

QUEER (NEO)COLONIAL¹: COLONIALIDADE E TEORIA QUEER NO BRASIL²

Igor Leonardo de Santana Torres³
Felipe Bruno Martins Fernandes⁴

Resumo: Qual o balanço da institucionalização da Teoria Queer (*Queer Theory*) no Brasil? Quais as operações de poder envolvidas nesse processo? A partir de uma cena etnográfica, essas questões nos são impostas e tentamos respondê-las neste artigo, assim, por intermédio de revisão bibliográfica, objetivamos, ao tomar o colonialismo como um modo de pensar eurocentrado que se estrutura por meio de colonialidade de poder, ser e saber, mostrar como o movimento queer reproduz essa matriz ao seguir um script eurocêntrico de constituição de uma “nova” elite de pensamento a partir das relações de saber e poder inseridas no campo de disputa com o movimento LGBT no Brasil. Questionamos também as relações internas de produção de conhecimento queer e, ainda, aquele que se propõe decolonial. Concluímos argumentando que os estudos/teoria/movimento queer no Brasil reforçam e se instauram desde relações de poder (neo)coloniais.

Palavras-chave: Brasil; Queer; Cuir; Colonialidade; Movimento LGBT.

Abstract: What is the balance of the institutionalization of the Queer Theory in Brazil? What power operations are involved in this process? These questions are posed from an ethnographic scenario, and this article endeavors to answer them. Thus, understanding colonialism as an Eurocentric way of thinking that is structured through colonialities of power, being, and knowledge, this study consists of a bibliographic review aimed to show how the queer movement reproduces this matrix by following a Eurocentric script and building up a “new” elite of thought from knowledge and power relations in the field of dispute with the LGBT movement in Brazil. It also questions the internal relations of knowledge production in the Queer and in the so-called decolonial queer movement. The results indicate that queer studies/theory/movement in Brazil



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

- 1 Parte do título se inspira no texto “The Neocolonial Queer”, de Julieta Paredes (2015).
- 2 Agradecemos a leitura e comentários atenciosos de Jess Oliveira, Lucas Medeiros e Maria Augusta Neves Silva.
- 3 Mestrando em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil. E-mail: torres.igorsantana@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7455-3212>
- 4 Doutor em Ciências Humanas, docente da Universidade Federal da Bahia, Brasil. E-mail: fernandes.felipebruno@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8755-4126>

reinforce and establish themselves as (neo)colonial power relations.

Keywords: Brazil; Queer; *Cuir*; Colonialidade; Movimento LGBT.

Sujetos deseables que se hacen llamar rarxs, monstrxs, mutantes
 Privilegiadamente rarxs pero que habitan en Grindr y en los
 circuitos del deseo del capitalismo/colonialismo rosa
 Privilegiadamente blancxs queer clase
 media okupas con sábanas de arcoíris
 Privilegiadamente blancxs queer con doctorados
 Privilegiadamente blancxs queer con becas
 Privilegiadamente blancxs queer con cargos públicos
 Privilegiadamente blancxs queer con visas Schengen
 Privilegiadamente blancxs queer con pasabilidad de fronteras
 Privilegiadamente blancxs queer con
 pasabilidad de las fronteras en lxs baños.
 (Yos Piña Narváez, 2018, p. 13)

Introdução

Qual o balanço da institucionalização da Teoria Queer (*Queer Theory*) no Brasil? Quais as operações de poder envolvidas nesse processo? Essa provocação surge do relato de um dos integrantes, um homem, negro e gay, que atua voluntariamente num dos grupos de ativismo LGBT da região Nordeste do Brasil. Numa conversa informal, na sede do grupo, primeiro ele nos contou um pouco sobre como começou a organização e a forma como aconteciam as primeiras reuniões. Noutro momento, outro interlocutor diz haver algumas críticas feitas ao grupo no que toca a sua percepção como indivíduo de classe média e branco. O funcionário, em resposta e em tom levemente exaltado, revive suas memórias longínquas do movimento LGBT, pontuando que muitas vezes sofreu agressões da polícia ao ajudar travestis⁵. Quando comenta seu profundo desgosto com a falta de reco-

5 Macrae (2018) aborda uma situação que dialoga, apesar do contexto distinto, com o que nosso interlocutor assinala: em 13 de junho de 1980, acontece um ato público com participação de coletivos negros, gays e marxistas, em manifestação contra as rondas do delegado Richetti, conhecidas como “Operação Rondão” ou “Operação Limpeza”, que prendiam travestis e homossexuais que frequentavam o centro da cidade de São Paulo. Essa operação era a materialização do preconceito e violência aos quais mulheres transexuais e travestis estavam expostas naquela época não apenas em São Paulo, mas em todo o país. Quanto à participação de algumas atrizes políticas de fora do circuito programático *mainstream* do movimento homossexual naquele período, afirma-se que, não obstante os incursos para um distanciamento da figura das travestis por parte de militantes gays no início dos primeiros grupos homossexuais, um movimento de incentivo a entrada de gays afeminados e travestis foi estimulado, não resultando em uma participação efetiva (PERLONGHER, 2008). No entanto essa baixa aderência de travestis não resultou numa desmobilização do grupo que, entre si, também criava redes de solidariedade e constituíram grupos alguns anos depois, como a Associação de Travestis e Liberados (Astral) (1992) e Associação de Travestis de Salvador (Atras) (1995).

nhecimento por seus serviços prestados ao organismo no qual trabalha, em diálogo com outro colega, termina dizendo: “faz de qualquer jeito, bem ou mal, não seremos nós que levaremos o crédito mesmo”.

A cena etnográfica nos ofereceu insights instigantes, posto que mostra como grupos populares estavam desde o começo presentes no movimento LGBT, realizando trabalho de base e contribuindo na difusão e fortalecimento das organizações, com um contato mais corpo a corpo, direto e sedutor para as causas da comunidade LGBT. Essa narrativa também nos provocou a pensar o *modus operandi* pelo qual o queer ganhou espaço e importância no Brasil, notadamente no cenário político e acadêmico. Essa provocação nos encaminhou para uma linha argumentativa na qual sugerimos que a instalação da Teoria Queer foi facultada a partir de uma ação de caráter colonial que implicou na homogeneização do movimento LGBT brasileiro, criando uma narrativa de deslegitimidade sobre este e, a contraponto, colocando-se num lugar de super esclarecimento, beirando o messianismo (FERNANDES, 2011). Com isso, acreditamos que ocorreu a imediata tradução de uma teoria anglófona sobre a sexualidade, o desejo, a identidade e a adoção de um modelo eurocêntrico de disputa de poder, reiterando um sistema de sujeição epistêmica e invisibilização de corpos tão comum às colonialidades do saber e poder.

Como afirmamos em outro texto (TORRES; FERNANDES, 2017), o queer, ainda que não declarada ou visivelmente em suas abordagens teóricas, põe-se – ou deveria pôr-se – na linha de frente de oposição aos valores da modernidade com uma forte crítica à fixidez, identidade, naturalidade, universalidade etc. No entanto, sua chegada ao Brasil não foge à matriz eurocêntrica das produções de conhecimento e relações de poder, uma vez que utiliza desse mesmo arcabouço em suas práticas e construção crítica e política. O punitivismo do qual a Teoria Queer passou a beber, sintetizado no conceito de “*queer* punitivista” (TORRES; FERNANDES, 2017), seria uma – ou uma das – expressão inicial desse caráter eurocêntrico ainda preservado.

Este texto tenta dar continuidade a um trabalho reflexivo sobre a colonialidade do queer no Brasil que pode ser primeiramente visto nos ensaios de Jurema Mombaça, quem, no II Desfazendo Gênero⁶, de 2015, em Salvador, quando da palestra de Judith Butler no Teatro Castro Alves, de portas fechadas para quem não tinha ingresso, pegou o microfone e criticou a ausência,

6 O Desfazendo Gênero é um evento acadêmico militante que tem por objetivo produzir discussões nos campos dos estudos de gênero e sexualidade. Como pode ser depreendido de seu nome, o evento tem uma forte influência do pensamento queer. Seu nome faz referência a uma das obras de Judith Butler, *Undoing Gender* (2004), ainda não traduzida para o português. O evento existe desde 2013.

naquele espaço, de muitos corpos abjetos dos quais os textos da autora falam e estávamos discutindo naquela tarde, além dos corpos racializados e deficientes não contemplados em sua teoria. Replicando a crítica que lhe fora dirigida, ademais de concordar, a filósofa disse que estava a cargo dos presentes no teatro espalhar o que fosse discutido ali. Uma resposta que foi considerada por algumas pessoas um “tirar o corpo fora”.

Os ensaios de Mombaça, *Pode um cu mestiço falar*, publicado no Medium em 2016, e *Para desaprender o queer dos trópicos: dismantando a caravela queer*, publicado no [SSEX BBOX], inserem-se nesse rol de questionamentos subalternos sobre o sujeito da Teoria Queer, não tanto o sujeito de estudo, mas o sujeito de produção desse saber abjeto. Coincidentemente ou não, Jurema Mombaça não foi a única a fazer uma crítica ao quase vazio de representatividade racial naquele evento, juntou-se a suas observações, noutro momento, as críticas também feitas por Yuderlys Espinosa Miñoso (REA; AMANCIO, 2018). Fora do Brasil, em países como Cuba, Chile, Venezuela e Espanha, encontramos outras tantas contribuições para o debate sobre o queer e seu trânsito para o Sul: Alberto Abreu Arcia (2018, 2020a, 2020b), Yos Piña Narvaéz (2018), Julieta Paredes (2015), Maria Galindo (2016), Hija de Perra (2014), Felipe Rivas San-Martín (2011), Paco Vidarte (2007), Francesca Gargallo (2009), Juan Pablo Sutherland (2014) e Norma Mogrovejo (2020), apenas para citar algumas.

Não obstante, exista uma notória produção sobre a crítica queer ao positivismo, cartesianismo, binarismo, naturalização identitária e opção por uma abordagem genealógica e discursiva da produção das identidades, centros e periferias (BENTO, 2017; COLLING, 2013, 2015; LOURO, 2001, 2004; MISKOLCI, 2009, 2012; PEREIRA, 2006) e, mesmo textos que defendem perspectivas e práticas para um queer mais latino-americano e decolonial, (BELIZÁRIO, 2016; BENTO, 2017; FERNANDES, 2020; FERNANDES; GONTIJO, 2016, 2019; LUGARINHO, 2010; MISKOLCI, 2014; PELÚCIO, 2012; PEREIRA, 2012, 2015), poucos dentro do formato de artigo acadêmico têm se dedicado a questionar seu sujeito de conhecimento. Mais recentemente, alguns textos têm abordado as contribuições, críticas e projeto político de uma Teoria Queer de Cor (*Queer of Color Theory*)⁷, que vai denunciar o embranquecimento da Teoria Queer e desenvolver outras

7 Gostaríamos de atentar para o fato de que antes de uma facilitação da inserção da crítica queer de cor estadunidense, devemos olhar os múltiplos movimentos de pessoas dissidentes sexuais e de gênero racializadas no Brasil que vêm construindo outras formas de pensar sexualidade e gênero dissidentes desde um ponto de vista de corpos racializados, como, para citar apenas dois exemplos, o Coletivo Afrobapho e a cantora Linn da Quebrada.

maneiras de pensar gênero, sexualidade e *queerness* (REA, 2017, 2018a, 2018b; REA; AMÂNCIO, 2018; TORRES; FERNANDES, 2017).

Este texto se difere de pesquisas que defendem uma aproximação dos estudos decoloniais com a Teoria Queer, como as citadas anteriormente, atraindo atenção para as dinâmicas geopolíticas de conhecimento baseadas nos binômios Norte/produtor de teoria e Sul/consumidor, mas que não questionam as relações internas de produção de conhecimento e, ainda, um que se propõe decolonial. Objetivamos, ao tomar o colonialismo como um modo de pensar eurocentrado, que se estrutura por meio de colonialidades de poder, ser e saber, mostrar como o movimento queer reproduz essa matriz ao seguir um script eurocêntrico de constituição de uma “nova” elite de pensamento a partir das relações de saber e poder inseridas no campo de disputa com o movimento LGBT no Brasil. Concluindo, buscaremos discutir questões relativas ao sujeito de conhecimento e sua corporificação dentro da Teoria Queer, mostrando a reprodução de uma heteronarratividade e exclusão de sujeitos da produção de saber e entraves para uma prática decolonial queer.

Sobre o queer no texto

Antes de passarmos para as nossas argumentações, devemos mencionar que, no processo de construção deste texto, um forte incômodo relativo ao uso do termo “queer” foi fonte de discussão e reflexão desde as literaturas consultadas. Muitas críticas foram lançadas, a partir das quais surgiram propostas de traduções culturais do conceito estadunidense para “teoria cu” (PELÚCIO, 2014), “estudos/ativismos transviados” (BENTO, 2017), ou mesmo gráficas, como “cuir” (SAN MARTÍN, 2011; TRUJILLO, 2016), uma versão latino-americanizada do termo – para citar as mais conhecidas. Há igualmente posições que se colocam contra qualquer tradução ou possibilidade de que esse termo/teoria possa servir ao contexto latino-americano (ARCIA, 2018; GARGALLO, 2009; MOGROVEJO, 2020; NARVÁEZ, 2018). Outros, por sua vez, consideram a manutenção do uso da expressão em sua forma anglófona, mas com uma revisão de seus sentidos e o estímulo aos diálogos com os contextos locais nos quais a categoria seja operada (PEREIRA, 2012).

Contrariamente ao que defendem algumas pessoas autoras, ainda não estamos convencidos que a Teoria Queer sofra uma simples tradução em diferentes contextos. Estaríamos falando mais precisamente de processos de devir,

de metamorfose, porquanto o queer e suas múltiplas derivações, enquanto teoria viajante, não poderia ser, mas vir a ser em seus mais variados contextos de contato, respondendo ao processo tradutório enquanto ato de deslocamento e abertura à alteridade (COSTA, 2010). Não se trata de uma mera tradução textual, mas de operação epistemológica, e, por ora, no momento de escrita deste texto, ainda não estamos plenamente certos de qual seria o melhor movimento. Consideremos a validade de ambos, no entanto, não vamos, aqui, defender algum tipo de nova tradução, porquanto gambiarras linguísticas com sentido de revisões epistêmicas no que se refere ao termo sempre têm um aspecto provisório e servem mais ao lançamento de tendências que de fato uma reflexão epistemológica e política decolonial profunda sobre os usos de teorias do Norte Global. Isso posto, utilizaremos a grafia em sua língua de origem.

Nosso posicionamento linguístico aqui está em consonância com a proposta que defende a estratégia de tradução cultural como uma política de descolonização do saber e politização de lugares (COSTA, 2010). Não operamos a partir da adoção de uma tradução gráfica do termo, porque, embora ela intente incorporar nossas especificidades locais, nossas metodologias, não pode apagar as genealogias próprias do conceito, o caráter local dessa teoria, suas marcas geopolíticas. A reapropriação do conceito, sua aplicabilidade e revisão em contextos outros devem ter como referência seu texto base para as formulações críticas dentro do processo de iterabilidade da teoria, pelo qual ela será citada e excitada em seus trânsitos, fluxos e refluxos.

Costureiro ou queer: performance colonial na disputa por espaço

No texto “O costureiro e sua grife”, Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut (1975) analisaram a forma como costureiros de grifes francesas matavam simbolicamente as gerações que as antecederam como parte de um processo de consolidação de novas hegemonias no campo da moda. Ao mostrar como se estabelece essa relação de poder, o sociólogo nos possibilitou pensar como o queer representa uma nova produção de hegemonia dentro de um exercício eurocêntrico de poder. Apesar de se reivindicar contra hegemônico, percebe-se, em sua consolidação no Brasil, o mesmo *modus operandi* das sociedades do capitalismo industrial tardio. Ainda que as observações de Bourdieu e Delsaut (1975) referenciem contextos geográficos e conceituais completamente distintos, é em suas considerações da dinâmica entre as grifes como um processo permeado por relações econômicas, geracionais e raciais que pudemos criar certas correlações (FERNANDES, 2011).

O procedimento de constituição de novas hegemonias era marcado pela estratégia de desvalorização simbólica das grifes mais antigas pelos novos costureiros, algo que ocorria intragrupos raciais e econômicos. A dinâmica de alternância de poder não implicava a alteração do status social dos sujeitos dessa relação, pelo contrário, era facultada por essa per tença compartilhada (BOURDIEU; DELSAUT, 1975). Ocorre-nos que, na medida em que alguns críticos queer compartilham de igual status de classe e raça daqueles com os quais antagonizam, o mesmo processo pode ser apreendido da inserção do queer no Brasil. Bourdieu e Delsaut (1975) nos permitiram pensar que, em alguns contextos, como a moda, o gênero e a sexualidade são campos de disputas, nos quais as diferentes opções teóricas e movimentos, cujos principais atores e atrizes estão relacionados, são *maisons en concurrence*. Relativamente ao queer e ao movimento LGBT, representa-se aqui muito bem a relação de antagonismos vista entre os “tradicionais” e os “audaciosos”, “novos” e “velhos” costureiros de Bourdieu e Delsaut (1975) e como as táticas de manutenção e translação de hegemonia constituem essas relações (FERNANDES, 2011).

Tendo em vista essas relações de poder concorrente e constitutivas desse movimento de troca, não estranhemos, então, a universidade ter sido o lugar primeiro de surgimento das discussões queer no Brasil, o púlpito da colonialidade, como afirmou Ochy Curiel, lugar por excelência do assimilaçãoismo de um modelo teórico estrangeiro por pessoas pesquisadoras brasileiras brancas. Isso nos leva a concordar com Maria Galindo (2016) ao criticar que os conteúdos da Teoria Queer não partem das ruas, local de relevância para pensar a gênese de movimentos como o LGBT, observando que, “na América Latina, a teoria *queer* em geral é uma teoria para a elite, a partir das elites, que termina perdendo seu conteúdo subversivo” (p. 229, grifos nossos). Uma teoria deslocada pensando corpos deslocados da teoria: como equacionar este problema?

Tratamos de um problema que se acentua ainda mais no modelo de academia neoliberal. Uma vez que, dentro do mercado acadêmico, a circulação e o domínio de teorias não representam somente prestígio social, mas poder econômico, o queer, um novo produto, criou um mercado. De seus escritórios nas universidades públicas brasileiras, pessoas pesquisadoras que passaram ou não parte de sua formação no exterior, mas que tiveram acesso aos primeiros escritos queer em língua inglesa ou espanhola, no contato com o quadro teórico-conceitual estadunidense, prescreveram uma teoria sobre o gênero e a sexualidade enquadrada

em algumas poucas referências ocidentais do Norte Global Ocidental (leia-se aqui eixo EUA e Europa Ocidental).

Essa aterrissagem do queer em solo acadêmico brasileiro não seria possível senão justamente pelas posições de sujeito dessas pessoas pesquisadoras favorecidas pelos privilégios da branquitude e/ou classe. A universidade brasileira foi, por muito tempo, um lugar elitizado, criado e mantido para grupos sociais com possibilidades de acesso advindas da extrema desigualdade que impedia o mesmo acesso ao sistema educacional superior por pessoas racializadas e pobres. Hoje ainda observamos uma discrepância no perfil racial do quadro docente das instituições de ensino superior (IES) no país.

De acordo com levantamento dos dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), 392.036 pessoas atuavam como professoras em universidades públicas e privadas no Brasil. Destas, 274.794 declararam cor/raça, possibilitando a visualização de um aumento de 169 para 208 mil docentes brancas e de 37 mil para aproximadamente 60 mil docentes negras. Outra discrepância se fez visível: quanto maior a titulação, menor a presença de pessoas negras. Se, em 2017, havia 115.869 mestras e 100.354 doutoras, o percentual de pessoas negras nessas categorias era, respectivamente, 28.328 e 17.698 (MORENO, 2018).

Angela de Brito (2017) mostra, em pesquisa realizada entre 2016 e 2017, que, no total de 1252 professores(as) de duas entre as seis áreas de conhecimento da Universidade Federal da Bahia (UFBA), 1016 são brancos(as) e apenas 236 são negros(as). Esses são resultados parciais de uma pesquisa com 2143 docentes de uma das mais importantes universidades públicas do Brasil, localizada na cidade com a maior população preta (733.253 pessoas) do país (IBGE, 2010), e aquela à qual estamos vinculados, o primeiro autor como estudante e o segundo como professor. Tais dados evidenciam uma discrepância que não poderia ser atribuída senão ao racismo estrutural e à desigualdade de renda, que caminham *pari passu*.

Isso reflete como o queer, antes de se opor às colonialidades de saber e poder, só pode se consolidar ao chegar ao Brasil, porque já se servia antes mesmo dessas colonialidades que se sustentaram e sustentam-se no racismo sistêmico brasileiro, vide as desigualdades de acesso ao ensino superior marcadas pelo racismo e classismo. Seria assim que, então, movidos pela ideia de uma teoria radical da sexualidade e sua implementação

a todo custo no país, condicionariam sua aplicabilidade a um escamoteamento de identidades, que serve ao projeto de ascensão desse modelo teórico mediante a superficialização da política LGBT nacional e manutenção de uma elite intelectual detentora de um monopólio queer.

Ademais, esses críticos são notados por uma certa articulação de suas pesquisas com suas práticas políticas e trabalhariam sobremaneira com a articulação dos marcadores das diferenças (BENTO, 2017). O quadro que se estabelece é: muda-se a epistemologia e a perspectiva política, mas as pessoas a(u)toras continuam as mesmas, embora desta vez elas se mantenham no posto de elite se dizendo representar, defender o lugar, a voz e as experiências dos corpos subalternos que outrora foram escamoteados por uma política LGBT cisheteronormativa e sexista.

Quem produz Teoria Queer no Brasil?

Atentar para o perfil dos produtores de conhecimento queer no Brasil, denunciando a colonialidade de sua constituição, é uma inflexão relevante, pois que “fala de uma materialidade que produz a divisão clássica entre o sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento, daqueles que permanecem no lugar do verdadeiro sujeito produtor e daquele que, ignorante, precisa ser instruído”⁸ (MIÑOSO, 2015, não paginado, tradução nossa). O discurso queer da última década incita a produção de um saber queer querendo-se local, latino-americano, mas excluindo as vozes racializadas da discussão e produção de sentidos, teorias e experiências queers em primeira pessoa.

Como bem argumenta Yuderkys Espinosa Miñoso (2015), os movimentos feministas e queer na América Latina se desenvolveram dentro de uma mirada de desenvolvimento linear do projeto moderno com tendências ao imperialismo e ao universalismo de suas teorias e conceitos, o que se percebe sobremaneira nas sucessões de marcos teóricos como a tratada no tópico anterior. Isso revelaria uma narrativa de progressivismo nos regimes de verdade sobre a sexualidade, no qual estas novas teorias e correntes de pensamento se colocam como algum avanço em relação a “toda forma anterior de interpretação do corpo e da sexualidade”⁹ (MIÑOSO, 2015, não paginado, tradução nossa).

8 “Habla de una materialidad que produce la clásica división entre sujeto cognoscente y objeto de conocimiento, de quienes siguen quedando en el lugar del sujeto productor de verdad y aquel que, ignorante, necesita ser instruido”.

9 “Toda forma anterior de interpretación del cuerpo y la sexualidad”.

Essa gestão do saber ocorre dentro de uma racionalidade ocidental moderna da qual, tentando se manter distantes, esses movimentos acabam se aproximando em suas metodologias.

Se interpretarmos, assim, o queer, nos moldes de uma epistemologia neocolonial, entenderemos como sua reprodução e penetração na América Latina, especialmente no Brasil, estaria interconectada e seria induzida por um discurso que reclama a superioridade moderna ocidental no campo das sexualidades e gêneros (REA; AMANCIO, 2018). Como a autora sustenta, esses movimentos, especialmente aquele das políticas de liberação sexual, nos chegam

[...] com todo o seu célebre rebanho de subjetividades excêntricas e monstruosas que reivindicam uma “diferença” que as torna especiais em relação ao sujeito comum da comunidade, descartadas e desprezadas *a priori* como sujeitos a serem superados por aqueles que se apresentam como promessa de destino (não normativa) da humanidade. (MIÑOSO, 2015, não paginado, tradução nossa)¹⁰.

Ao criticar e se pretender mais crítica em suas estratégias e teorizações, o queer desconsiderou, por exemplo, que a contraposição aos valores morais marca a gênese do movimento homossexual brasileiro, que se inicia em período ditatorial. Destarte, na impossibilidade de manifestação contra o regime político, manifestavam-se contra o regime moral. Nesse bojo, surgem a androginia e os questionamentos às coerências de gênero, por exemplo (MACRAE, 2011). Sem pretensão a um reducionismo das práticas políticas queer a essas ações, elas nos mostram que parte da radicalidade cobrada pela crítica queer coexistia com a boa conduta militante mais apreciada no movimento. Alguns militantes pareciam assumir um posicionamento que hoje diríamos queer, passando a ideia de inspiração em/por teorias foucault/deleuzianas, nas quais o desejo é visto como força produtiva. Assim seria impossível atribuir uma posição ideológica quanto ao identitarismo homogêneo a todo o movimento homossexual, posto que havia pontos de vistas político-teóricos contrastantes sobre uma mesma questão (MACRAE, 2018). Como sustenta Alberto Arcia (2020), referindo-se à chegada do queer na América Latina, especialmente Cuba,

10 “Con toda su celebrada manada de subjetividades excêntricas y monstruosas que se adjudican una “diferencia” que les hace especial con respecto al sujeto común comunitario, desechado y despreciado a priori como sujeto a ser superado por quienes se erigen como promesa del destino (no-normativo) de la humanidad”.

[...] aparentemente, esse segmento do ativismo LGBTI que se supõe queers/cuir aprendeu sobre a desconstrução da identidade binária e do sujeito integrante da modernidade ocidental a partir do que os estudos queer euro-americanos como se sincronicamente em Cuba e na América Latina não estivessem ocorrendo processos culturais, artísticos e de pensamento que eram expressões de uma nova sensibilidade e do dismantelamento e erosão de identidades binárias. Não vivíamos tão isolados do mundo a ponto de evitar que o contato com o pensamento de Benjamin, Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari nos impactasse igualmente. São os ensaios de Néstor Perlongher sobre os *Devenires Minoritarios*, os textos de Nelly Richard sobre *Las Yeguas de la Apocalipsis* (Francisco Casas e Pedro Lemebel), e as subjetividades sempre em fuga, que compõem o movimento de *La escena de Avanzada Chilena* que explicitam toda uma hermenêutica das margens, da diferença, da alteridade. (ARCIA, 2020, não paginado, tradução nossa)¹¹.

A particularidade resguardada entre os costureiros de Bourdieu e Delsaut (1975) e os queers se relaciona ao aspecto colonial que observamos no movimento mesmo de reprodução de uma operação partilhada com uma elite europeia. Nesse caso, tendo em vista que não há deslocamento real dos sujeitos do poder, ela se realiza na adoção de uma ação que implica a criação de um “eles” a partir do “nós” e vice-versa, cujo lugar da alteridade está primordialmente ocupado pelos corpos brancos, burgueses e atraídos e atrelados a um ideal de virilidade e heterossexualização de suas vidas, que atuam no movimento LGBT, e sua substituição dá-se por outros corpos brancos, burgueses, mas, desta vez, sob a alcunha de queers (leia-se paladinos da subversão) e, por isso, mais legítimos de ocuparem a centralidade das discussões e disputas no âmbito dos estudos de gênero e sexualidade. Narrativas em terceira pessoa são a síntese da epistemologia queer da primeira década dos anos 2000 e até alguns anos atrás no Brasil. Discute-se descolonização das identidades, marginalidade e periferia das experiências sexuais e de gêneros de um lugar *heteronarrativo*.

11 “Al parecer este segmento del activismo LGBTI que se asume como queers/cuir se enteró de la desconstrucción de la identidad binaria y de aquel sujeto íntegro de la modernidad occidental por lo que les llegaba los estudios queer euronorteamericano como si sincrónicamente en Cuba y en Latinoamérica no estuvieran ocurriendo procesos culturales, artísticos y de pensamiento los cuales eran expresión de una nueva sensibilidad y del desmontaje y erosión las identidades binarias. No vivíamos tan aislados del mundo como para impedir que el contacto con el pensamiento de Benjamin, Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari nos impactaran por igual. Ahí están los ensayos de Néstor Perlongher en torno a los *Devenires Minoritarios*, los textos de Nelly Richard sobre *Las Yeguas de la Apocalipsis* (Francisco Casas y Pedro Lemebel), y las subjetividades siempre en fuga, que conforman el movimiento de *La escena de Avanzada Chilena* los cuales explicitan toda una hermenéutica de los márgenes, la diferencia, la alteridad”.

O lugar da alteridade, no entanto, nem mesmo foi conferido aos corpos negros de baixa renda que atuaram e ainda atuam no movimento LGBT¹² e que foram ocultados nas análises, apesar do perfil racial do movimento LGBT no Brasil ter sido uma das críticas levantadas pelas autoridades queer. Muito se disse, pouco se mudou. Saímos de um cenário de militância LGBT embranquecido para um de multiplicidade e desconstrução queer opaco, prevalecendo uma lógica de apagamento das “marcas corpo-políticas” (MOMBAÇA, 2016). Aqui, então, essa problemática se complexifica tanto mais pelo fato de a crítica queer incidir sobre esses sujeitos, para os quais o movimento LGBT aparece como um dos espaços primeiros de organização, fortalecimento da identidade sexual e ação política, mas que continuaram marginalizados no processo de transição política e epistêmica na construção de um queer brasileiro que demorou a ganhar contornos nacionais.

No limiar dessa discussão, pode-se dizer que houve uma replicação da crítica queer estadunidense no Brasil, homogeneizando o movimento daqui desde suas formulações contra argumentativas. Tanto as surgidas nos Estados Unidos quanto as replicadas no Brasil partiam de uma necessidade de radicalização política e questionavam os valores de raça, classe e identitários que se observavam no movimento LGBT: o essencialismo identitário posto como estratégico, a eleição de um padrão materializado na figura do gay viril, a assimilação capitalista, a inclusão social a partir do *pink money*, a exclusão de LGBT racializadas do debate e a brancura da representação de pessoas de sexualidades não heterossexuais.

Não se trata aqui de refutar essas críticas, mas de trazer novos olhares que permitam, entre outras coisas, situá-las no complexo contexto do movimento LGBT brasileiro que, muito embora tenha sido influenciado pelas movimentações das décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos, com a revolução

12 As discussões raciais estiveram presentes desde muito cedo, afinal, uma dimensão estruturante das relações sociais, como a raça, da mesma forma que constitui – ou tenta constituir – um ambiente de naturalidade e invisibilidade, suas implicações nas relações, elas mesmas, suscitam indagações a realidade posta como natural. Diante disso, grupos homossexuais negros começavam a se organizar de igual maneira no período de efervescência do movimento homossexual no Brasil. Nos idos de 1979, na ocasião do I Congresso do Movimento negro Unificado (MNU), no Rio de Janeiro, um homossexual negro já levantava suas inquietações enquanto homossexual-negro, denunciando a falta de abertura para discussão de sua condição e o preconceito dentro do MNU. Outro pequeno grupo também no interior de outro criticou a organização homossexual que fizera parte, pontuando o racismo existente ali. Deve-se ressaltar também as discussões raciais pautadas pelo Adé Dudu, um dos mais proeminentes grupos LGBT negro da Bahia, com atuação nacional, que, em 1980, fazia uma inflexão racial no movimento LGBT ao problematizar o racismo que operava em seu interior, disputar espaço dentro do MNU para inclusão de suas pautas e pesquisar sobre as experiências de outros negros homossexuais (PERLONGHER, 2008; MACRAE, 2018). Como defende Audre Lorde (2019), não há hierarquias de opressão: o corpo negro LGBT está intimamente ligado à pluralidade de dimensões que não só incidem para provocar formas diferenciadas de regimes de opressão, como também devem suscitar a solidariedade e interconexão das lutas.

sexual e a organização política de sujeitos de sexo/gênero não conformes, há que se ressaltar as particularidades do movimento que se desenrola no Brasil, social e politicamente distinto de seu contexto de inspiração. Perlongher (2008), Fry (2008) e MacRae (2018) são incisivos ao apontar as resistências e, *ipso facto*, os distanciamentos que se mostravam no decorrer desse processo. As argumentações que fazem contraponto a uma tese de absorção autômata e homogênea de uma política estrangeira – tal qual a que pode ser depreendida como subtexto da crítica queer brasileira.

Em que medida nos importa as discussões e posicionamentos traçados por esses autores? Como eles servem ao argumento central do artigo? Como mostram resistências e dissonâncias no movimento homossexual/LGBT brasileiro? As reflexões feitas por esses teóricos decorrem de observações empíricas densas de contextos específicos que, de alguma forma ou de outra, estão relacionados às macros movimentações políticas por direitos. Elas mostram o caráter multifacetado e dinâmico das identidades sexuais no Brasil, que podemos estender às composições desse movimento, contexto esse que influenciará em práticas difusas de uma estrutura aparentemente centralizada (MACRAE, 2018).

Esses autores e suas obras nos permitem acompanhar como o monoperspectivismo da analítica queer nortecentrada e resumida a seus interesses de implantação de um novo regime de verdade sobre os gêneros e as sexualidades no Brasil, segundo a qual elaborou seus argumentos acerca do movimento LGBT, subsume, dentro de uma topologia tomada por um caráter universal, agenciamentos e energéticas (PERLONGHER, 2008) que não se assemelham aos que correm no campo de observação norte-americano. Dessa forma, tomando analogamente essa crítica como uma imposição classificatória, consideramos que há uma superposição no nível da identidade, na qual o queer produz uma imisção do movimento homossexual/LGBT estadunidense ao brasileiro em detrimento das “práticas concretas”, conforme demonstram estudos etnográficos sobre o tema (FRY, 2008; MACRAE, 2018; PERLONGHER, 2008). Nesse sentido, essa translação identitária cria um “obstáculo epistemológico” (PERLONGHER, 2008, p. 201), pois

uma genealogia menos comprometida a pagar tributos à produção intelectual dos centros metropolitanos deveria seguramente reconhecer a importância do pensamento socioantropológico brasileiro em torno da homossexualidade, seu caráter original e precursor do pensamento crítico que mais tarde viria a ser batizado de teoria *queer*. (CARRARA; SIMÕES, 2007, p. 76).

Em vista disso, muito embora a crítica queer ao essencialismo identitário apareça como algo novo, devemos fazer uma pequena digressão dessa ideia, posto que os trabalhos de Peter Fry (1982), Néstor Perlongher (2008) e Edward MacRae (2018) já apontam – nos idos de 1980-1990, alguns destes bem antes da aterrissagem dos estudos queer no Brasil – para a compreensão da identidade sexual como algo de ordem cultural, reafirmando a instabilidade e insuficiência de categorias universais para dar conta de algo em constante mutação e proliferação. Fry (2008, p. 40), saindo em defesa de uma situacionalidade da sexualidade em termos sociais e históricos, assevera que “nossa infinitamente rica pletora de identidades sexuais [...] são personagens de um cenário de significações que têm sua história e lógicas próprias”. Essa percepção, à época, se atrela a um posicionamento contrário às injunções das classificações anglo-saxãs, que, em suas limitações, soterram essa miríade de expressões identitárias locais e incorrem nos perigos de uma afirmação de identidade homossexual em termos herméticos, gerando uma cristalização identitária e uma métrica para enquadramento (MACRAE, 1987).

Nesse sentido, coexistiam no Brasil diferentes sistemas classificatórios permeados por dimensões de classe e raça, e Perlongher (2008) nos mostra isso através da fluidez das categorias identitárias dos michês, que se estabelecem a partir de tensores de raça, classe, gênero e idade e estão em constante movimento em relação ao espaço geográfico no qual estão inseridos. O antropólogo insiste, assim, numa atitude de recuperação das “potências da errância”, no sentido de “não passar a ver, por exemplo, ‘identidades sociossexuais’ onde o que há são deslocamentos e fluxos, territoriais e libidinais” (p. 198). A hierarquia entre os sistemas pressupunha um atraso de categorias nativas ou não alinhadas ao modelo igualitário (CARRARA; SIMÕES, 2007). Os termos geridos por grupos de sexualidades e gêneros dissidentes no Brasil antes do queer e que se estendem até o presente guardam profundas relações com a memória coletiva e as experiências desses corpos. Subscrevemos Arcia, para quem

Desde já, cada maricón, tortillera, pinguero tem o direito de se chamar do que quiser. Só que o rótulo que assumimos quando o trazemos para o ativismo é um ato de responsabilidade e compromisso com uma história que carregamos nas costas. Porque também devemos os “privilégios” deste presente às tortilleras, às locas e aos maricones iletrados que, noite após noite, iam fazendo as ruas, defendendo aquele espaço. Quando você não poderia nem mencionar o assunto, ou falar sobre direitos e reivindicações nesse

sentido. E lá estavam eles todas as noites, nos lixões ou em volta dos banhos públicos, defendendo pelo menos o direito de cantar. Apesar das agressões, espancamentos e assassinatos homofóbicos. Apesar das multas e batidas policiais. Porque no maricón que estou hoje, onde quer que eu vá, há também, como uma cicatriz luminosa, os maricones que não conseguiam esconder sua mariconeria, nem se casar, nem se chamar de queer/cuir, porque não quiseram ou porque elas eram tão loucas que ninguém iria acreditar. E muitxs sofreram prisão e sobreviveram porque saíram mais loucas e bravas. Também aquelas que se suicidaram porque não aguentavam mais. (ARCIA, 2020, não paginado, tradução nossa)¹³.

No Brasil, entre as décadas de 1970 e 1980, o caráter inextricável do discurso de resistência daquele higienizado, menos guetizado, tomado como instituto prescritor de uma moral e ética sexual particular aparece fortemente nas práticas de reapropriação/desterritorialização de termos como “bicha”, “sapatão”, “viado”, entre outros. Ainda que o modelo igualitário surgido em fins da década de 1960 se propusesse enquanto alternativa menos apegada aos estereótipos de gênero e noções fixas de posição sexual, também aparece como tentativa de polimento e normatização do movimento. Diante disso, não apenas a autoidentificação bicha não pode ser vista tão somente pelo paradigma do modelo hierárquico, mas outras formas de identificação também como resistência ao enquadramento, como pode ser percebido na forma como alguns grupos se tratavam e mesmo nas relações entre o gueto (MACRAE, 1983)¹⁴.

13 *“Desde luego, que cada maricón, tortillera, pinguero tiene el derecho de llamarse como le de la gana. Sólo que el rótulo que asumimos cuando lo llevamos al activismo supone un acto de responsabilidad y de compromiso con una historia que cargamos sobre nuestra espalda. Porque los “privilegios” de este presente también se lo debemos a las tortilleras, a locas y a los maricones no letrados que noche tras noche se mantuvieron haciendo la calle, defendiendo ese espacio. Cuando no se podía ni mencionar el tema, ni hablar de derechos y reivindicaciones en este sentido. Y allí estaban cada noche, en los muladares o alrededor de los baños públicos, defendiendo al menos del derecho a singar. A pesar de los asaltos, las golpizas y asesinatos homofóbicos. A pesar de las multas y las redadas policiales. Porque en el maricón que soy hoy, a donde quiera que va, van también, como una cicatriz luminosa, los maricones que no pudieron ocultar su mariconería, ni casarse, ni llamarse queer/cuir, porque no quisieron o porque eran tan relocas que nadie se lo creería. Y muchxs sufrieron prisión y sobrevivieron porque salieron más locas y más bravas. También a las que se suicidaron porque no pudieron aguantar más”.*

14 Diferentemente do termo “bicha”, palavras como “sapatão” e “fanchona” não precisaram passar por um processo de ressignificação, elas eram objetos de uma preferência autoidentificativa entre grupos populares em detrimento da expressão “lésbica”, que era vista com tamanha desconfiança e foi alvo de investidas do Grupo de Ação Lésbico-Feminista para perder seu conteúdo pejorativo, constantemente reforçado pela mídia e autoridades policiais (MACRAE, 2018). Não podemos atribuir a mesma genealogia para as palavras. Nesse caso, vemos como a violência operava literalmente sobre outros termos e como distintos grupos agiram em face desse caráter multifacetado da opressão. Se, de um lado, um grupo de mulheres brancas e escolarizadas – muitas universitárias – de classe média que representava as mulheres lésbicas e, supostamente, seus interesses, preferia uma denominação mais internacional e higienizada, por outro, mulheres pobres optavam por nomeações mais nativas. Assim, no Brasil, “lésbica” foi uma categoria criticada e dificilmente incorporada por grupos de mulheres guetizadas, que apresentavam diferenças de classe e raça em relação àquelas – de classe média e brancas – que atuavam no Movimento Lésbico-Feminista da década de 1970. Outra identificação comum que estabelecia uma relação com noções de trânsito e dessubstancialização identitária era “entendido(a)” (LACOMBE, 2007).

Isso implica dizer, ou melhor, reforçar, que as palavras têm história, e devemos buscá-la para entender seus sentidos, sendo esse um dos motivos que incidem sobre a recusa do termo “queer” por ativistas e acadêmicos, a exemplo de Alberto Abreu Arcia, para quem a palavra não teria a mesma força que os termos locais. Outrossim, há quem defenda que ela cria uma “hegemonia de la inteligibilidad *queer*” (SAN MARTÍN, 2011, p. 66, grifos nossos), segundo a qual sustentaria uma ideia de que as resistências linguísticas e sexuais manifestadas na incorporação de termos pejorativos como discurso contra hegemônico teriam sido criadas nos Estados Unidos ou Norte Global e exportadas para o resto do mundo, sobretudo para a América Latina, reiterando seu lugar de consumidora de teoria (SAN MARTÍN, 2011, p. 66).

Ao comentar o que seriam as implicações da adoção de uma abordagem baseada na ideia de uma “identidade mundial”, Seffner (2011) postula que essa ação é perigosa diante das diferenças locais que atravessam as identidades de um dado contexto, alertando que uma pressuposição dessa ordem vem quase sempre acompanhadas de um caráter eurocentrado, norte-centrado, ocidentalizado, imbuído de referenciais da branquitude e capitalismo. Isso nos leva novamente à discussão sobre o transporte identitário: como um campo de estudos que foge aos axiomas da identidade tem assumido uma perspectiva identitária em sua crítica? De tal forma, nesse exercício de aplicação de um “descriptor muito focado nas identidades” colocou-se em segundo plano “as fissuras, fraturas e contradições” (PINHO et al., 2011, p. 220). Segundo Carrara e Simões (2007, p. 93),

a experiência da primeira onda de militância homossexual no final dos 1970, que convivía com a crítica de acadêmicos e ativistas que problematizavam a questão da identidade homossexual, foi tão importante quanto o estabelecimento de parcerias e alianças com agências governamentais e organizações internacionais. (CARRARA; SIMÕES, 2007, p. 93).

Nesse sentido, percebemos que o manejo (neo)colonial do queer indica uma contradição analítico-metodológica que se reflete na distinção queer *versus* identitários. Ao contrário do que ele pressupõe, apontamos para uma coexistência entre as duas formas políticas, uma dando conta do que seriam supostamente práticas da outra e, assim, como há divergências em termos de política e cosmologia dentro do movimento LGBT, ele pode ser afirmado em relação aos ativismos queer. Assim, faz-se necessário o trabalho

reflexivo de nos questionarmos: “de que maneira temos sido agentes a serviço da expansão da razão racista imperial?”¹⁵; “como as novas verdades introduzidas sobre gênero e sexualidade contribuem para a expansão do programa moderno-ocidental, ocultando a colonialidade?”¹⁶ (MIÑOSO, 2015, não paginado, tradução nossa). Também necessário é refletirmos sobre a maneira pela qual o projeto queer no Brasil, em suas primeiras décadas, deu continuidade a uma produção de unidade do sujeito dissidente de gênero e sexualidade às custas de outras categorias que coconstituem essas dissidências, criando uma economia política da verdade (MIÑOSO, 2015).

Traduções e torções sem autorreflexividade

Críticos(as) da geopolítica do conhecimento, alguns(as) autores(as) da Teoria Queer advogaram pela adequação desse campo teórico às experiências de dissidência de gênero e sexualidade no Brasil, uma operação que se suporia de resistência e reflexão crítica sobre epistemologia, poder e território. Ainda que a tradução ou torção do queer tenha sido seguida de um movimento de regionalização (LUGARINHO, 2010; MISKOLCI, 2014; MOMBAÇA, 2015; PELÚCIO, 2014, 2015), ou, nas palavras de Berenice Bento, de um “giro *queer* cucaracha” (BENTO, 2017), junto às críticas, vieram impregnados hábitos neocoloniais que fazem com que

[...] o giro decolonial das pessoas teóricas de gênero do Brasil segue limitado a assinalar escalas hierárquicas entre contextos acadêmicos distintos (os do Norte e do Sul globais), sem com isso, em momento algum, questionar a própria academia – com sua linguagem teórica normalizada, sua tematização das vidas de pessoas reais e suas hierarquias consolidadas por sistemas rígidos de avaliação institucional – como território-chave para a atualização do *queer* como referencial indissociável da colonialidade do saber no contexto brasileiro (sudaca e terceiro-mundista). (MOMBAÇA, 2015).

Nesse contexto, insere-se a manutenção da universidade enquanto um espaço de construção de regimes de verdade e “conteúdos dominantes” (MOMBAÇA, 2015) administrados por sujeitos em posições confortáveis para se tornarem referenciais teóricos, ainda que uma crítica a disciplina- rização da Teoria Queer tenha sido feita evidenciando seu compromisso

15 “¿De qué manera hemos sido agentes al servicio de la expansión de la razón racista imperial?”.

16 “¿De qué manera las nuevas verdades introducidas sobre el género y la sexualidad contribuyen en la ampliación del programa moderno-occidental, ocultando la colonialidad?”.

“com os ainda subalternizados” (MISKOLCI, 2014, não paginado) e a academia tenha sido posta como um espaço onde esses pesquisadores tiveram que disputar internamente para serem escutados (BENTO, 2017).

A subalternidade da qual se escreve e defende será sempre vista como esse Outro que, por algum motivo – que esperamos conseguir mostrar neste texto – não está plenamente apto a falar por si ou não se interessa em ouvi-lo, configurando-se, antes de um silêncio do subalterno, uma injunção ao silêncio, negação da escuta e construção pública de espaços de enunciação (MOMBAÇA, 2015). Ainda que se reconheça que “a relação entre ‘centro’ e ‘periferia’ pode ser experimentada dentro mesmo das fronteiras do Sul, mas sob a marca das hierarquias raciais e de gênero” (PELÚCIO, 2015, p. 406), um silêncio nauseante sobre essas marcas raciais perpassa toda a produção dessas pessoas teóricas.

Diante desse cenário, consideramos que talvez seja mais urgente, antes de permitir essas trocas entre “suis” globais no que toca ao trânsito da Teoria Queer de Cor, como defendem Caterina Rea e Izzie Amancio (2018), pensar numa dinâmica de troca mais horizontal no interior dos próprios “suis”. Como argumentam as pesquisadoras, a sexualidade não pode ser concebida distante de relações neocoloniais, neocapitalistas, imperialistas e racistas. Do mesmo modo, a produção epistêmica não pode ser tomada sem uma reflexão sobre seu contexto de produção e expoentes, sendo necessário um questionamento de sua relação ou não com os poderes acima citados.

Crítica dos feminismos brancos eurocêntricos e de suas epistemologias universalistas, Miñoso (2014) nos ajuda a pensar como o queer, assim como o sistema de gênero, é dispositivo concebido para referenciar as experiências de opressão de corpos nas sociedades modernas ocidentais e como as pessoas teóricas queers brancas cometeram os mesmos equívocos de teóricas feministas brancas que discutiam e criticavam o pensamento científico por seu sexismo, mas ocultavam seus lugares de classe e raça de pertencimento privilegiados. Às queers brancas brasileiras, devemos acrescentar a posição geográfica, considerando nosso contexto e as relações geopolíticas de conhecimento que nos atravessam.

Isso posto, defendemos a inviabilidade de uma incorporação da Teoria Queer de Cor sem antes levar em consideração a geopolítica do conhecimento e suas implicações no acontecimento do queer, sua disseminação e constituição como campo teórico. A apropriação e ressignificação que foi elaborada por queers de cor estadunidenses não pode ser tomada como

coextensiva às pessoas dissidentes de gênero e sexualidade brasileiras, uma vez que a categoria reapropriada tem sua origem e conceituação baseada nas experiências de corpos do Norte Global. Se o *queer* tão somente foi matéria de crítica por não fazer sentido aos ouvidos de muita gente, uma expressão tão grande quanto a primeira e em língua inglesa certamente não facilitará mais sua incorporação e aplicação em contexto brasileiro, embora todo o exercício de tradução dessa outra vertente teórico-política.

Na linha de alguns autores que fazem uma discussão decolonial sobre a Teoria Queer, a proposta de uma “teoria *cu*” seria aquela distante dos regimes “falocêntricos e heteronormativos da ciência canônica” (PELÚCIO, 2014, não paginado), ao assumir-se que “a posição social dos intelectuais exige que eles estejam atentos às condições econômicas e políticas desiguais, mas também como a produção e circulação do conhecimento se articula a elas consolidando-as” (MISKOLCI, 2014, não paginado). Ao defender a Teoria Queer como um saber insurgente junto a outros saberes assujeitados, algumas pessoas teóricas ainda reproduzem uma crítica parcial às dinâmicas da colonialidade do saber no que toca aos eixos de produção teórica e sujeição global às teorias. Sem uma crítica sobre os sujeitos de produção desse conhecimento *queer à brasileira*, seu exercício analítico revela esse conhecimento pensado distante do corpo que o produz, mas que tem o poder para repensá-lo e torcê-lo – pois, não obstante, partamos da compreensão dos regimes falocêntricos e heteronormativos de poder se constituírem racialmente um exercício crítico de desvelamento e discussão dessa coimplicação são continuamente necessários.

O exercício de pensamento crítico sobre as relações coloniais de saber e poder nos marcos dos estudos de gênero e sexualidade, especialmente na Teoria Queer, questionando a potência do conceito em nosso território, considera “que nosso vocabulário ainda é escasso quando tratamos de buscar outras maneiras de dizer sobre nós” (PELÚCIO, 2014, não paginado). Desde essa afirmação, procuramos interpretar esse “dizer sobre nós”. Quais os sujeitos desse “nós”? Um passeio rápido entre circuitos LGBT nos é mais que suficiente para identificar uma miríade de categorias enunciatórias de si. A insuficiência observada nesse “nós” revela que a categoria não inclui senão o “nós” autorizado a produzir conhecimento sobre o “eles”, ao chamar atenção para as trocas epistemológicas latino-americanas:

Mas o fato é que ainda nos mantemos bastante reverentes a produções teóricas europeias e norte-americanas, enquanto guardamos relativa ignorância a respeito das contribuições de nossos vizinhos continentais, com os quais compartilhamos,

muitas vezes, cenários sociais, políticos, econômicos e culturais bastante próximos. Sintomaticamente, dialogamos muito pouco com o resto da América Latina. (PELÚCIO, 2014, não paginado).

Constata-se que a discussão sobre um campo e políticas queer se estabelece prioritariamente entre pessoas teóricas, pelo que se vê no chamado a observar o que os “vizinhos”, leia-se acadêmicos latino-americanos, estão produzindo, e não os sujeitos das dissidências sexuais e de gênero no Brasil dentro ou fora da academia. Esse exercício da “crítica sem sujeito”, ora defendido abertamente por algumas pessoas autoras, mas patente nos escritos dessa perspectiva na primeira década, mostra como o lugar queer de auto-enunciação se tornou uma categoria de observação e fala em terceira pessoa (LOURENÇO, 2017), fazendo necessário um processo que recupere a possibilidade de uma verbalização atentas aos limites do queer e abra espaços para uma expressão em primeira pessoa. Que isso garanta a redistribuição de espaços de vocalização e poder para aquelas pessoas que se apresentam em suas contribuições epistemopolíticas e que não estão no centro do epistemologicamente instituído (FERNANDES; GONTIJO, 2019).

Até que ponto a viagem de uma teoria a transforma, não sendo apenas passível de aplicação acrítica em novo contexto? (PEREIRA, 2015). Contraditoriamente – ou não – as críticas de classe e raça que os queers direcionaram ao movimento LGBT retornam não apenas em contexto nacional, mas internacional. A Teoria Queer de Cor poderia ser entendida como um contraponto racial ao modelo branco de classe média estadunidense. O mesmo acontece no Brasil, quando sujeitos políticos se percebem aquém das discussões pautadas pelo movimento queer, que outrora se pretendia o grande guarda-chuva que se protegia do classismo e dava conta do debate racial (FERNANDES; TORRES, 2017; REA, 2017).

Talvez seja pertinente ressaltar uma perspectiva que figura na cena das dissidências de gênero e sexualidade antes de receber esse título, se levarmos em consideração que as experiências desses corpos racializados que não passam a existir com o surgimento da Teoria Queer de Cor. Poderemos não lembrar de personagens como João Francisco dos Santos, conhecido como Madame Satã, Jorge Lafond, reconhecido pela interpretação de Vera Verão, ou, mesmo, Lacreia?

Como afirma Yos Piña Narváez (2018): “xs queer brancxs querem viver a experiência de habitar um lugar limite. Recordo-lhes que habitar a negritude é e tem sido sempre habitar uma posição limite no mundo. Uma posição contra

o mundo” (p. 10)¹⁷. Esse movimento duplo de crítica reitera a hipótese de uma transposição acrítica e, por que não, colonial da *queerness* ao Brasil e indica que “falta à elite teórica do *queer* nos trópicos reconhecer de que modos a colonialidade do *queer* não se dá somente de fora para dentro” (MOMBAÇA, 2016, não paginado, grifo nosso) e a operacionalização de um conceito não pode abstrair o debate racial de sua análise. Nesse sentido, Narváez (2018) reclama que o *queer*, isoladamente, não representa a única vivência limítrofe e oferece ainda a possibilidade de repensar o conceito diante do marcador racial.

Queer decolonial: impasses e críticas

Alguns autores defendem a perspectiva de um “*queer* decolonial” (PEREIRA, 2015) ou “pós-colonial”, pois encontram semelhanças entre ambos os campos. Uma das similitudes entre eles seria que “o que torna o encontro entre essas teorias provável e fecundo é que não são pensamentos fechados em si, mas movimentos de abertura para Outros, de inserção de teorias-outras e de outras formas de pensar e ser” (PEREIRA, 2015, p. 417), no entanto, na academia, não se abriu espaço para o questionamento sobre quem são os produtores do *queer* no Brasil. A tentativa de incorporação do *queer* em território latino-americano implicaria a reiteração das dinâmicas de (neo)colonialidade do saber e do poder (ARCIA, 2020b; DE PERRA, 2014; GALLINDO, 2016), mas há quem se coloque completamente contrário a qualquer possibilidade do *queer* assumir contornos decoloniais.

Alberto Abreu Arcia (2020b), por exemplo, critica aquelas pessoas acadêmicas que tentam aproximar a Teoria Queer do pensamento decolonial como uma corrente de pensamento que se diferencia do modo de pensar eurocêntrico. Segundo ele, essa defesa não seria mais que um reconhecimento do eurocentrismo tácito na Teoria Queer. Hija de Perra (2014), por sua vez, verá na circulação do *queer* na América do Sul mais uma forma do projeto (neo)colonial, a repetição da cena histórica da colonização, com atores diferentes, agora não mais caravelas, mas textos, conceitos e categorias, o que será definido como “*queer* neocolonial”, em artigo homônimo, por Julieta Paredes (2015).

Se “o *queer* e pensamento decolonial são teorias corporificadas” (PEREIRA, 2015, p. 418), nos perguntamos até que ponto o primeiro pode

17 “*¡xs queer blancxs quieren vivir la experiencia de habitar un lugar límite. Les recuerdo que habitar la negritud es y ha sido siempre habitar una posición límite en el mundo. Una posición contra el mundo.*”

assumir esse lugar de teoria corporificada quando suas pessoas partidárias e expoentes seguem ignorando certas problemáticas que, inclusive, são pertinentes ao – e estruturantes do – debate decolonial. Pereira (2015), por considerar que essas teorias se inscrevem e partem do corpo, tal qual a diferença colonial, para reforçar a articulação do pensamento decolonial com a territorialidade, ignora o lugar racial de teóricos queer e, agora, queer decoloniais, partindo tão somente de um argumento vazio, uma vez que há uma relação interdependente entre raça e colonialismo/colonialidade. Tomando em consideração ambos os pontos de vista e não obstante as similaridades entre estudos decoloniais e estudos queer (PEREIRA, 2015), mas também seus distanciamentos, poderíamos cogitar que um queer decolonial no Brasil será possível quando acabarmos com as elites de pensamento.

Até onde devemos acreditar nessa hipótese como um dos “movimentos que uma leitura *queer* decolonial desenharia” (PEREIRA, 2015, p. 412), que concretizaria a defesa de que “o pensamento decolonial faria o *queer* mais atento à existência de uma matriz do poder que naturaliza hierarquias raciais e de gênero, que possibilita a reprodução de dominação territoriais e epistêmica e que oblitera conhecimentos, experiências e formas de vida?” (PEREIRA, 2015, p. 427). Se, até o momento, ainda não conseguimos visualizar essas ações na prática, como sublinha Jurema Mombaça, talvez devamos partir para um movimento mais radical que não implica tão somente em “conduzir a um outro lugar” o sentido de queer (SPYER; LEROY; NAME, 2019), mas em desobedecer epistemicamente e reaprender pelo processo em que

Desaprender o *queer* dos trópicos tem assim o sentido de uma desnaturalização radical dos procedimentos acadêmicos, incluindo uma problematização das relações sujeito-objeto que ajudaram a consolidar a elite teórica *queer* do Brasil, assim como uma revisão crítica dos efeitos de interpelação que a apropriação do *queer* desdobrou em territórios como o nosso. (MOMBAÇA, 2016).

Isso resulta não apenas numa reformulação do queer no território latino-americano, mas no próprio abandono do conceito, uma vez que, ao utilizá-lo e torcê-lo, ainda estaríamos referenciando as produções das metrópoles do saber/poder. Será que, para falarmos numa decolonização do queer, devemos falar de nossa própria decolonização pelo queer? Pois, se ele “não está fora das diferenças de poder e de prestígio dos itinerários das teorias” (PEREIRA, 2015, p. 413), deve responder a todo momento a questionamentos tão

caros às teorias decoloniais e pós-coloniais: quem são os sujeitos do conhecimento, a quem serve determinado conceito, para quem falam e teorizam etc.? (COSTA, 2010). Serão as respostas a essas questões suficientes para solucionar esse impasse? Uma vez com a devida absorção e atenção às críticas sobre as dinâmicas internas de produção de conhecimento nesse campo, o queer vai recuperar sua abertura epistemológica constitutiva, como uma teoria que nunca teve pretensão de teoria, mas a própria desconstrução desse arranjo de saberes pretensamente estruturados e estruturantes de validade incontestável e universal? (PEREIRA, 2015).

Nesse sentido, embora ainda nutramos certa desconfiança quanto às torções do termo, investidas numa combinação entre teorias (pós/decoloniais e queer), consideramos as reflexões propostas por Fernandes (2020) e Fernandes e Gontijo (2016, 2019) muito interessantes, posto que caminhem no sentido da crítica aqui exposta. Eles propõem uma releitura do queer do ponto de vista caboclo, atribuindo a necessidade de construção epistemopolítica a partir de outros mundos simbólicos, descentralizando o cânone sem dispensá-lo completamente, posto que

É inegável que o pensamento auto-identificado como “ocidental” representa uma contribuição relevante para a compreensão de fenômenos sociais, mas o alcance de tal contribuição é quimérico, se levarmos em conta que junto com a ideia de ocidente há, sub-repticiamente, uma noção limitadora no tocante a outras formas de ser/estar no mundo em cuja base de compreensão se dê fora/além das noções contempladas na visão de racionalidade moderna. (FERNANDES; GONTIJO, 2016, p. 20).

Assim eles reforçam o alargamento do horizonte teórico-metodológico a partir de uma abordagem queer cabocla que “não busca por aceitação e integração em um campo acadêmico muito bem delimitado, mas sim, justamente o oposto: um não-integracionismo, um contraponto radical às dinâmicas desde as quais estes outros lugares são esvaziados de seu potencial de crítica” (FERNANDES; GONTIJO, 2016). Ademais, esses autores trazem uma discussão sobre sujeitos epistemologicamente instituídos e a produção de saberes queer dentro e fora da academia, ainda que de um modo tímido, mais avançada que outras(os) pesquisadoras(es), situando que nosso desafio epistemopolítico está na tarefa de “nos descentrarmos e de não nos deixarmos, por mais contraditório que isso soe, nos deixar colonizar por teorias que falam muito de nós, mas por meio de outros (ou de nós como outros)” (FERNANDES, 2020).

“*Queer caboclo*” (FERNANDES; GONTIJO, 2016; FERNANDES, 2020), no entanto, enquanto significante, ainda não nos parece uma possibilidade viável. Caboclo nos aparece como uma categoria cujo uso vai além de qualquer aplicação metafórica ou retórica, por evocar sujeitos, processos históricos, práticas religiosas, cosmogonias muito locais, forjadas desde práticas de resistências dentro de um contexto colonial e pós-colonial. “Caboclo” e “queer”, nesse sentido, não são coextensivos. Do nosso ponto de vista, o Caboclo expressa a manifestação de elementos ameríndios nos terreiros de Candomblé, uma forma de representação dos indígenas, considerado o dono desta terra, uma figura que resistiu à ortodoxia dos Terreiros Nâgó da Bahia, aqueles que defendiam uma noção de culto puro (SANTOS, 1995).

Ao tentarem fazer novamente o queer local ou pós/decolonial, coloca-se no mesmo plano subalternidades específicas, formadas em contextos históricos distintos. Se não podemos traduzir o termo para o português, também não precisamos propor essa miscigenação terminológica. Práticas de adjetivação conceitual que, apesar da melhor das intenções, reproduzem um desequilíbrio ou homogeneidade epistêmica ou apagamento de particularidades históricas. Nós temos usado categorias muito metafórica e retoricamente, esvaziando suas relações internas. Nem todas as teorias precisam ser adjetivadas, precisam serem revistas em suas aplicações a partir de epistemologias locais oriundas de experiências-outras.

Conclusão

Se situarmos o queer como um conceito e uma política da plasticidade, no sentido que permite trânsitos e câmbios, veremos que os sentidos dos quais dispõe não lhes são inatos, mas atribuídos a partir de práticas carregadas de valores simbólicos, corpóreos e, por isso, materiais, construídos na agência dos sujeitos. Isso indica que ademais de uma suposta decolonialidade ou radicalidade implícita no termo, são as utilizações e apropriações do queer que acentuarão ou provocarão a elisão dessas potencialidades. Nesse sentido, somos impelidos a concordar que houve – talvez ainda haja, mediante resistência de algumas pessoas autoras em aceitar conceitos e discussões oriundas, mesmo, de grupos dissidentes sexuais e de gênero –, “certos enquadramentos positivistas naturalizados na teoria *queer* contemporânea” (LOURENÇO, 2017, p. 875). Isso revela o caráter performativo dos conceitos que podem ser citados e excitados, colocando em questão qualquer ideia de estabilidade conceitual que não está sob o controle acadêmico.

Diferente do que possa parecer, este texto não tem por objetivo explícito ou tácito “cancelar o cuier” ou promover “lugares de cala”, servindo-nos do “lugar de fala” como “mote moral legítimo para a promoção de silenciamentos contra pesquisadoras(es) do campo dos estudos de gênero, sexualidade e raça” (PELÚCIO; DUQUE, 2020, p. 129). Tampouco desejamos uma leitura deste texto como “expição de culpa”. Pretendemos mostrar as relações inextricáveis entre saber e poder, assim como a complexidade que enreda a transição de marcos teóricos e suas substituições, processo que, não havendo a autorreflexividade necessária sobretudo em projetos teóricos que tenham como princípio a radicalidade, pode incorrer na reprodução de ausências e práticas (neo)coloniais. Nesse sentido, como já mencionado, o argumento aqui não caminha na negação da crítica queer, mas na forma como ela foi gestada e difundida. Os aportes político-teóricos trazidos pela teoria/estudos são de fundamental importância para a proposição de novas formas de se pensar e fazer política no campo de gênero e sexualidade no Brasil.

Seja dentro do movimento LGBT ou queer, pessoas trans, travestis e LGB negras e/ou pobres sempre estiveram e estão presentes, atuando na conformação de grupos ativistas e, mais além, na disputa de categorias identitárias. Ignorar suas presenças enquanto sujeitos epistemopolíticos torna-se uma injunção colonial de apagamento, tokenismo e apropriação, seja de um lado ou de outro. Se não há pretensão de apagamento desses corpos na crítica queer, desvelemos esse outro lado da história, mostrando não somente a ação desses sujeitos na constituição do movimento e sua heterogeneidade epistemológica, mas conferindo-lhes um lugar na produção acadêmica e política. De fato, visibilizando esses lugares que já são *loci* de produção política queer antes do conceito aqui chegar e que, embora não ocupando lugares centrais na cena, na periferia das representações e das universidades, agenciavam e agenciam poderes. Deve-se ainda agregar a isso uma crítica direta e autorreflexiva sobre a produção acadêmica queer, que não promoveu de imediato uma movimentação de lugar desses corpos ou trouxe reflexões e posicionamentos críticos que já não estivessem ocorrendo durante as décadas de 1970 e 1990 nas malhas do Movimento Homossexual Brasileiro, posteriormente LGBT.

Por fim, e pode parecer ainda mais estranho, muitas das pessoas autoras brasileiras citadas aqui por suas proposições de decolonização do queer, latino-americanização da teoria, são exatamente professoras brancas que conformam um grupo de pessoas pesquisadoras do queer referências no Brasil. Trazê-las neste texto nada mais é que submetê-las à crítica, construindo-a a partir da materialidade de seus pensamentos,

mas, ao mesmo tempo, reconhecemos as potencialidades de suas ideias, apontando, contudo, para uma redistribuição de espaço de produção e visibilidade epistêmica de outros corpos desde outras referências e saberes, crucial para a pensar gênero e sexualidade em qualquer contexto. Subscrevendo o que diz Fernandes (2020, p. 54), nosso desafio deve ser, “[...] desde e para a ‘margens’, buscar alternativas nas quais sejamos os protagonistas, sem replicarmos, pura e simplesmente, determinados modelos de análise”, sobretudo quando estes tratam de categorias externas que não dizem sozinhas sobre nós. Aderimos aos sentimentos aos quais Jurema Mombaça (2016, p. 324) foi exposta no contato com sua interlocutora de pesquisa que, segundo ela, “me sacodia dizendo: tua ficção é tua, não é sobre mim que falam tuas categorias”.

Referências

ARCIA, A. A. Soy negro, ¿soy queer/cuir? **Afromodernidad**, [s.l.], 18 abr. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2ZVsW50>. Acesso em: 22 maio 2019.

ARCIA, A. A. Di queer/cuir con las nalgas afuera. **Afromodernidad**, [s.l.], 11 jan. 2020a. Disponível em: <https://bit.ly/2Yn2nFn>. Acesso em: 6 ago. 2020.

ARCIA, A. A. ¿Existe una identidad queer/cuir? Una lectura deconstructiva desde el latinoamericanismo, los saberes al borde y el pensamiento decolonial. **Afromodernidad**, [s.l.], 15 jan. 2020b. Disponível em: <https://bit.ly/2Yn2nFn>. Acesso em: 6 ago. 2020.

BELIZÁRIO, F. Por uma teoria queer pós-colonial: colonialidade de gênero e heteronormatividade ocupando as fronteiras e espaços de tradução. In: HIMMEL, R.; ALMEIDA, A.; MACHADO FILHO, P. (org.). **Gênero, direitos humanos e ativismos**: atas do V Congresso Internacional em Estudos Culturais. Coimbra: Grácio Editor, 2016. p. 385-391.

BENTO, B. **Transviad@S**: gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: Edufba, 2017.

BOURDIEU, P.; DELSAUT, Y. Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie. **Actes de la recherche en sciences sociales**, Paris, v. 1, n. 1, p. 7-36, 1975.

BRITO, Â. E. C. A balança de EFA: uma análise quantitativa de raça e gênero sobre a inserção de negros e negras no magistério superior da UFBA (2016-2017). **Gênero**, Niterói, v. 18, n. 1, p. 6-25, 2017.

CARRARA, S.; SIMÕES, J. A. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 65-99, 2007.

COLLING, L. A igualdade não faz o meu gênero: em defesa das políticas das diferenças para o respeito à diversidade sexual e de gênero no Brasil. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 405-427, 2013.

COLLING, L. **Que os outros sejam o normal**: tensões entre movimento LGBT e ativismo *queer*. Salvador: Edufba, 2015.

COSTA, C. L. Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber. **Revista Fragmentos**, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 45-59, 2010.

DE PERRA, H. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 2, p. 1-8, 2014.

FERNANDES, F. B. M. **A Agenda anti-homofobia na educação brasileira (2003-2010)**. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

FERNANDES, E. R. *Queer* caboclo como possibilidade anticolonial: algumas reflexões à guisa de provocação. **Contemporânea**, São Carlos, v. 10, n. 1, p. 35-56, 2020.

FERNANDES, E. R.; GONTIJO, F. S. Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: um manifesto *queer* caboclo. **Amazônica**, Belém, v. 8, n. 1, p. 14-22, 2016.

FERNANDES, E. R.; GONTIJO, F. S. Como ser um *queer* não enquadrado: axialidades radicais para tempos obscurantistas. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, v. 13, n. 1, p. 66-84, 2019.

FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, P. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 87-115.

GALINDO, M. A homogeneidade do feminismo nos entedia; é preciso criar alianças insólitas. **SUR 24**, São Paulo, v. 13, n. 24, p. 225-235, 2016.

GARGALLO, F. ¿Existe, se expresa de algún modo el pensamiento queer en América Latina? **Francesca Gargallo**, [s.l.], 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3AaFKkq>. Acesso em: 20 maio 2018.

IBGE. Salvador. **IBGE**, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3iwSBHu>. Acesso em: 21 maio 2019.

LACOMBE, A. De entendidas e sapatonas: socializações lésbicas e masculinidades em um bar do Rio de Janeiro. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 207-225, 2007.

LORDE, A. Não existe hierarquia de opressão. In: HOLLANDA, H. B. **Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 235-236.

LOURENÇO, D. Queer na primeira pessoa: notas para uma enunciação localizada. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 875-887, 2017.

LOURO, G. L. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.

LOURO, G. L. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2018.

LUGARINHO, M. C. Antropofagia crítica: para uma teoria queer em português. **Revista Olhar**, São Carlos, n. 22, p. 106-112, 2010.

MACRAE, E. A afirmação da identidade homossexual: seus perigos e sua importância. In: TRONCA, Í. **Foucault vivo**. Campinas: Pontes Editores, 1987. p. 81-88.

MACRAE, E. **A construção da igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”**. Salvador: Edufba, 2018.

MACRAE, E. Em defesa do gueto. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 53-60, 1983.

MACRAE, E. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: COLLING, L. (org.). **Stonewall 40 + o que no Brasil?** Salvador: Edufba, 2011. p. 21-36.

MIÑOSO, Y. E. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. **El Cotidiano**, Ciudad de México, n. 184, p. 7-12, 2014.

MIÑOSO, Y. E. El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. **Desde el margen**, [s.l.], 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3B5Z3MW>. Acesso em: 18 maio 2019.

MISKOLCI, R. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 21, p. 150-182, 2009.

MISKOLCI, R. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2012.

MISKOLCI, R. Um saber insurgente ao sul do Equador. **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 43-67, 2014.

MOGROVEJO, N. O queer, as mulheres e as lésbicas na academia e no ativismo em Abya Yala. In: HOLLANDA, H. B. (org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MOMBAÇA, J. Para desaprender o queer dos trópicos: desmontando a caravela queer. **SSEXBBBOX**, São Paulo, 28 ago. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3otvbqt>. Acesso em: 19 maio 2019.

MOMBAÇA, J. Pode um cu mestiço falar? **Medium**, São Paulo, 6 jan. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2ZXmU3R>. Acesso em: 18 maio 2019.

MOMBAÇA, J. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. **Revista Concinnitas**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 28, p. 341-354, 2016.

MORENO, A. C. Negros representam apenas 16% dos professores universitários. **G1**, [s.l.], 20 nov. 2018. Disponível em: <https://glo.bo/3A7P7Bq>. Acesso em: 18 maio 2019.

NARVÁEZ, Y. P. **No soy queer, soy negrx, mis orishas no leyeron a J. Butler.** Ciudad de México: Zineditorial, 2018.

PAREDES, J. The neocolonial Queer. *In*: TELLIS, A.; BALA, S. **The global trajectories of queerness: re-thinking same-sex politics in the Global South.** Boston: Brill/Rodopi, 2015. p. 229-239.

PELUCIO, L.; DUQUE, T. “Cancelando” o cuier. **Contemporânea**, São Carlos, v. 10, n. 1, p. 125-151, 2020.

PELÚCIO, L. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 395-418, 2012.

PELÚCIO, L. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 68-91, 2014.

PEREIRA, P. P. G. A teoria queer e a reinvenção do corpo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 27, p. 469-477, 2006.

PEREIRA, P. P. G. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea**, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 411-437, 2015.

PEREIRA, P. P. G. Queer nos trópicos. **Contemporânea**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 371-394, 2012.

PERLONGHER, N. **O negócio do michê.** 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

PINHO, O. et al. Mesa 3 – Estudos, políticas e os marcadores sociais da diferença na comunidade LGBT no Brasil pós-Stonewall. *In*: COLLING, L. (org.). **Stonewall 40 + o que no Brasil?** Salvador: Edufba, 2011. p. 213-246.

REA, C. A.; AMANCIO, Z. M. S. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 55, p. 1-38, 2018.

REA, C. Sexualidades dissidentes e Teoria Queer pós-colonial: o caso africano. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 145-165, 2017.

REA, C. Descolonização, feminismos e condição queer em contextos africanos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 26, n. 3, p. 1-21, 2018a.

REA, C. Pensamento lésbico e formação da Crítica Queer of Color. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, Salvador, v. 4, n. 2, p. 117-133, 2018b.

SAN MARTÍN, F. R. Diga “queer” con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano. *In*: CUDS. **Por un feminismo sin mujeres**. Santiago de Chile: CUDS, 2011. p. 59-75.

SANTOS, J. T. **O dono da terra**: o Caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SEFFNER, F. Composições (com) e resistências (ã) norma: pensando corpo, saúde, políticas e direitos LGBT. *In*: COLLING, L. (org.). **Stonewall 40 + o que no Brasil?** Salvador: Edufba, 2011. p. 57-78.

SPYER, T.; LEROY, H. R.; NAME, L. Pedro Paulo Gomes Pereira: corpos e teorias decoloniais e queers, interpelados e em trânsito. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 3, n. 2, p. 58-71, 2019.

SUTHERLAND, J. P. Os efeitos político-culturais da tradução do queer na América Latina. **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 5-20, 2014.

TORRES, I. L. S.; FERNANDES, F. B. M. Se sofrer LGBTfobia na universidade, denuncie! O Queer Punitivista no contexto de precarização do trabalho. **Revista Diversidade e Educação**, Rio Grande, v. 5, n. 2, p. 40-59, 2017.

TRUJILLO, G. La protesta dentro de la protesta: activismos queer/cuir y feministas en el 15M. **Encrucijadas**, Salamanca, v. 12, n. 1, p. 1-18, 2016.

VIDARTE, P. El banquete Uniqueersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer. *In*: CÓRDOBA, D.; SÁEZ, J.; VIDARTE, P. (ed.). **Teoría Queer**: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona: Egales, 2005. p. 77-109.

Recebido em dezembro de 2020.

Aprovado em julho de 2021.