



ARTIGO



Descolonizar o Queer: uma proposta feminista e decolonial

Ana Claudia da Silva Abreu, *Centro Universitário Campo Real*
(Guarapuava-PR)

Resumo. Qual é o sujeito da teoria *queer* no Brasil? Quem são os corpos abjetos de que se fala e quem são os sujeitos produtores desse saber profano? A partir da proposta descolonizadora de autoras feministas decoloniais, propõe-se pensar o *queer* contra hegemonicamente, o que isso significa ir além das críticas à dicotomia de gênero e à sua fixidez, para enxergar as outras hierarquias fundadas no colonialismo e no racismo e que desumanizam os sujeitos em razão da sua raça/etnia, gênero, sexualidade e classe social, que promovem a histórica colonização dos corpos dissidentes. Ao analisar a recepção da teoria *queer* na América Latina e no Brasil, seus deslocamentos e traduções, sugere-se uma outra genealogia descolonizada para o *queer*. Conclui-se que esse saber, dito subversivo, não foge à matriz eurocêntrica de produção do conhecimento, reiterando um padrão colonial de sujeição epistêmica e silenciando as corporalidades dissidentes.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero. Raça. Sexualidade. Teoria *Queer*. Feminismo Decolonial.



Introdução

Empreender a proposta de desestabilizar o conceito de gênero e recepcionar a teoria *queer* na América Latina parte da urgência em analisar, além do gênero e da sexualidade, as categorias do colonialismo e do racismo. Esse exame não é uma mera sobreposição de marcadores ou somatória de opressões, é a compreensão de que a articulação dessas categorias constrói a histórica colonização dos corpos dissidentes.

Esses deslocamentos são de suma importância para questionar não só quem são os sujeitos *queer*, mas como a própria teoria *queer* afinal, ao aterrizar em *terras brasílicas*, ela precisa ser pensada por outras leituras de opressão. Assim, ante a emergência de vozes até então silenciadas pela colonialidade, é necessário tensionar o feminismo e a teoria *queer* e realizar as rupturas metodológicas necessárias.

Além disso, discutir os trânsitos da teoria *queer* nos trópicos (PEREIRA, 2015; 2020), não deve se limitar apenas à tradução/recepção desse saber dito abjeto. É preciso ir além e avaliar, a partir da colonialidade do saber, que essa teorização, por mais subversiva que se apresente, não foge à matriz eurocêntrica de produção do conhecimento e das relações de poder colonial.

Partindo da descolonização do gênero (LUGONES, 2014; CURIEL, 2020) e da construção de um conhecimento mestiço (ANZALDÚA, 2019), propomos pensar o *queer* contra hegemonicamente (ESPINOSA MINOSO, 2020) e traçar estratégias de resistência. Ante a histórica luta por espaço de fala (e de escuta) dentro do feminismo, escolhemos algumas propostas feministas decoloniais para visibilizar esses sujeitos que habitam as margens e escapam à fronteira da intelegibilidade.

A proposta do presente estudo é realizar uma crítica decolonial à teoria *queer*. Para realizar esse propósito, as reflexões tomam como ponto de partida a pergunta: Quem é o sujeito da teoria *queer*? Que se desdobra em outras duas indagações: Esse saber abjeto é enunciado por qual sujeito? O sujeito *queer* de quem se fala é o mesmo sujeito que produz as verdades universais sobre o sexo e a sexualidade?

Antes, contudo, para a introdução ao tema, abordaremos a genealogia dos estudos *queer* no Norte, seu trânsito para o Sul, para refletir sobre uma outra genealogia do *queer*.



A genealogia hegemônica da teoria *queer*

Não há única¹ teoria *queer* e sim várias proposições *queer*, através das quais convergem teorias feministas, pós-estruturalistas e psicanalíticas, que analisam a construção de um sujeito feminino ou masculino como resultado de discursos normalizadores e reguladores da sexualidade, que impõem arranjos de gênero “que obedecem à seguinte lógica: vagina–mulher–feminilidade versus pênis–homem–masculinidade” (BENTO, 2011, p. 553). A sexualidade e o desejo também são construídos segundo essa matriz de intelegibilidade que condiciona os gêneros à heterossexualidade e classificam como patológicos e anormais aqueles corpos que não se encaixam na norma “dois corpos, dois gêneros, uma sexualidade” (BENTO, 2011, p. 558). Ainda, a cultura ocidental está baseada na existência de apenas dois sexos, o que, segundo Anne Fausto Sterling (1993) explicaria a necessidade que a sociedade e os discursos (jurídico e médico, por exemplo) têm em controlar os corpos intersexuais, afinal, com a sua habilidade de viver às vezes como um sexo e outras vezes, como outro, borram a diferença sexual.

Para o desenvolvimento dos estudos *queer* é importante destacar a denúncia à heterossexualidade compulsória, ou seja, ao regime ou padrão de normalidade dos corpos e dos desejos; e ao caráter instável do gênero e do sexo, como pontuado por Butler: “se o sexo é tão culturalmente construído quanto o gênero, na verdade, talvez o sexo tenha sido desde sempre gênero, de maneira que a distinção sexo/gênero não é na verdade distinção alguma (BUTLER, 2016, p. 7)”.

Um dos textos mais influentes da teoria *queer* é a *História da Sexualidade I*, de Michel Foucault, publicado em 1976, em que o autor explica o processo pelo qual foi construído o dispositivo da sexualidade. Foucault (2015) analisa a existência de dois dispositivos: o dispositivo de aliança, constituído por um sistema de regras cujo fim é delimitar o que é proibido e o que é permitido; e o dispositivo da sexualidade, que atua como uma estratégia para o gerenciar e controlar a produção dos corpos, das subjetividades e das populações. O dispositivo da sexualidade se refere mais à produção de uma sexualidade (a norma) do que

¹ “As divergências no interior do pensamento *queer* são grandes e assim, tratar as posições e teorias de forma unificada, desconsiderando a especificidade de cada pensamento, retira a força das propostas e das ideias” (PEREIRA, 2020, p. 91).



especificamente à repressão do sexo. Ele se desenvolve a partir do século XVIII por meio de quatro táticas que constroem discursos de saber e poder sobre o sexo: a histerização da mulher; a pedagogização do sexo da criança; a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. Por esse dispositivo, naturaliza-se a norma heterossexual como a dominante, inscreve as sexualidades desviantes como anormais e criam-se as condições para a sua patologização.

A heterossexualidade compulsória se impõe como um regime político, “um sistema complexo de estruturas reguladoras que controlam a relação entre os corpos, os instrumentos, as máquinas, os usos e os usuários” (PRECIADO, 2014, p. 79).

A preocupação em evidenciar a heteronormatividade compulsória serve de base às contestações do feminismo lésbico, visando “alagar o âmbito de reconhecimento do humano para incluir pessoas que necessitam de reconhecimento para lá das normas dimórficas e binárias de gênero” (OLIVEIRA, 2017, p. 120-121).

As feministas lésbicas contestam o regime heterossexual e as verdades sobre o sexo e a sexualidade. Monique Wittig (2019) explica que a lésbica, ao escapar a essa norma, não é uma mulher, afinal, o que faz uma mulher em uma relação social específica é a sua subordinação aos homens e ao regime heterossexual. Adrienne Rich (2010), por sua vez, denuncia que a heteronormatividade é um mecanismo que assegura aos homens o livre acesso aos corpos femininos, seja sob o ponto de vista de acesso físico e sexual, seja o emocional.

O termo *queer*, derivado do inglês significa um xingamento, uma palavra pejorativa usada para se referir aos sujeitos *queer*, sobretudo aqueles que, além de não aderirem à heterossexualidade, contestam os arranjos de gênero, como o gay afeminado, a lésbica masculinizada, as travestis. A palavra foi incorporada pelas comunidades LGBT+ norte-americanas na luta ante a indiferença do Estado no tratamento dos infectados com o HIV. Posteriormente, o conceito foi cooptado pela academia, transformando-se em uma categoria formal, firmando-se como um discurso crítico às categorias normalizadoras (MOGROVEJO, 2020, p. 44).

Até então uma palavra pejorativa, o *queer* foi associado pela primeira vez a uma escola acadêmica em 1990, quando Tereza de Lauretis, em uma conferência na *University of California*, visando um termo que abarcasse gays e lésbicas achou no *queer*, “um rótulo que



buscava encontrar o que há em comum em um conjunto muitas vezes disperso e relativamente diverso de pesquisas” (MISKOLCI, 2016, p. 32).

Aos poucos, a resistência ao termo vai diminuindo e ele foi ressignificado, apropriado pelos próprios sujeitos oprimidos, em um sentido provocador, para desafiar as normas regulatórias do gênero e da sexualidade. Sua finalidade é perturbar, contestar a estabilidade dos arranjos de gênero, “quebrando a dicotomia de gênero e deslocando as normas de gênero” (CONNELL; PEARCE; 2015, p. 141).

Teoria Queer: A Epistemologia do Armário, de Eve Kosofski Sedgwick e *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*, de Judith Butler são geralmente identificadas como as obras inaugurais da teoria *queer*. Eve Sedgwick (2007) reflete sobre o “armário” como um dispositivo que regula a vida de gays e de lésbicas, mas que se impõe também aos heterossexuais que, para garantir os seus privilégios devem se comportar segundo essa hegemonia de valores. Em suma, todos nós, de alguma maneira, estamos no armário. Em *Problemas de Gênero* (2016), Butler (2016) explica que a naturalização da heteronormatividade regula o gênero por meio de pares binários e opostos, das práticas do desejo heterossexual e da coerência interna respectiva entre sexo, gênero e desejo. Assim, corpos inteligíveis são aqueles que mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero e desejo (por exemplo, homem-masculino-heterossexual).

A partir dessas constatações, para a autora, o gênero é sempre verbo, nunca substantivo, ele é um ato performativo, aliando à heteronormatividade a ideia de performatividade. Desse modo, sexo, gênero e sexualidade não são atributos identitários fixos e imutáveis. Gênero não é o que somos e sim o que fazemos, nossos atos, gestos e atuações são todos performativos, ações que expressam a identidade; fabricações “sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado os vários atos que constituem a sua realidade” (BUTLER, 2016, p. 235).

Ao propor que o gênero é verbo e um ato performativo, as proposições *queer* promovem a desestabilização das categorias existentes (sexo, gênero, sexualidade), ainda que o *queer* esteja também se tornando uma categoria (MOGROVEJO, 2020, p. 45).

A partir da contestação da imposição da heterossexualidade como a norma, a teoria *queer*, fundada na instabilidade das identidades sexuais,



supera a mulher universal enquanto categoria do feminismo ou o sujeito gay ou a lésbica como sujeitos dos estudos da homossexualidade. Ou seja, se as identidades são fluídas e não fixas, torna-se questionável um movimento/teoria com base identitária. Esses sujeitos são então substituídos por um sujeito *queer*, “um conceito guarda-chuva que inclui as diferentes identidades sexuais” (MOGROVEJO, 2020, p. 51), que nega qualquer essencialismo biológico como marca intransponível dos corpos.

No entanto, esse conceito, ao homogeneizar todos esses sujeitos – gays, lésbicas, transexuais e travestis – apaga as diferenças entre eles e ignora que, além da sexualidade, os corpos dito abjetos, são também atravessados pela raça/etnia, classe social, idade, dentre outros. No contexto latino-americano “é realmente possível fazer uma crítica desestabilizadora às concepções de identidade” (GARGALLO, 2020, p. 61), partindo de um lugar em que a luta pelo reconhecimento de sua humanidade ainda não se concretizou?

Se na periferia os corpos são colonizados e racializados é preciso avaliar como se dá o deslocamento geopolítico da teoria *queer* e a sua recepção na América Latina, afinal, a hierarquização racial, a binaridade do gênero e a heterossexualidade compulsória são ficções poderosas (LUGONES, 2014) que instrumentalizam a continuidade das relações de opressão e exploração dos corpos desumanizados.

Traduzir é possível (e necessário)?

Pedro Paulo Gomes Pereira (2020), ao avaliar a viagem da teoria *queer* para os trópicos, seus limites e possibilidades, questiona: Seria o *queer* mais uma teoria do centro para a periferia? O uso de um termo em inglês reforçaria a geopolítica do conhecimento? A tradução mantém o caráter e significado político do termo? Como recepciona-lo nos trópicos?

O uso do termo *queer* tem o fim de escorregar entre categorias, gêneros, identidades e desejos, desafiando-os, tornando-os mais tortas e invertidas (OLIVEIRA, 2017). Esse sentido subversivo é passível de tradução para o espanhol ou para o português sem perder a sua potência e seu caráter desconstrutivo? Se esse guarda-chuva reúne sob si todos aqueles esquisitos e esquisitas (GARGALLO, 2020) que lutam contra as



violências motivadas pelo exercício das suas sexualidades é possível traduzi-lo sem deixar para trás esse sentido político?

Não há, na língua espanhola ou portuguesa um termo que, além de misturar significados distintos, possa ser ao mesmo tempo, substantivo, adjetivo e verbo. Ainda que soe *fashion* (PRECIADO, 2014), o *queer* no espanhol não significa a força que ele traduz no inglês, no sentido de uma resposta à naturalização dos gêneros. Dizer, na América Latina, “teoria bicha” e dizer teoria *queer* não surtem o mesmo efeito que no seu local de origem. Com o fim de castelhanizar a palavra, alguns acadêmicos e ativistas começaram a usar *cuir*, *kuir* ou *qüir*, propostas que, entretanto, não traduzem todo o seu conteúdo (MOGROVEJO, 2020).

Devemos considerar também que esse termo *fashion*, cause menos resistência na academia, favorecendo “a que se ensine essa sabedoria em instituições e universidades, sem provocar tensões e repercussões ao estigmatizar esse tipo de saber como bastardos” (PERRA, 2014, p. 6).

Precisamos mesmo, conforme reflete Marié Bourcier (PEREIRA, 2015) inventar um outro termo menos imperialista que o *queer* como a única forma possível para descolonizá-lo? Como apontado por Yuderkys Espinosa Miñoso (2015), o que é deixado de fora quando a questão se resume à tradução?

Não bastassem tais dificuldades, no Brasil, além dessa palavra não dizer nada e não ferir o ouvido de ninguém, temos o fato de que o português é um idioma ilhado, falado em países que podemos localizar geopoliticamente no “cu do mundo”. Se nosso lugar de origem é periférico, a cabeça pensante fica acima, no Norte, onde se produz o conhecimento; enquanto aqui embaixo, o Sul, é o local onde ocorre a experimentação das teorias. Falamos das margens, ao invés de optar pela polidez do uso do termo *queer*, temos que assumir que somos teóricos e teóricas cu. Para Larissa Pelúcio (2020), não se trata da tradução do *queer* para cu, e sim de um exercício antropofágico de se nutrir das teorias e conhecimentos do Norte, de pensar com elas, mas também de localizar o nosso lugar nessa tradição e assim produzir as nossas próprias teorias.

Considerando que “a maioria da pesquisa e do debate sobre questões de gênero no Sul Global parte de teorias de gênero da Europa e dos Estados Unidos, procurando combiná-las com dados ou experiências locais” (CONNELL; PEARCE; 2015, p. 148), Igor Torres e Felipe Fernandes (2021) evidenciam que, ainda que se adote uma outra



tradução para o *queer* que possa incorporar nossas especificidades locais, nossas metodologias, não é possível apagar as origens desse conceito, seu caráter ocidental e suas marcas geopolíticas. Para os autores, não basta a reformulação do *queer*, é preciso o “próprio abandono do conceito, uma vez que, ao utilizá-lo e torcê-lo, ainda estaríamos referenciando as produções das metrópoles do saber/poder” (TORRES; FERNANDES; 2021, p. 22).

Focar na tradução do *queer* pode ocultar o fato de que, ao importamos irrefletidamente tais estudos, dissociados no nosso contexto colonial, estaríamos reproduzindo um colonialismo epistemológico. Antes, contudo, de avaliar a questão epistemológica com maior profundidade, interessa questionar se esse saber é, de fato, uma novidade por aqui, ou se no Sul tais questões já estavam sendo debatidas.

Na genealogia do *queer* há lugar para o sul?

Yuderkys Espinosa Miñoso (2020) faz um exame crítico da colonialidade da razão feminista latino-americana, denunciado que as autoras acolheram categorias, conceitos e métodos de uma razão feminista com pretensões de universalidade. A partir desse olhar situado, ela questiona: como seguimos o feminismo hegemônico, fundado em uma mulher universal, em regiões do mundo onde a modernidade revela a sua face oculta: racista, eurocêntrica, capitalista, imperialista e colonial?

Sugere, então, um método genealógico, cujo propósito é “traçar a história das práticas para desnaturalizá-las, para observar como e em que momento surgiram e por quê” (ESPINOSA MIÑOSO, 2020, p. 117). Assim, ao pensar na genealogia da teoria *queer* e sua recepção no contexto latino-americano, as reflexões de Miñoso são um ponto de partida necessário.

Para revelar a verdade oculta da teoria *queer* (seu compromisso com a colonialidade), antes de problematizá-la e desnaturalizá-la, a genealogia se apresenta como uma atividade investigativa que busca enxergar os fatos desconsiderados, os saberes desvalorizados e seus apagamentos. Trata-se de ativar os saberes locais, deslegitimados e não



valorizados, os saberes profanos, excluídos pelo discurso (dito) verdadeiro.

O privilégio epistêmico de definir o que é verdade pertence a um sujeito determinado: ocidental, masculino (cisheteronormativo) e burguês. Este privilégio tem duas faces: a primeira, que garante que as teorias se assentem em um discurso universalizante, supostamente suficiente para explicar a realidade do resto do mundo; e a segunda face (racismo/sexismo epistêmico), que assegura a inferioridade do conhecimento produzido por homens (do restante do mundo) e por mulheres (incluídas aí também as mulheres ocidentais) (GROSFOGUEL, 2016).

Ao analisar as condições que possibilitaram a emergência da teoria *queer*, Guacira Lopes Louro (2001, p. 547) explica que a sua origem “pode ser vinculada às vertentes do **pensamento ocidental contemporâneo** que, ao longo do século XX, problematizaram noções clássicas de sujeito, de identidade, de agência, de identificação” (grifamos). Pensando mais especificamente sobre aplicação dessa teorização na educação, complementa que a teoria *queer*: “permite pensar a ambiguidade, a multiplicidade e a **fluidez das identidades sexuais e de gênero**, mas, além disso, também sugere novas formas de pensar a cultura, o conhecimento, o poder e a educação” (grifamos) (LOURO, 2001, p. 550).

Louro é uma referência dos estudos *queer* no Brasil, pioneira na tarefa de consolidação, no campo da análise sobre gênero e sexualidade, da teoria *queer* e sua aplicação na educação no Brasil, o que por si só justifica a escolha por um texto de sua autoria. A opção pelos trechos que foram reproduzidos se dá por duas razões: a) evidenciar que a teoria *queer* é apresentada como uma teorização elaborada por esse sujeito localizado e que detém um privilégio epistêmico; b) questionar se a noção da fluidez das identidades sexuais e de gênero teria sido realmente inaugurada pelo sujeito “dotado de uma episteme superior” (GROSFOGUEL, 2016, p. 43), ou se existem evidências de que tais questões já eram objeto de reflexão e análise por outros discursos, geralmente inferiorizados ante o racismo/sexismo epistêmico.

Tais pressupostos indicam a necessidade de escavar e trazer à tona o que pode não ter sido visto, ante a colonialidade do saber. Uma genealogia dos estudos *queer* na América Latina mostra que por aqui, ativistas lésbicas e pesquisadoras decoloniais já questionavam “à sua



maneira, os estudos sobre a homossexualidade, discutindo os mecanismos de liberação sexual e seu horizonte de solidariedade com a negritude, a pobreza, a lesbianidade e mesmo a maternidade”, assim como as chamadas “bichas loucas” desafiavam a adoção de um modelo eurocêntrico de sexualidade dos gays da região, evidenciando o abismo entre “elites homossexuais europeizadas e a negação e/ou invisibilização da multiplicidade de respostas, estratégias, formas de pensamento e de luta gestadas em questões locais do universo queer no Sul global (HOLLANDA, 2020, p. 14).

Nesse sentido, podemos apontar a obra do escritor chileno Pedro Lemebel. O autor escreve sobre a “loca”, como é comumente conhecida a travesti, exatamente porque ela representa a fuga de todos esses padrões sociais e incorpora o elemento desestabilizador das identidades sexuais. Além disso, demonstra seu descontentamento com a preferência do uso do termo gay ao invés de *maricón*, indicativa de uma concepção neoliberal de subjetividade (PACHECO, 2020). Ao analisar a relação entre identidade e poder, afirma: “O gay se soma ao poder, não o confronta, não o transgride. Ele propõe a categoria homossexual como uma regressão ao gênero. O gay cunha sua emancipação à sombra do ‘capitalismo vitorioso’”. (LEMEBEL, 2000, p. 127) Além disso, destaca em seus poemas a sua não identificação na figura de homossexualidade vinda da Europa continental e dos Estados Unidos (PACHECO, 2020, p. 54).

Catarina Rea e Izzie Amancio (2018) defendem a possibilidade de se considerar uma outra gênese do *queer*, como no campo das produções de lésbicas não-brancas. Segundo as autoras, Gloria Anzaldúa, no texto, *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, de 1987, utiliza, pela primeira vez, no contexto acadêmico, o termo *queer*².

No texto citado, Glória Anzaldúa (2019), ao analisar o conceito de gênero, também o colocou no lugar da fluidez, tal qual os teóricxs *queer*. Para ela, ainda que a fronteira signifique um limite, algo fixo, ela pode ser atravessada, constituindo-se em um lugar de exercício de poder e de resistência, ante a possibilidade de transitar entre lugares diversos.

² “Paola Bacchetta, Jules Falquet e Norma Alarcón destacaram como, apesar da gênese do termo queer no campo acadêmico ter sido atribuída a Teresa de Lauretis, “uma outra genealogia” (Bacchetta; Falquet; Alarcón, 2011:3) é possível, a partir da obra de Anzaldúa que, no texto *Borderlands/La Frontera; The New Mestiza*, autodenominou-se como queer, introduzindo pela primeira vez esse termo na academia norte-americana.” (REA; AMANCIO, 2018, p. 14).



Segundo ela, transitar entre culturas não é juntá-las dissociadas de um dado contexto, trata-se de, partindo do conhecimento dessas culturas, elaborar uma cultura própria, livre das dicotomias hierarquizantes do binarismo ocidental, que crie “uma nova história para explicar o mundo e nossa participação nele” (ANZALDÚA, 2019, p. 322).

Ainda, a teoria *queer*, ao olhar para as identidades sexuais, não enxerga que os sujeitos não são constituídos apenas pelo gênero e pela sexualidade, suas existências são atravessadas por outras narrativas. Ignora-se que “a classe social, a raça, a educação, a localização, incidem dentro do conceito de gênero (PERRA, 2015, p. 5)”, ou seja, “discute-se descolonização das identidades, marginalidade e periferia das experiências sexuais e de gêneros de um lugar heteronarrativo” (TORRES, FERNANDES, 2021, p. 11).

Sobre a colonização do discurso *queer* no Brasil, Caterina Rea (2020,) aponta que os estudos *queer* mais lidos no país são aqueles que ela define como teorias *queer* branca, caracterizadas pela centralidade de suas análises na dissidência sexual e de gênero e que, ainda que mencionem o racismo e a colonialidade, falam a partir de um sujeito *queer* branco, euro-americano e de classe média, universalizando as opressões a partir desse sujeito, como se todos tivessem a mesma experiência heterossexista.

Uma das formas de contestar o *queer* marcadamente ocidental, branco e burguês está na atribuição de uma genealogia subalterna e não branca do *queer*, visando abrir caminhos outros para o seu desenvolvimento no Sul, facilitando traduções e deslocamentos, pelo diálogo e construção de pontes entre o Sul do norte (as feministas de cor erradicadas nos Estados Unidos e na Europa) e o Sul do Sul (REA; AMANCIO, 2018)

Leandro Colling (2015) ao questionar se há uma teoria *queer* (na América Latina) e no Brasil antes do seu desenvolvimento nos Estados Unidos, na década de 1990, propõe a genealogia do *queer* no Brasil. Colling pretende demonstrar o seu despertar aqui antes mesmo do seu despertar no Norte e, além disso, analisa como a teoria pode ser usada para pensar e analisar a realidade brasileira. Ao invés de questionar se estamos importando uma teoria estrangeira, propõe pensar a nacionalidade da teoria *queer* e inclusive interrogar se pode-se dizer que ela tem uma nacionalidade. O autor aponta trabalhos pioneiros no Brasil que questionaram a heteronormatividade e que, assim como os estudos



queer do Norte Global, sofreram influência dos pós-estruturalistas franceses. Por fim, demonstra a necessidade de adotarmos uma metodologia *queer*, que enxergue não só a produção acadêmica *queer*, mas os produtos culturais (teatro, música, literatura) que apontam o quanto já éramos e fomos *queer* e não sabíamos (COLLING, 2015).

Yuderkys Espinosa Miñoso (2015) também avalia os problemas relativos à recepção da teoria *queer* na América Latina. Em primeiro lugar, aponta para o reducionismo a que a questão é submetida, limitando-se às dificuldades de tradução, ocultando o fato de que essa teoria universaliza a sexualidade e o sujeito *queer*. O segundo problema está no modo como esse discurso chega na América Latina: como uma teoria produzida por elites brancas e mestiças, acadêmicas e ativistas (produtores de verdades) enquanto nós subalternos somos os sujeitos ignorantes que precisam ser instruídos. A terceira e última problemática é o fato de que é um discurso adstrito apenas a certos espaços acadêmicos e universitários.

Considerando que a adoção da teoria *queer* no contexto latino-americano “não se trata de uma mera tradução textual, mas de operação epistemológica” (TORRES; FERNANDES; 2021, p. 6), passamos para a análise das questões epistemológicas que se impõem ao *queer* decolonial

Quem são os sujeitos da teoria *queer*?

Partindo da colonialidade do saber e da inferiorização dos saberes locais ante o racismo/sexismo epistêmico, quando analisamos a “aterrisagem do *queer* em solo acadêmico brasileiro” (TORRES; FERNANDES; 2021, p. 8) as questões principais que se colocam são: a) “a tensão entre se construir na periferia global e usar conceitos da metrópole” (CONNELL; PEARCE; 2015, p. 141); e b) quem é o sujeito da teoria *queer*.

Sobre o primeiro questionamento, Igor Torres e Felipe Fernandes (2021) explicam que o que houve foi não só a imediata tradução de uma teoria anglófona como também a adoção de um modelo eurocêntrico de disputa de poder, marcado pela sujeição epistêmica e invisibilização de corpos racializados, tão comum às colonialidades do saber e do poder.



Para melhor compreender essas duas formas de colonialidade, Ramón Grosfoguel (2016), explica que a locução cartesiana “penso, logo existo” tem duas faces: a visível, que garante a autoridade para a produção do conhecimento ao homem ocidental; e a invisível, que esconde o “não penso, não existo”. Assim, o sistema moderno colonial de gênero (LUGONES, 2009), ao negar a racionalidade e o conhecimento produzido pelos homens e mulheres colonizados, engendra uma estrutura racista/sexista que constrói esses sujeitos como seres inferiores, que têm negada a sua humanidade, impondo-se, assim, a colonialidade do ser.

Esse processo de desumanização favoreceu a dominação e a exploração dos colonizados, formando um modelo de poder fundado na superioridade do colonizador – colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) – garantida pela invenção da raça (racismo), pelo eurocentrismo como padrão de poder mundial e pelo capitalismo como modo de produção, fundado na exploração dos recursos naturais e da mão de obra (indígena e negra escravizada). A invenção da raça justificaria a exploração e inferiorização dos sujeitos subalternizados, o eurocentrismo e a superioridade da metrópole (centro do mundo) impõem a sujeição e a opressão, sob um violento sistema de apagamento da cultura dos povos originários. Assim, o encobrimento das populações e da sua cultura criam as condições para a dependência cultural e epistemológica da periferia, assim como a submissão ao capitalismo mundial (SILVA; BALTAR; LOURENÇO; 2018).

Da colonialidade do poder (e do ser) decorre a colonialidade do saber, “um tipo de racionalidade técnico-científica, epistemológica, que se coloca como o modelo válido de produção do conhecimento” (CURIEL, 2020, p. 149), balizada na dependência epistêmica dessas populações, cujas identidades foram submetidas à hegemonia eurocêntrica, que passa a definir quais conhecimentos são válidos e quais não são.

A dominação hegemônica do pensamento eurocêntrico realiza uma “mutilação epistemológica” na medida em que deslegitima as epistemes contra hegemônicas e, assim “a colonialidade se transfere do âmbito do poder para o campo do saber, construindo a colonialidade do saber que age de forma a manter a hegemonia eurocêntrica como perspectiva superior do conhecimento” (SILVA; BALTAR; LOURENÇO; 2018, p. 70)



Ante a colonialidade – do poder, do ser e do saber – a aceitação irrefletida da teoria *queer*, sem a revisão crítica dos postulados epistemológicos sob os quais ela está fundada, oculta a diferença colonial. Assim, pensar a partir dos problemas de um sujeito *queer* ocidental (e universal) situado em uma outra realidade política, econômica e cultural, impede a criação de ferramentas analíticas específicas adequadas à vivência daquele sujeito *queer* que habita a ferida colonial, aberta pelo colonialismo e que, graças à colonialidade, não para de sangrar.

Assim, ao recepcionar o *queer*, importar seus conceitos, categorias e métodos que foram elaborados no Norte global (produzidos em outras realidades), reproduzimos, em nossas pesquisas, uma dependência epistêmica (e acadêmica) desse mesmo conhecimento hegemônico que tanto se critica. Como apontado por Igor Torres e Felipe Fernandes (2021, p. 9): “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”.

A partir dessa exclusão, passamos à segunda questão (quem é o sujeito *queer*), que se divide em outras duas perguntas: quem é o produtor de conhecimento *queer* na América Latina e no Brasil e quem é o sujeito abjeto, sobre cuja sexualidade dissidente se fala.

Na teorização *queer*, o sujeito ocidental detentor do privilégio epistêmico (branco, ocidental, cisheterossexual e burguês) foi apenas substituído outros corpos, igualmente euro-americanos, brancos, burgueses e que agora se apresentam como sujeitos *queers*. São eles que ocupam a centralidade das discussões e estão autorizados a produzir esse conhecimento “subalterno” no âmbito dos estudos de gênero e sexualidade (TORRES, FERNANDES, 2021).

Para Catarina Rea e Izzie Amancio (2018), uma revisão bibliográfica das produções teóricas *queer* latino-americanas e, especialmente, brasileiras, permite constatar um campo bastante branco, seja porque a grande maioria dos autores são brancos, seja porque a análise das relações entre a produção de identidades sexuais e de gênero dissidentes está dissociada da colonialidade e da opressão de raça/etnia ou classe, ou, quando muito, ainda é pouco desenvolvida. Ainda, segundo as autoras, as produções teóricas estão centradas na experiência de um sujeito *queer* de classe média cuja vivência da opressão é



atravessada pela branquitude e pelos privilégios de classe. Entretanto, os perseguidos não são os gays brancos e de classe alta e sim os racializados e pobres.

Sobre a teorização *queer*, Minõso (2015) explica que o sujeito mulher universal do feminismo foi substituído por um novo sujeito, o abjeto, aquele que questiona e rompe com a inteligibilidade do sexo, do gênero e do desejo. Para ela, o problema é que os autores da teoria *queer*, desde Butler e os que a precederam, insistem em um sujeito descolado da modernidade, de modo que não se observa a matriz de raça/classe/colonialidade que o constitui e possibilita o seu surgimento histórico. Ou seja, essa análise limitada à performatividade de gênero oculta as condições históricas que definem os processos de subjetivização, pois universaliza a experiência histórica de um sujeito cujo corpo é inteligível/ininteligível somente a partir da sua sexualidade.

A crítica *Queer of Color* evidencia que as teorias *queers* latino-americanas não conseguem se livrar da colonização e da inseparabilidade das “relações pós/neocoloniais, as tensões étnico-raciais, os novos imperialismos, o terrorismo e os conflitos do mundo neocapitalista” (REA; AMANCIO, 2018, p. 5). Além disso, o *Queer of Color* denuncia “a imposição de uma epistemologia única da sexualidade, supostamente universal, mas, de fato, baseada na imposição do modelo ocidental” (REA, 2018, p. 126) e contesta o uso do *queerness* (marcadamente ocidental, branco e burguês) pelo projeto neoliberal que exclui outros sujeitos e outros corpos com ele julgados incompatíveis (REA, 2018).

Daí a pergunta: a análise desses corpos abjetos “leva em consideração as políticas de racialização e empobrecimento dos corpos da região: um corpo racializado, oprimido, explorado pelo capital e pelas políticas neocolônias? (ESPINOSA MIÑOSO, 2015).

Os corpos *queer* racializados e pobres, por não se enquadrarem no sujeito *queer* universal, euro-americano, branco e burguês (homonormatividade), tornam-se os corpos abjetos. Além disso, a homonormatividade garante direitos ao homem gay, caso performe uma masculinidade hegemônica, assim como à mulher lésbica, desde que seja feminina. As relações afetivas são também formatadas segundo um padrão de homoafetividade que reproduz a relação de conjugalidade heteronormativa. Em suma, trata-se de aderir “a uma normatização da



vida homossexual, ao que os estudos *queer* chamam hoje de uma assimilação da heteronormatividade” (COLLING, 2015, p. 227).

Ao identificar homossexualidade e branquitude, esse discurso apaga a existência de pessoas *queer* racializadas (REA, 2020, p. 74), da mesma forma que ao vincular o sujeito mulher à cisheterossexualidade e branquitude, o discurso feminista oculta a existência de mulheres cis negras, mulheres trans, as travestis e as mulheres lésbicas.

Essas reflexões vão ao encontro de uma importante questão elaborada por Ochy Curiel (2020). Ao avaliar as possibilidades de uma metodologia feminista decolonial a autora se pergunta o quanto reproduzimos de colonialidade do poder, do saber e do ser quando “transformamos a raça, a classe, a sexualidade em meras categorias analíticas ou descritivas, de modo que não conseguimos estabelecer uma relação entre essas realidades e a ordem mundial capitalista moderno-colonial?” (CURIEL, 2020, p. 154).

Além de invisibilizar o sujeito *queer* racializado e explorado, Miñoso (2015) denuncia que, ao assimilar como verdade universal as narrativas hegemônicas sobre gênero e sexualidade produzidas a partir da matriz moderna ocidental, a elite intelectual crioula e mestiça oculta as resistências epistêmicas e rupturas produzidas pelo sujeito colonial. A partir dessas constatações, questiona-se: De que maneira temos sido agentes ao serviço da expansão da razão racista imperial? Em que medida usamos a razão eurocêntrica para invalidar, destituir e destruir outras formas de pensar, compreender, organizar e viver o mundo, a sexualidade e as relações erótico-afetivas? Quanto do que temos indicado como formas de compreensão limitadas e opressivas do exercício pleno da sexualidade e identidade devemos ao jeito que o ocidente produz, a partir da sua própria experiência histórica, uma verdade sobre a sexualidade e o gênero?

A par desses questionamentos resta analisar em que medida a academia e as universidades reproduzem a colonialidade ao elitizar esse conhecimento dito subalterno.

Sobre o tema, Hija de Perra (2014) afirma que a matriz *queer* de conhecimento (a academia), após o giro decolonial, apenas reconhece a hierarquização imposta entre o pensamento acadêmico do Norte e do Sul globais, sem, contudo, questionar a academia em si, o quanto ela é ocidentalizada. Ou seja, o *queer* é mais um dos mecanismos de colonialidade do saber no contexto sudaca e terceiro-mundista.



Ao contrário das pesquisas que defendem uma aproximação dos estudos decoloniais com a teoria *queer* no Brasil (PEREIRA, 2012; 2015; PELÚCIO, 2020; FERNANDES, 2020), Ígor Torres e Felipe Fernandes (2021) denunciam que os estudos *queer*, devido às dinâmicas geopolíticas de conhecimento fundadas em uma estrutura em que o Norte produz as teorias que o Sul irá consumir, não questionam as dinâmicas internas de produção do conhecimento que estão marcadas pela colonialidade do poder, do ser e saber. Isso significa que, ao excluir outros sujeitos da produção desse saber, não se sustenta efetivamente uma prática decolonial *queer*.

Conforme apontado por Jota Mombaça (2016), falta à elite teórica do *queer* nos trópicos o reconhecimento de que a colonialidade do *queer* não se dá apenas de fora pra dentro (do Norte para o Sul), mas também de dentro pra dentro, um colonialismo internalizado reproduzido pelos mesmos teóricos de gênero que questionam a hierarquização do conhecimento produzido na Europa e nos Estados Unidos e no mundo colonizado. Ou seja, essa oposição Norte-Sul oculta a tensão Sul-Sul, contribuindo para a perpetuação de modos de dominação epistemológica.

Como consequência, temos uma teoria que segue produzindo um sujeito universal (o *queer* ocidental), que analisa o gênero (ou a sexualidade) como o fator determinante da opressão, sem realizar as conexões com o antropocentrismo, a modernidade e a colonialidade (ESPINOSA MIÑOSO, 2015).

Grada Kilomba (2019) associa o silenciamento dos sujeitos escravizados aos regimes de produção de saber acadêmico que têm, historicamente, produzido um marco epistemológico nas ciências humanas, que constrói um tipo de saber sobre os povos africanos sem que o saber dos povos africanos seja considerado. São discursos teóricos que oficialmente constroem a nós como o 'Outro'. No mesmo sentido, Torres e Fernandes (2021) explicam que o *queer* segue sendo um conhecimento produzido distante do corpo que o produz, mas que pelos privilégios que o atravessa (de cisgeneridade e branquitude) tem o poder de repensá-lo e torcê-lo. Assim, esse saber é enunciado em terceira pessoa, excluindo as vozes racializadas e as experiências *queers* em primeira pessoa.

Os autores explicam a necessidade de submeter esse grupo hegemônico de pesquisadorxs *queer* no Brasil à crítica, sem, contudo,



deixar de reconhecer as potencialidades de suas ideias. No entanto, é necessário apontar “para uma redistribuição de espaço de produção e visibilidade epistêmica de outros corpos desde outras referências e saberes, crucial para pensar gênero e sexualidade em qualquer contexto” (TORRES; FERNANDES, 2021, p. 26).

Tanto o regime de verdade estabelecido pelo sujeito detentor do privilégio epistêmico quanto os cânones da modernidade (neutralidade e universalidade) são reproduzidos nas universidades. Desse modo, não se constroem espaços para que outras epistemologias sejam consideradas e não há lugar de escuta para que os conhecimentos produzidos por sujeitos não hegemônicos sejam ouvidos, ou seja, “a academia, mais do que um espaço neutro de produção de conhecimento científico, deve ser compreendida como espaço de violência e exclusão” (MOBAÇA, 2015).

Há um “nós” autorizado a produzir conhecimento sobre o “eles” e, assim, são os acadêmicos latino-americanos os agentes produtores da teorização *queer* nos trópicos, ou seja, não são saberes produzidos pelos corpos dissidentes, é sobre eles e não por eles (TORRES; FERNANDES, 2021, p. 19).

Jota Mobaça (2015), ao refletir sobre a pergunta de Spivak se pode o subalterno falar, conclui que se trata de uma “alusão à impossibilidade de forjar espaços de enunciação a partir dos quais umx subalternx possa se expressar e ser ouvidx como sujeito”. Dessa forma, o silêncio subalterno é “efeito de uma não-escuta colonial do que propriamente de uma não-fala subalterna: ‘O subalterno (...) não pode ser escutado ou lido’”.

Precisamos, portanto, pensar a academia a partir de um lugar de escuta e enunciação dos saberes desobedientes, e não de reprodução de violências epistêmicas. A seguir algumas propostas de construção de uma nova consciência mestiça, de possibilidades de desengajamentos epistemológicos e de descolonização de corpos e de saberes.

Descolonizar para resistir

O *queer* vem para desestabilizar, desafiar as verdades sobre o sexo, expor e denunciar os regimes de cisheterossexualidades compulsórias. Refletir sobre o trânsito do *queer* para os trópicos exige um movimento



de descolonização, que contesta a visão eurocêntrica de mundo, para construir uma epistemologia apta a enxergar a diferença colonial.

Glória Anzaldúa (2019) sugere outras formas de pensar. Para a autora, uma consciência outra está em construção – “uma nova consciência *mestiza*, *una consciencia de mujer*. Uma consciência de fronteira” (ANZALDÚA, 2019, p. 326). Essa nova *mestiza* deve contestar o modelo hegemônico cultural ocidental e extirpar massivamente qualquer pensamento dualista. Ao mesmo tempo em que questiona os padrões culturais, ao transitar entre culturas (indígena, mexicana e branca) produz “uma mudança na forma como percebemos a realidade, na forma como nos vemos e nas formas como nos comportamos –, *la mestiza* cria uma nova consciência” (ANZALDÚA, 2019, p. 326).

Ela propõe um movimento de descolonização para que as mulheres do Terceiro Mundo construam um saber que revele a subalternização imposta pela colonialidade e que entrecruza raça, sexualidade e gênero. A autora sugere uma ruptura, uma atitude que reinterpreta a história, adotando “novas perspectivas sobre as mulheres de pele escura, mulheres e *queers*” (ANZALDÚA, 2019, p. 329).

É preciso então contestar, transitar e criar um pensamento próprio.

Fazendo o uso da terminologia de Glória Anzaldúa, María Lugones (2014, p. 947) propõe “um pensamento de fronteira feminista”, em que a fronteira significa um espaço para resistir, “não apenas uma fenda, não uma repetição infinita de hierarquias dicotômicas entre espectros do humano desalmados”. Ao demarcar o sistema moderno colonial de gênero passamos a enxergar as opressões de sexo, gênero e sexualidade a partir da diferença colonial. Habitar a diferença colonial é estar um locus fraturado, um lugar em que nos permite resistir à colonialidade de gênero (LUGONES, 2014).

A partir da fronteira da diferença colonial de Anzaldúa e do locus fraturado de Lugones podemos observar que o colonizado não é totalmente oprimido, ele resiste, pois “é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos residir, aprendendo umas sobre as outras.” (LUGONES, 2014, p. 948). Por essa razão, é preciso pensar a teoria *queer* como uma forma de resistência não só às identidades sexuais fixas, mas à colonialidade de gênero.

María Lugones (2014) defende a necessidade de descolonizar o gênero e sugere uma *práxis* por meio da “resistência epistêmica”, que se inicia “vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu



próprio hábito epistemológico de apagá-la” (LUGONES, 2014, p. 948). Para a autora, ao enxergar essa diferença, a feminista decolonial vê a si mesma, abandona o seu encantamento pelo sujeito mulher universal e inicia uma aprendizagem sobre como as outras mulheres, que habitam a ferida colonial, resistem à colonialidade de gênero.

É preciso enxergar, resistir e aprender umas com as outras.

No mesmo sentido, Yuderkys Espinosa Miñoso (2019), ao analisar a subalternidade do feminismo latino-americano elabora uma crítica ao que denomina de razão feminista eurocêntrica e busca revelar as relações de poder que ocultam e criam o lugar de subalternidade do Sul global.

Ante a necessidade de descolonização do feminismo, sugere a genealogia crítica da razão feminista para trazer à tona a face oculta da modernidade – a colonialidade e o racismo – e revelar a contribuição do feminismo latino-americano para a manutenção e expansão dessa razão universal e eurocêntrica. Esse projeto genealógico visa questionar os discursos sobre “sexualidade, gênero e sujeito sexo-genérico” localizando-o no contexto latino-americano e a produção desse saber pensada a partir da história da colonialidade (ESPINOSA MIÑOSO, 2020), visando romper com a exclusão e invisibilização do saber de sujeitos subalternos.

É preciso escavar e revelar as histórias ocultas pelos feminismos hegemônicos.

Ochy Curiel (2009) também evidencia as limitações da categoria gênero, sobretudo para visibilizar as formas de subordinação que surgem e se articulam nos eixos que atravessam a construção social do gênero, como a classe, a raça e a política heterossexual. Ao interrogar sobre a necessidade de uma identidade comum para o feminismo, Curiel advoga a emergência de um sujeito que se configura na ação feminista de combate à opressão sexista, mas que considere a imbricação com outros sistemas de dominação, como o racismo, a heteronormatividade e o capitalismo.

Assim como Anzaldúa, Curiel (2009) considera urgente uma proposta descolonizadora e transformadora da produção do conhecimento. Para ela, essa descolonização deve-se dar por meio da superação do binarismo entre teoria e prática, que possibilite a criação de teorizações particulares e que permita descentralizar o sujeito eurocêntrico e a subalternidade interna do feminismo latino-americano,



que ainda se vê muito dependente das teorizações do Norte e que, dessa forma, lançam um olhar imperial sobre as nossas próprias experiências.

Ochy Curiel (2020, p. 157) sugere um “desengajamento epistemológico” por meio do que ela denomina de “antropologia da dominação: desvendar as formas, maneiras, estratégias, discursos que definem certos grupos sociais como ‘outros’ e ‘outras’, a partir de certos lugares de poder e dominação”. Essa antropologia deve realizar uma etnografia do Norte, mas também do Norte que existe no Sul; requer, igualmente, etnografias das práticas acadêmicas, metodológicas e pedagógicas, sobretudo daquelas carregadas de uma solidariedade transnacional baseada em privilégios.

É preciso construir metodologias feministas decoloniais, aptas a superar os binarismos sujeito-objeto, teoria e práxis.

Propomos uma teoria *queer* com uma perspectiva feminista, interseccional e descolonizada, apta a evitar a reprodução do colonialismo epistêmico. As propostas feministas e decoloniais apresentadas nesse texto fazem parte de uma epistemologia contra-hegemônica atenta ao eurocentrismo, ao racismo e à colonialidade, mas preocupada em evidenciar, sobretudo, a colonialidade que existe no bojo da teorização feminista latino-americana, aí incluída a *queer*.

Considerações finais

Ao propor um *queer* descolonial, de nada adianta recepcionar uma teoria produzida no Norte global ignorando que ela está inserida nos cânones do pensamento ocidental, na modernidade e na colonialidade. Por isso, uma nova consciência (ANZALDÚA, 2009) questiona a geopolítica do conhecimento e cria novos saberes, novas consciências. Afinal, não é possível vencer a violência epistemológica com as ferramentas da razão feminista eurocêntrica (ESPINOSA MIÑOSO, 2020) e assim cometer os mesmos epistemicídios que sustentam o pensamento hegemônico e um sujeito *queer* universal. Por fim, é preciso realizar o exercício etnográfico (CURIEL, 2020), que possibilite enxergar as recolonizações presentes nas mentes acadêmicas e nas práticas universitárias e em nós mesmos. É preciso habitar a fronteira, afinal, é



nas frestas do lócus fraturado que a resistência é possível (LUGONES, 2014).

Atualmente são dadas algumas (raras) oportunidades para o subalterno falar, mas para ele não há escuta. A colonialidade mantém firmes os alicerces da supremacia branca e ocidental, que torna inaudíveis essas vozes. Ainda há um evidente desconforto das pessoas brancas em ouvir, “o não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os Outros, enquanto esses Outros permanecem silenciados” (RIBEIRO, 2017, p. 44).

Pensando na proposta de Ochy Curiel (2020, p. 157) de “uma etnografia dos sujeitos e das práticas sociais considerando-se os lugares e as posições da produção dos privilégios”, gostaria de evidenciar que esse texto foi escrito por uma mulher cis, branca, heterossexual, professora universitária, ou seja, uma pesquisadora que não escapa às críticas e reflexões apresentadas. Trata-se de um exercício contínuo de reconhecimento dos privilégios que a minha branquitude e cisgeneridade têm me garantido durante a minha existência.

Faço minhas as palavras de Jota Mombaça (2017), brancos podem falar de racismo e pessoas cis estão autorizadas a falar de transfobia, o que elas não podem é falar desse lugar de pessoas cis brancas: “isto é, como sujeitos construídos conforme uma matriz de produção de subjetividade que sanciona a ignorância, sacraliza o direito à fala, secundariza o trabalho da escuta e naturaliza a própria autoridade”.

Essa proposta teórica sobre o *queer* pretende refletir sobre o quanto a colonialidade é intrínseca às nossas pesquisas e às nossas práticas cotidianas, sobretudo no âmbito da academia. Essas críticas, ainda que partam de um corpo cis e branco, operam a favor da emergência de lugares de fala e de escuta ativa de vozes historicamente emudecidas.

A descolonização do *queer* deve partir da descolonização de nós mesmos, para enxergar a diferença colonial e que nossos privilégios produzem hierarquias que, ao nos colocar em um lugar de fala autorizada, constitui um lugar de silêncio para os sujeitos subalternizados.

Convido a academia, que insiste em emudecer as vozes negras e mestiças, índias, lésbicas e *queer*, a refletir comigo, junto com Jota



Mombaça (2016): “pode um saber dominante escutar uma fala subalterna quando ela se manifesta?”.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. La Consciencia de la Mestiza / Rumo a uma Nova Consciência. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2010, p. 323-339.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 19, v. 2, maio-agosto/2011. p. 549-559.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade**. Trad. Renato Aguiar. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

COLLING, Leandro. Quatro Dicas Preliminares para Transar a Genealogia Queer no Brasil. *In*: BENTO, Berenice; SILVA, Antônio Vladimir Félix da. **Desfazendo Gênero: Subjetividade, cidadania, transfeminismo**. Natal: EDUFRN, 2015. p. 225-242.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero, uma Perspectiva Global: Compreendendo o gênero da esfera pessoal à política no mundo contemporâneo**. Trad. e rev. téc. Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2015.

CURIEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe. **Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista**, Buenos Aires, Argentina, 2009.

CURIEL, Ochy. Construindo Metodologias Feministas desde o Feminismo Decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 140-161.



ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. 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**, 2015. Disponível em: <https://desde-elmargen.net/el-futuro-ya-fue-una-critica-a-la-idea-del-progreso-en-las-narrativas-de-liberacion-sexo-genericas-y-queer-identitarias-en-abya-yala/>. Acesso em mai. 2023.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Fazendo uma Genealogia da Experiência: O método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 96-120.

GARGALLO, Francesca. O Pensamento Queer Existe ou se Manifesta de Alguma Maneira na América Latina? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista: Sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 59-65.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**. v. 31, n. 31, 2016.

FAUSTO-STERLING, Anne. *The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough*. **The Sciences**. march/april, 1993, p. 20-24.

FERNANDES, Estevão Rafael. Queer caboclo como possibilidade anticolonial: Algumas reflexões à guisa de provocação. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 10, n. 1, jan.- abril 2020, pp. 35-56

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I. A Vontade de Saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

HOLLANDA, Heloísa B. Introdução. In: HOLLANDA, Heloísa B. (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 11-28.



KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEMEBEL, P. Loco Afán. **Crónicas de sidario**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

LOURO, Guacira lopes. Teoria queer - uma política pós-identitária para a educação. **Revista de Estudos Feministas**, n. 541, v. 2, 2001. p. 541-553.

LUGONES, María. Rumo a um Feminismo Descolonial. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set.-dez, 2014.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: Um aprendizado pela diferença**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica; Editora: UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto, 2016. (Cadernos da Diversidade).

MOMBAÇA, Jota. Pode um cú mestiço falar? **Medium**, 2015. Disponível em:
<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em jun. 2023.

MOMBAÇA, J. Para desaprender o queer dos trópicos: desmontando a caravela queer. **SSEXBOX**, São Paulo, 2016. Disponível em:
<https://bit.ly/3otvbqt>. Acesso em mai. 2023.

MOMBAÇA, Jota. Notas estratégicas quanto ao uso político do conceito de lugar de fala. **Medium**. 2017. Disponível em:
<https://medium.com/@monstraerrtika/para-desaprender-o-queer-dos-tr%C3%B3picos-desmontando-a-caravela-queer-6ced98495821>
<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em jun. 2023.

MOGROVEJO, Norma. O Queer, as Mulheres e as Lésbicas na Academia e no Ativismo em Abya Yala. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 33-57.



OLIVEIRA, João Manuel de. Trânsitos de Género: Leituras queer/trans* da potência do rizoma género. In: OLIVEIRA, João Manuel de; AMÂNCIO, Lígia. **Género e Sexualidades. Interseções e Tangentes**. Lisboa: Centro de Investigação e de Intervenção Social (CIS-IUL), 2017.

PACHECO, Victor Augusto da Cruz. O devir travesti do mundo: o projeto político literário de Pedro Lemebel em Loco Afán. **Revista Entrelaces**. v. 10,, n. 22, Out.- Dez., 2020. p. 47-58.

PELÚCIO, Larissa. Histórias do Cu do Mundo: O que há de queer nas bordas? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 287-301.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos Trópicos. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 287-301.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 411-437.

PERRA, Hija de. Interpretações Imundas de como a Teoria Queer Coloniza nosso Contexto Sudaca, Pobre de Aspirações e Terceiro-Mundista, Perturbando com Novas Construções de Género aos Humanos Encantados com a Heteronorma. **Revista Periódicus**. Salvador. v. 1, n. 2. p. 1-8, nov. 2014/abr. 2015.

PRECIADO, Paul. **Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual**. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 117-142, 2005.



REA, Caterina. Pensamento Lésbico e Formação da Crítica Queer of Color. **Cadernos de Pesquisa**. v. 4, n. 2, abr.-jun., 2018. Disponível em <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendi>. Acesso em mai. 2023.

REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **cadernos pagu**, n. 53), 2018, p. 1-38 .

REA, Catarina. Crítica Queer Racializada e Deslocamentos para o Sul Global. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 67-77.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).

RICH, Adrienne. Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica. Trad. Carlos Guilherme do Valle. **Bagoas – Estudos Gays: Gênero e sexualidades**. v. 4, n. 5, p. 17-45, 27 nov. 2012.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A Epistemologia do Armário. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 28, p. 19-54, jan.-jun. 2007.

SILVA, Fabricio Pereira da; BALTAR, Paula; LOURENÇO, Beatriz. Colonialidade do Saber, Dependência Epistêmica e os Limites do Conceito de Democracia na América Latina. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 12, n.1, 2018, p. 68-87.

TORRES, Igor Leonardo de Santana; FERNANDES, Felipe Bruno Martins. Queer (neo)colonial : colonialidade e teoria queer no Brasil. **GÊNERO**, Niterói, v. 22, n. 1, p. 1-31, 2021.

WITTIG, Monique. Não se Nasce Mulher. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 83-92.



Decolonizing Queer: a feminist and decolonial proposal

Abstract: What is the subject of queer theory in Brazil? Who are the abject bodies spoken of and who are the subjects producing this profane knowledge? From the decolonizing proposal of decolonial feminist authors, it is proposed to think queer against hegemonically, what that means to go beyond the criticism of the gender dichotomy and its fixity, to see the other hierarchies founded on colonialism and racism and that dehumanize the subjects because of their race/ethnicity, gender, sexuality and social class, which promote the historic colonization of dissident bodies. By analyzing the reception of queer theory in Latin America and Brazil, its displacements and translations, another decolonized genealogy for queer is suggested. It is concluded that this so-called subversive knowledge does not escape the Eurocentric matrix of knowledge production, reiterating a colonial system of epistemic subjection and silencing dissident corporealities.

KEY-WORDS: Gender; Race; Sexuality; Coloniality; Queer Theory; Decolonial Feminism;

Ana Claudia da Silva ABREU

Doutora e Mestra em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pós Doutora em Desenvolvimento Comunitário na Universidade Estadual do Centro Oeste (Unicentro). Professora de Direito Penal e Direitos Humanos no Centro Universitário Campo Real (Guarapuava-PR). Pesquisa Feminicídio e Violência de Gênero sob o enfoque do Feminismo Decolonial.

Recebido em: 25/08/2023

Aprovado em: 27/03/2025