Among Street Vendors in Maputo, Mozambique. *The Journal of Men’s Studies*, 10(3), 329–342.
- Ajen, N. (2001). West African Homoeroticism: West African Men Who Have Sex With Man. In *Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities* (pp. 129–138). New York: Palgrave.
- Aldrich, R. F. (2003). *Colonialism and Homosexuality*. New York: Routledge.
- Anderson, Benedict. (1983) *Imagined communities*. Londres: Verso.
- Araújo, S. (2010) O Estado Moçambicano e as Justiças Comunitárias: Uma história dinâmica de imposições e respostas locais diferenciadas. *Conflicto Social Y Sistemas Jurídicos Consuetudinarios Africanos: La Redefinición Constante de La Tradición*, 7o Congreso(29), 1–17.
- Awondo, P. (2012) Médias, politique et homosexualité au Cameroun. Retour sur la construction d’une controverse. *Politique africaine*, 126(2), 69. <https://doi.org/10.3917/polaf.126.0069>.
- Awondo, P. (2016). Religious Leadership and the Re - Politicisation of Gender and Sexuality in Cameroon. 155(July), 149–157.
- Bagnol, B. (1996). *Diagnóstico da Orientação sexual em Maputo e Nampula*. Maputo.
- Bagnol, B. (2008). Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique. *Análise Social*, 43(187), 251–272.
- Ba Ka Khosa, Ungulani. (2013) *Entre Memórias Silenciadas*. Maputo: Alcance Editores.
- Bakare-yusuf, B. (2003). “Yorubas’s don’t do gender”: a critical review of Oyeronke Oyewumi’s *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. *African Identities*, 1(1), 121–142.
- Bateson, Gregory. (1972) *Steps to an Ecology of the Mind: A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*. Chicago: UCP.

- Bleys, R. (1995). *The geography of perversion: male-to-male sexual behavior outside the West and ethnographic imagination, 1750-1918*. New York: New York University Press.
- Boellstorff, T. (2005). *The gay archipelago: sexuality and nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Bompani, B., & Brown, S. T. (2014) A “religious revolution”? Print media, sexuality, and religious discourse in Uganda. *Journal of Eastern African Studies*, 9(1), 110–126. <https://doi.org/10.1080/17531055.2014.987507>.
- Bouene, Felizardo. (2003) Moçambique: Islão e cultura tradicional / Felizardo Bouene In: *O Islão na África Subsariana : actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana realizado, de 8 a 10 de maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto / coord. António Custódio Gonçalves. - [Porto] : Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, D.L. 2004. - p. 115-130*
- Boxer, C.R. (1984) *From Lisbon to Goa 1500-1750. Studies in Portuguese Maritime Enterprise*. London: Variorum reprints.
- Borrillo, D. (2010). *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Bussotti, Luca. Tembe, António. A Homossexualidade na Concepção Afrocentrista de Mo- lefi Kete Asante: entre a libertação e opressão. *Revista Artemis*, vol. XVII, nº 1, jan. /jun., 2014, pp.15-24.
- Campanella, B., & Martineli, F. (2010) *Antropologia da Mídia: novas possibilidades de campo. Apresentação na Reunião Brasileira de Antropologia*. Belém.
- Brazão, Mazula (org). (1995) *Moçambique: eleições democracia e desenvolvimento / [coordenado por] Brazão Mazula, Carlos Machili, Juarez de Maia. - [Maputo] : Brazão Mazula. - [13], 672 p.*
- Broqua, C. (2013). *Male Homosexuality in Bamako: A Cross-Cultural and Cross-Historical Comparative Perspective*. In *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship* (pp. 208–224). Québec: McGill-Queen’s University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso.
- Cambaco, O. (2014). *Fronteiras nas Relações com Homossexuais no Sector Privado: Um estudo sobre os discursos e práticas de discriminação no ambiente laboral*. Trabalho de conclusão de curso de Licenciatura em Sociologia (Universidade Eduardo Mondlane).
- Cantarin, Márcio Matiassi. (2010) *Mia Couto: beligerâncias e transgressões na fronteira dos gêneros*. Terra roxa e outras terras – *Revista de Estudos Literários*. Volume 18 (out. 2010)

- Capela, José. (1989) "Senhores e escravos no Vale do Zambeze: o relacionamento sexual em Quelimane em meados do século XIX" in.: História. Ano XI nº114. Janeiro.
- Cardín, A. (1984). *Guerreros, chamanes y travestís: Indicios de homossexualidad entre los exóticos*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Chipenembe, M. J. M. (2018). Sexual rights activism in Mozambique A qualitative case study of civil society organisations and experiences of “lesbian, bisexual and transgender persons.” Universiteit Gent, Faculty of Arts and Philosophy, Thesis.
- Cobham, R. (1992). Misgendering the Nation: African Nationalist Fictions and Nuruddin Farah’s Maps. In A. Parker, M. Russo, D. Sommer, & P. Yaeger (Eds.), *Nationalisms and Sexualities* (pp. 42–59). New York: Routledge.
- Cohen, Stanley. (2011) *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. Paladin. London: Routledge.
- Corre, Armand. (1894) *L'ethnographie criminelle*. C. Reinwald & cie, pp.80, nota 1.
- Correia, Ana Clotilde. (2016). *Corpo de Delito: A Repressão Policial à Homossexualidade na Primeira Década do Estado Novo – Arquivos da Polícia de Investigação Criminal de Lisboa*. Instituto Universitário de Lisboa.
- Correia, Ana Clotilde. (2017) O Estado Novo e a repressão da homossexualidade, 1933-1943. *Ler História*, 70, 161-181.
- Da Costa, A. B. (2007). *A Preço da Sombra: sobrevivência e reprodução social entre famílias de Maputo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Dabhoiwala, F. (2013) *As origens do sexo*. São Paulo: Globo.
- Damatta, R. (2010). Tem pente aí?: reflexões sobre a identidade masculina. *Enfoques - Revista Dos Alunos Do Programa de Pós-Graduação Em Sociologia e Antropologia Da UFRJ*, 9(1), 134–151.
- Dankwa, S. O. (2009). “It’s a Silent Trade”: Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 17(3), 192–205. <https://doi.org/10.1080/08038740903117208>
- Domingos, A. P. (2012). *Famílias unidas pelos sobrinhos: Conjugalidades e parentesco entre um grupo de homossexuais na cidade de Maputo*. Relatório de Pesquisa para o curso de Licenciatura em Antropologia. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- Douglas, Mary. (2007) *Como as instituições pensam*. [1986] São Paulo: EDUSP.
- Ekine, S., & Abbas, H. (2013). *Queer African Reader*. (S. Ekine & H. Abbas, Eds.). Dakar: Pambazuka Press.

- Ekine, S. (2013). Contesting narratives of queer Africa. In H. Abbas & S. Ekine (Eds.), *Queer African Reader* (pp. 78–91). Dakar: Pambazuka Press.
- Epprecht, M. (2004). *Hungochani: The History Of A Dissident Sexuality In Southern Africa*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Epprecht, M., Murray, S. O., Andam, K., Miguel, F., Mbaye, A. C., & Gaudio, R. P. (2019). Boy Wives, Female Husbands twenty years on: reflections on scholarly activism and the struggle for sexual orientation and gender identity/expression rights in Africa. *Canadian Journal of African Studies*, 00(00), 1–16. <https://doi.org/10.1080/00083968.2018.1546604>
- Evans-Pritchard, E. (2005) *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Evans-Pritchard, E. (2012). Inversão sexual entre os Azande. *Bagoas*, 6(7), 15–30.
- Farmer, P. (2004). An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology*, 45(3), 305–325. <https://doi.org/10.1086/382250>
- Feitler, B. (2010) *Uma base de dados dos processos da Inquisição de Goa (1561-1623). Problemas metodológicos e indicações de uso*.
- Ferreira, F. M. Fonseca. (1968) Anomalias do Desenvolvimento sexual nos Bantus de Moçambique. *Actas do I Congresso Nacional de Anatomia Patológica. Universidade de Lourenço Marques. Sociedade Portuguesa de Anatomia Patológica*. Lourenço Marques e Luanda.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (19ª). Rio de Janeiro: Graal.
- Fry, P. (1982). *Para Inglês Ver: Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Fry, P. (2003) *Culturas da diferença: Seqüelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral*. *Afro-Asia*, v. 29/30, p. 271–316.
- Gaudio, R. P. (2009). *Allah Made Us: Sexual Outlaws in an African Islamic City*. City. Chicester: Wiley-Blackwell.
- Geschiere, P. (2012). Política de la pertenencia: brujería, autoctonía e intimidad. México: FCE.
- Gomes da Costa Santos, G., & Waites, M. (2019). Comparative colonialisms for queer analysis: comparing British and Portuguese colonial legacies for same-sex sexualities and gender diversity in Africa – setting a transnational research agenda. *International Review of Sociology*, 29(2), 297–326. <https://doi.org/10.1080/03906701.2019.1641277>

- Gonçalves, Marco Antônio. (2010). *Traduzir o outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Goody, J. (1997). *Representations and Contradictions: Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*. Malden: Blackwell Publishers Inc.
- Granjo, P. (2004). *O lobolo do meu amigo Jaime*. Lisboa: Travessias.
- Green, James; Quinalha, Renan (org). (2014) *Ditadura E Homossexualidades: Repressão, Resistência E A Busca Da Verdade*. São Carlos: Edufscar.
- Green, J. N., & Trindade, R. (Eds.). (2005). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP.
- Greenberg, David F. (1993) The Pleasures of Homosexuality. Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Miami.
- Guambe, A. J. (2012) Experiências e percepções sobre o uso de insumos de prevenção do HIV e outras ITS em homens que fazem sexo com homens em Maputo entre 2010 a 2012. [s.l.] Universidade Eduardo Mondlane.
- Guambe, A. J. (2017). *Dispositivos em Saúde: um olhar sobre equidade e direitos com homens que fazem sexo com homens em Moçambique*. Tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Psicologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Halperin, D. M. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality: and other essays on Greek love*. New York: Routledge.
- Han, E.; O'Mahoney, J. (2014) *British colonialism and the criminalization of homosexuality*. Cambridge Review of International Affairs, v. 27, n. 2, p. 268–288.
- Hansen, T. Blom. (2015) On Anthropologists and Other Cultural Interpreters. In: *Anthropology now and next: essays in honor of Ulf Hannerz / edited by Thomas Hylland Eriksen, Christina Garsten, and Shalini Randeria*. Berghahn Books
- Herd, Gilbert. (1984) *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Herd, Gilbert. (1991) Representations of Homosexuality. *Journal of the History of Sexuality* 1:603-32.
- Harries, P. (1990). Symbols and Sexuality: Culture and Identity on the Early Witwatersrand Gold Mines. *Gender & History*, 2(3), 318–336. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0424.1990.tb00103.x>
- Henning, C. E., & Ferreira, G. B. (2018). GAYLE RUBIN - Estudando subculturas sexuais: escavando as etnografias das comunidades gays em contextos urbanos da América do Norte. *Teoria e Cultura*, 13(1), 247–288. <https://doi.org/10.34019/2318-101x.2018.v13.12413>

- Holbraad, M., Pedersen, M. A., & Viveiros de Castro, E. (2019). A política da ontologia: posições antropológicas. *Ayé: Revista de Antropologia*, 1(1), 95–102.
- Howes, R. (2000) *Portugal*. In: *Gay Histories and Cultures: An Encyclopedia*. New York: Garland.
- Horta, B. (2016). *Guilherme de Melo detestava ser tolerado*. Retrieved February 8, 2019, from <https://personagratablog.wordpress.com/2016/06/29/guilherme-de-melo-tolerado-homossexual/>
- Hyam, R. (1991) *Empire and Sexuality: The British Experience*. Manchester: Manchester University Press.
- Junod, H. (1917). *A vida de uma tribo sul-africana*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.
- Junod, H. (1927) *Life of a South African Tribe*. London: Macmillan.
- Junod, H. (1975). *Cantos e contos dos ronga*. Maputo: Instituto de Divulgação Científica de Moçambique.
- Kaoma, K. (2009). *Globalizing the Cultural Wars: U.S. Conservatives, African churches, and homophobia*. Sommerville.
- Katz, Elihu. *The Two-Step Flow of Communication: An up-to-date report on an hypothesis*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1957
- Kendall, K. L. (1998). “When a woman loves a woman” in Lesotho: Love, Sex, and the (Western) construction of homophobia. In *Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities* (pp. 223–241). New York: Palgrave.
- Kopytoff, I. (1989). Introduction. In I. Kopytoff (Ed.), *The African Frontier* (pp. 1–84). Bloomington: Indiana University Press.
- Kulick, Don. (1998) *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Lambda. (2018) *Atitudes perante a homossexualidade nas cidades de Maputo, Beira e Nampula*. Maputo: Lambdamoz.
- Langa, E. N. B. (2018). A Homossexualidade no Continente Africano: História, Colonização e Debates Contemporâneos. *Cadernos de África Contemporânea*, 1(2), 51–72.
- Languana, Helga Rita Custódio. (2014) *Prédio 333*. Maputo: FUNDAC.
- Laqueur, T. W. (2001). *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Laurent, E. (1911) *Les Sharimbavy de Madagascar'*, *Aac*, 26, 244.

- Leap, W. L. (2002). Studying Lesbian and Gay Languages: Vocabulary, Text-making, and Beyond. In W. L. Leap & E. Lewin (Eds.), *Out in theory: the emergence of lesbian and gay anthropology* (pp. 128–154). Chicago: University Of Chicago Press.
- Leitão, Fernando Rodrigues. (1968) O cumprimento das penas no ultramar português. Luanda.
- Lévi-Strauss, Claude. (2004) O cru e o cozido (Mitológicas v.1). São Paulo: Cosac Naify.
- Lewin, E. & Leap, W. (eds) (1996). *Out in the Field*. Chicago: University of Illinois Press.
- Liesengang, G. (1996) "A obra autobiográfica do missionário jesuíta M. Thomas (1788) e o problema das missões católicas no século XVIII em Moçambique" in.: Actas do Seminário "Mocambique: navegações, comércio e técnicas". Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. Maputo.
- Lobo, Almiro. (org). (2013) "Moçambique em textos portugueses do século XVIII" Imprensa Universitária. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- Lobo, A., & Miguel, F. (2015). "I want to marry in Cabo Verde": Reflections on homosexual conjugality in contexts. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 12(1), 37–66.
- Loforte, A. M. (2000). Género e Poder: Entre os Tsonga de Moçambique. Maputo: Promédia.
- Lyons, H. D., & Lyons, A. P. (2003). *Irregular Connections: A history of Anthropology and Sexuality*. London: University of Nebraska Press.
- Machava, S. J. (2013). *Homossexualidade : Processos e Etapas da Auto-afirmação da Identidade Homossexual Masculina na Cidade de Maputo*. Trabalho de conclusão de curso de Licenciatura em Antropologia. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- Machel, S. (1979). Fazer do Niassa uma base sólida na construção do socialismo. Coleção Palavras de Ordem 14. Maputo: Edição do Partido da Frelimo.
- Machel, S. (1976). Juventude: o centro da batalha. *Revista Tempo*, 325, 26 de Dezembro, p.42–48.
- MacRae, E. (2018). Identidades homossexuais e movimentos urbanos no Brasil da "Abertura." In J. Green, R. Quinalha, M. Caetano, & M. Fernandes (Eds.), *História do Movimento LGBT no Brasil* (pp. 39–62). São Paulo: Alameda.
- Magaia, A. (1994) Informação em Moçambique, a Força da Palavra. Publicações Notícias.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.

- Mário, T. V. (2016) 25 Anos de Liberdade de Imprensa em Moçambique: história, percurso e percalços. Maputo: Alcance Editores.
- Malinowski, B. (1976). *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.
- Massaquoi, N. (2013). No Place Like Home: African Refugees and the Emergence of a New Queer Frame of Reference. In *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship* (pp. 37–53). Québec: McGill-Queen’s University Press.
- Mbaye, A. C. (2018). Queer political subjectivities in Senegal: gaining a voice within new religious landscapes of belonging. *Critical African Studies*, 10(3), 301–314. <https://doi.org/10.1080/21681392.2019.1610007>
- Mbembe, A. (2014). *Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba.
- Melo, G. (1981) *A Sombra dos Dias*. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Melo, G. (2001) “Amor e sexo em tempo de guerra”. In Teixeira, Rui de Azevedo (org.). *A guerra colonial: realidade e ficção*. Lisboa: Editorial Notícias. (pp. 187-192).
- Mendes, António. (1956) *Guia Policial*. Tipografia Spanos. Lourenço Marques.
- Miguel, F. (2014). “*Levam má bô*”: (homo)sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Universidade de Brasília.
- Miguel, F. (2016). (Homo)sexualidades masculinas em Cabo Verde: um caso para pensar teorias antropológicas e movimento LGBT em África. *Revista Enfoques*, 15, 87–110.
- Miguel, F. (2019). Cabo Verde. In *Global Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer (LGBTQ) History* (1st ed., pp. 284–286). Charles Scribner’s Sons.
- Miguel, J. *Mídia, política e mercado na sociedade moçambicana: o setor televisivo aberto*. Tese de Doutorado em Ciências da Computação. Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- Moodie, D. T., & Ndatshe, V. (1990). Migrancy and male sexuality on the South African gold mines. In M. B. Duberman, M. Vicinus, & G. Chauncey jr (Eds.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past* (pp. 411–425). New York: Penguin Books.
- Moodie, T. D., & Ndatshe, V. (1994). *Going for Gold: Men, mines and migration*. Berkeley: University of California Press.
- Moodie, T. D., (1990). Migrancy and male sexuality on the South African gold mines. In: Duberman, M. B. et al. (eds) *from History*. New York: Penguin Books.

- Mott, L. (1989). Inquisição e homossexualidade. *Inquisição: Comunicações Apresentadas Ao 1 Congresso Luso-Brasileiro Sobre Inquisição*, 2, 473–508.
- Mott, L. (2005). Raízes Históricas da Homossexualidade no Atlântico Lusófono Negro. *Afro-Asia*, 33(2005), 9–33.
- Mugabe, N. A. (2019). *A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e Maputo)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Murray, Stephen O. (1996) Male Homosexuality in Guatemala: Possible Insights and Certain Confusions from Sleeping with the Natives. In: LEWIN, Ellen; LEAP, William L. *Out in the field. Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Chicago: University of Chicago Press.
- Murray, S. O., & Roscoe, W. (1998). *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: Palgrave.
- Mwikya, K. (2013) The media, the tabloid and the Uganda homophobia spectacle. In H. Abbas & S. Ekine (Eds.), *Queer African Reader* (pp. 141–154). Dakar: Pambazuka Press.
- Nalá, R., Cummings, B., Horth, R., Inguane, C., Benedetti, M., Chissano, M., ... Lane, T. (2015). Men Who Have Sex with Men in Mozambique: Identifying a Hidden Population at High-risk for HIV. *AIDS and Behavior*, 19(2), 393–404. <https://doi.org/10.1007/s10461-014-0895-8>
- Neill, J. (2009). *The Origins and Role of Same-Sex Relations in Human Societies*. Jefferson: McFarland & Company.
- Newitt, M. (2012) *História de Moçambique*. Lousã: Publicações Europa-América.
- Nhassengo, S. S. K. (2013) *Identidade Gay e Lésbica: estratégias e táticas usadas pelos homossexuais para contrapor o estigma e marginalização social na cidade de Maputo*. Trabalho de conclusão de curso de Licenciatura em Sociologia. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.
- Nyanzi, S. (2013). Rhetorical Analysis of President Jammeh's Threats to Behaeed Homosexuals in the Gambia. In *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship* (pp. 67–87). Québec: MCGill-Queen's University Press.
- O'Mara, K. (2013). Kodjo Besia, Supi, Yags and Eagles: being tacit subjects and non-normative citizens in contemporary Ghana. In N. Falola, Toyin; Akua (Ed.), *Women, Gender, and Sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press.
- Osório, C., & Cruz e Silva, T. (2016). *Entre a denúncia e o silêncio. Análise da aplicação da Lei contra a violência Doméstica (2009-2015)*. Maputo: WLSA Moçambique.

- Osorio, Francisco. (2001) *Mass Media Anthropology*. Ph.D. Dissertation. University of Chile. *Social Sciences Faculty & Philosophy and Humanities Faculty*. 155f.
- Oyèwúmi, O. (2004). Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 Tradução por Juliana Araújo Lopes., 1, 1–10.
- Oyewùmi, O. (2011). Decolonizing the Intellectual and the Quotidian: Yorùbá Scholars(hip) and Male Dominance. *In Gender Epistemologies in Africa Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions, and Identities*. New York: Palgrave MacMillan.
- Padgug, R. (1990). Sexual Matters: Rethinking Sexuality in History. In M. Duberman, M. Vicinus, & G. Chauncey (Eds.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past* (pp. 54–64). New York: Penguin Books.
- Padre Monclaio. (1883) "Conclusão" in.: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 4a série n°10, 11.
- Padre Monclaio. (1883)"Expedição de Francisco Barreto: Relação da viagem que fizeram os padres da companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no ano de 1569, feita pelo padre Monclaio, da mesma companhia" in.: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 4a série n°10, 11.
- Pattee, Richard. (1959) *Portugal em África. Impressões e Reflexões de Viagem pela África Portuguesa*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.
- Patton, C. (1992). Patton from Nation to Family: Containing “African AIDS.” In A. Parker, M. Russo, D. Sommer, & P. Yaeger (Eds.), *Nationalisms and Sexualities* (pp. 218–235). New York: Routledge.
- Pitta, E. (2013). *Um Rapaz a Arder: Memórias 1975-2001*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Quinalha, R. (2018) Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro. In J. N. Green, R. Quinalha, M. Caetano, & M. Fernandes (Eds.), *História do Movimento LGBT no Brasil* (pp. 15–38). São Paulo: Alameda.
- Rabaça, C. A., & Barbosa, G. G. (2002). *Dicionário de Comunicação*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. (1978) “O método comparativo na antropologia social”. in: Julio Cezar Melatti (org.), *Radcliffe-Brown*. Rio de Janeiro, Ed Atica. Col. Grandes Cientistas Sociais.
- Ratele, K. (2014). Hegemonic African Masculinities and Men’s Heterosexual Lives: Some Uses for Homophobia. *African Studies Review*, 57(02), 115–130. <https://doi.org/10.1017/asr.2014.50>
- Ribeiro, P. A. (1989). 601 *Provérbios Changanas*. Lisboa.

- Rocca, Roberto Morozzo della. (1998) *Moçambique: da guerra à paz. História de uma mediação insólita*. Maputo: Livraria Universitária / UEM
- Rocha, I. (2000) *A imprensa de Moçambique: história e catálogo (1854-1975)*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Roscoe, W. (1996) Writing Queer Cultures: An Impossible Possibility? In: LEWIN, E.; LEAP, W. L. (Eds.). *Out in the Field*. Chicago: University of Illinois Press. p. 200–11.
- Rothenbuhler, E. W. (n.d.). *Media Anthropology as a Field of Interdisciplinary Contact*. S/D.
- Sadgrove, J., Vanderbeck, R. M., Andersson, J., Valentine, G., & Ward, K. (2012). Morality Plays and Money Matters: Towards a Situated Understanding of the Politics of Homosexuality in Uganda. *Journal of Modern African Studies*, 50(1), 103–129.
- Saiete, S. (2011). *Construção e gestão da identidade homossexual das lésbicas em Moçambique*. Trabalho de conclusão de curso de Licenciatura em Sociologia (Universidade Eduardo Mondlane).
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press.
- Sitoe, B. (2011) *Dicionário Changana-Português*. Texto Editores. Maputo.
- Sitoe, B. (2017) *Dicionário Português-Changana*. Texto Editores. Maputo.
- Souza, F. M. de. (2015). *Discretos e declarados: uma etnografia da vida dos homossexuais em Maputo*. UNICAMP.
- Sousa, Dário Caetano. (2016) “Minorias sexuais e direito à informação, entre a censura e a invisibilidade” in.: ACDH, GDI, CODD (org). *Acompanhamento Internacional sobre Direitos Humanos, Cidadania e Acesso à Informação – 3ª Edição*. Coletânea de textos.
- Tamale, S. (2011). Researching and Theorising Sexualities in Africa. In S. Tamale (Ed.), *African Sexualities: a reader* (pp. 11–36). Cape Town: Pambazuka Press.
- Tamagne, Florence (2006), *A History of Homosexuality in Europe, Berlin, London, Paris, 1919-1939*, volumes I & II, Nova Iorque, Algora Publishing.
- Thevede Júnior, A. (2014). *Factores que influenciam a escolha de parceiro sexual afectivo e a vivência da conjugalidade entre um grupo de homossexuais da Cidade de Maputo*. Relatório de pesquisa apresentado em cumprimento parcial dos requisitos exigidos para a obtenção do grau de Licenciatura em Antropologia. Faculdade de Letras e Ciências Sociais. Departamento de Arqueologia e Antropologia. Relatório de Pesquisa. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane.

- Thomaz, Omar Ribeiro; Gajanigo, Paulo (orgs). (2009) Usos e Costumes dos Bantu, “Coleção Clássicos em Antropologia: Usos e Costumes dos Bantu. Henri Junod” IFCH/Unicamp.
- Tilly, C. (2010). Movimentos sociais como política. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 0(3), 133–160.
- Timbana, A. M. (2011) De “Maria-rapaz” à lésbicas : trajetórias identitárias de mulheres que fazem sexo com outras mulheres. Universidade Eduardo Mondlane.
- Travancas, I., & Nogueira, S. G. (2016) A Comunicação de Massa no campo da Antropologia. In I. Travancas & S. G. Nogueira (Eds.), *Antropologia da comunicação de massa* (pp. 9–25). Campina Grande: EDUEPB, 2016.
- Trajano Filho, W. (2003) Pequenos mas honrados: um jeito de ser português na metrópole e nas colônias. *Série Antropologia*, v. 339.
- Trajano Filho, W; Dias, J. B., & Cristiane, Kelly; Thomaz, Omar R.;. (2009). ANTROPÓLOGOS BRASILEIROS NA ÁFRICA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O OFÍCIO DISCIPLINAR ALÉM-MAR Universidade de Brasília Departamento de Antropologia Brasília. *Série Antropologia*.
- Trevisan, J. S. (2011). *Devassos no paraíso: (a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade)* (8ª). Rio de Janeiro: Record.
- Trumbach, R. (1990). The Birth of The Queen: Sodomy and The Emergence of Gender Equality in Modern Culture, 1600-1750. In M. B. Duberman, M. Vicinus, & G. Chauncey jr (Eds.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past* (pp. 129–140). New York: Penguin Books.
- Tushabe, C. (2013). Decolonizing homosexuality in Uganda as a human right’s process. In N. Falola, Toyin; Akua (Ed.), *Women, Gender, and Sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press.
- Uchendu, E. (2008). *Masculinities in Contemporary Africa* (Vol. 7; E. Uchendu, ed.). Dakar: CODESRIA.
- United Nations, (1974). Report of the Comission of Inquiry on the Reported Massacres in Mozambique. General Assembly. Official Records: Twenty-ninth Session Supplement No.21 (A/9621). New York.
- Universidade Eduardo Mondlane, C. de E. A. (2015). *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane*. Recife: Editora UFPE.
- Vale de Almeida, M. (2010). *A chave do armário: homossexualidade, casamento, família*. Florianópolis: Editora UFSC.

- Valentine, D. (2002). We're "Not about Gender": The Uses of "Transgender." In W. L. Leap & E. Lewin (Eds.), *Out in theory: the emergence of lesbian and gay anthropology* (pp. 222–245). Chicago: University of California Press.
- Veyne, P. (ed.). (2009). *História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Viveiros de Castro, E. & Araújo, R. (1977) Romeu e Julieta e a Origem do Estado. In: Velho, Gilberto. (org.) *Arte e Sociedade: Ensaio de sociologia e arte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. pp. 130-169.
- Weston, K. (1991). *Families We Choose*. New York: Columbia University Press.
- Whitam, Frederick L. (1992) Bayots and Callboys: Homosexual-Heterosexual Relations in the Philippines. In.: *Oceanic Homosexualities*, ed. Stephen Murray, 231-48. New York: Garland.
- Whitam, Frederick L. (1997) Os entendidos: Gay Life in São Paulo. In.: *Male Homosexuality in Central and South America*, ed. Stephen Murray, 24-39. New York: Gay Academic Union.