



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS (PPGRI)**

GUILHERME JOSÉ FERREIRA

**O ESTRANHO MUNDO LATINO-AMERICANO: A DECOLONIZAÇÃO DO *QUEER*
E O POTENCIAL DESESTABILIZADOR DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

Foz do Iguaçu/PR,

2024

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS (PPGRI)**

GUILHERME JOSÉ FERREIRA

**O ESTRANHO MUNDO LATINO-AMERICANO: A DECOLONIZAÇÃO DO *QUEER*
E O POTENCIAL DESESTABILIZADOR DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

Defesa de Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, do Programa de Pós-Graduação de Relações Internacionais como requisito à obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Carolina Teixeira Delgado

Foz do Iguaçu/PR,

2024

GUILHERME JOSÉ FERREIRA

**O ESTRANHO MUNDO LATINO-AMERICANO: A DECOLONIZAÇÃO DO *QUEER*
E O POTENCIAL DESESTABILIZADOR DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

Defesa de dissertação de mestrado apresentada ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito à obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ana Carolina Teixeira Delgado
Orientadora
UNILA

Prof. Dr. Felipe Cordeiro de Almeida
UNILA

Prof. Dra. Karen dos Santos Honorio
UNILA

Foz do Iguaçu
Julho de 2024.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

F383

Ferreira, Guilherme José.

O estranho mundo Latino-Americano: a decolonização do Queer e o potencial desestabilizador das relações internacionais / Guilherme José Ferreira. - Foz do Iguaçu, 2024.

141 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Polític. Programa de Pós-Graduação de Relações Internacionais. Foz do Iguaçu-PR, 2024.

Orientador: Dra. Ana Carolina Teixeira Delgado.

1. Teoria queer. 2. Decolonialidade. 3. Relações internacionais. 4. Gênero. 5. Sexualidade. I. Delgado, Dra. Ana Carolina Teixeira. II. Título.

CDU 323.1:327

AGRADECIMENTOS

Desde o segundo ano da faculdade de direito, em 2016, eu me encantei pela pesquisa científica. Um dos meus grandes objetivos era fazer um mestrado, e durante a pandemia, quando abriu o processo seletivo do PPGRI, não pensei duas vezes. Contudo, meu objetivo era somente ver como funcionava o processo seletivo, e sem querer, passei nas três fases. Foram dois anos e meio de muito estudo e muito perrengue, foi um período intenso, pois infelizmente não foi um período financeiramente bom combinado com a pressão da pesquisa e que o mestrado exige. Mas senão fosse a rede de apoio que tenho, jamais teria conseguido finalizar meu trabalho.

Em primeiro lugar, preciso agradecer as pessoas lá do começo, que ainda fizeram parte do meu processo seletivo, que me ajudaram com meu tema e a conseguir me preparar para as fases do processo. Agradeço à Fernanda Ferreira Chan e Bruno Vinicius Carlos Di Domenico, pois me apresentaram o tema da teoria *queer* e como já estavam dentro do campo das RI, me ajudaram a desenvolver meu projeto e me dar força para enfrentar o processo.

Agradeço as minhas professoras de graduação, Camila Olmedo, Carolina Ellwanger, Kelly Cardoso e Isadora Minotto Gomes Schwertner, que quando decidi escrever o projeto, me deram muita força e confiança para avançar nas outras fases, até finalmente conseguir a vaga. Além disso, em vários momentos do mestrado, foram luz e me deram conselhos valiosos para não desistir nos momentos mais difíceis.

Agradeço a João Lucas de Araújo, Bruna Nascimento, Filipe Augusto de Lima, Patrícia Zanotti, meus amigos da vida, que nunca me abandonaram, sempre que eu dispensei um role ou escutaram minhas lamurias por conta do mestrado, obrigado por estarem ao meu lado.

Agradeço aos meus colegas de turma do PPGRI, quantas pessoas especiais eu conheci, me perdoem por não ser o melhor amigo rolezeiro e festeiro, mas juro que eu adoro cada um de vocês e sempre estarão em meu coração, vocês fazem parte de um momento muito importante da minha vida. Um agradecimento especial a meu amigo de Belém, Elias Colares, que não só me ajudou a enfrentar os dois anos nas aulas e nas dificuldades, como se tornou um grande amigo e que já estou morrendo de saudades.

Um agradecimento especial para a Unila e ao PPGRI, que contei nesses dois anos com um corpo docente qualificado e que eu passaria mais dois anos tranquilo ouvindo o tanto de

conhecimento. Tenham certeza de que vocês me transformaram não só como acadêmico, mas como pessoa e eu sou grato por isso.

Agradeço a minha família, e em especial a minha mãe Salete Kaim e minha tia Márcia Kaim, duas mulheres que têm minha profunda admiração, respeito e carinho, porque além de eu não ser nada sem elas, eu sempre pude e posso contar com seu ombro e sua ajuda para qualquer problema que eu vier a enfrentar, amo vocês!

Um agradecimento especial ao meu amor Lucas Eduardo Guillen Simon, pois além de me aturar todas as minhas lamurias 24h por dia, sete dias por semana, abdicar de algumas coisas por conta do meu mestrado, foi também quem corrigiu meus erros de português e me ajudou a estruturar frases que só faziam sentido na minha cabeça (risos). Obrigado por aguentar ficar do meu lado nesses dois anos que foram difíceis, mas eu não teria conseguido chegar aqui sem você do meu lado. Meu obrigado, te amo!

Essa pesquisa não seria nada e muito menos teria saído do papel sem a ajuda imensurável da minha querida orientadora professora Ana Carolina Teixeira Delgado. Sei que não fui dos melhores orientados e não cumpri meus prazos (risos), meu agradecimento especial por ter ficado do meu lado, me defendido e ter acreditado na minha pesquisa. Tenho profunda admiração não só pela profissional que é, mas pela pessoa incrível que eu conheci.

Por fim, agradeço aos membros da banca por avaliarem o meu trabalho. É uma grande honra poder contar com os apontamentos de pessoas que eu tanto admiro, professora Karen dos Santos Honorio e professor Felipe Cordeiro de Almeida, que além dos ensinamentos, me proporcionaram momentos incríveis no PPGRI.

Meu muito obrigado!

Considere a frase frequentemente repetida por esta religião hipócrita predominante: “Ama o teu próximo como a ti mesmo”. No entanto, se esse próximo for homossexual, mãe solteira, prostituta, toxicodependente, de origem peruana, colombiana, ou qualquer outra característica considerada marginalizada, as circunstâncias mudam drasticamente. A figura desse próximo se transforma em algo demonizado e perverso. Já não são encorajados a serem amados como a si mesmos; em vez disso, são prontamente rejeitados, afastados dos holofotes e entregues rapidamente ao escárnio. Essas pessoas não são consideradas dignas de pertencer ao reino dos céus.

O planeta inteiro foi controlado de tal forma que desde o dia em que aqui chegou, a sua própria vida ensinou-lhe que tudo depende de algo que está fora do seu alcance. Isso é incorreto. Tu controlas e determinas a tua própria realidade. Tens o controle absoluto sobre ti, basta que acredites nele. Pensa que sempre foste uma vítima deste ambiente que te construíram e que tua inocência foi imposta a circunstâncias que permitiram programar tua inteligência, tua vida, teu corpo e teu sexo.

Destrua o paradigma existente e torne-se um herege da realidade.

Dito isso, caso encerrado.

(Hija de Perra – discurso na marcha de 2013 pela diversidade sexual em Arica)

RESUMO

Esta pesquisa investiga o potencial da decolonização da teoria *queer* em desestabilizar o status *quo* das Relações Internacionais. A partir de uma perspectiva crítica e decolonial, busca-se analisar como a interseção entre a teoria *queer* e o pensamento decolonial pode desafiar as epistemologias eurocêntricas dominantes no campo das RI, abrindo espaço para novas perspectivas e vozes marginalizadas. A pesquisa problematiza a hegemonia de teorias clássicas nas RI, que negligenciam as questões de gênero e sexualidade, e a forma como a teoria *queer*, ao ser descolonizada, pode oferecer ferramentas para uma análise mais crítica e inclusiva das relações internacionais. Parte-se da hipótese de que o *queer* decolonial, ao incorporar as experiências e saberes do Sul global a partir da diferença colonial, pode gerar uma ruptura epistemológica capaz de desestabilizar as estruturas de poder existentes. O objetivo geral é analisar como a decolonização do *queer* pode contribuir para descolonização do conhecimento nas RI, demonstrando o paradigma dos estudos de gênero e sexualidade nas RI, desenvolvendo o pensamento decolonial e a diferença colonial como fator determinante nos estudos latino-americanos, e, por fim, demonstrar que as categorias de gênero e sexualidade são construções coloniais, analisando como os estudos *cuir/queer* latino-americanos podem desestabilizar as RI. A metodologia utilizada é a revisão bibliográfica de autores clássicos e contemporâneos das áreas de estudos de gênero, sexualidade, relações internacionais e decoloniais. A pesquisa se concentra em autores latino-americanos que têm trabalhado na interseção entre teoria *queer* e pensamento decolonial. Como resultado preliminar, indica-se que a decolonização do *queer* possui potencial para subverter as RI, oferecendo uma perspectiva crítica que desafia as estruturas de poder existentes, contribuindo para uma compreensão mais complexa das Relações Internacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria *queer*; decolonialidade; relações internacionais; gênero; sexualidade.

ABSTRACT

This research investigates the potential of decolonizing *queer* theory to destabilize the status quo of International Relations (IR). From a critical and decolonial perspective, it aims to analyze how the intersection between *queer* theory and decolonial thought can challenge the dominant Eurocentric epistemologies in the field of IR, creating space for new perspectives and marginalized voices. The research problematizes the hegemony of classical theories in IR, which neglect issues of gender and sexuality, and examines how *queer* theory, when decolonized, can provide tools for a more critical and inclusive analysis of international relations. It hypothesizes that decolonial *queer*, by incorporating the experiences and knowledge of the Global South from a colonial difference standpoint, can generate an epistemological rupture capable of destabilizing existing power structures. The general objective is to analyze how the decolonization of *queer* can contribute to the decolonization of knowledge in IR, demonstrating the paradigm of gender and sexuality studies in IR, developing decolonial thought and colonial difference as determining factors in Latin American studies, and finally, showing that the categories of gender and sexuality are colonial constructions, analyzing how Latin American *cuir/queer* studies can destabilize IR. The methodology used is a bibliographic review of classical and contemporary authors in the fields of gender studies, sexuality, international relations, and decolonial studies. The research focuses on Latin American authors who have worked at the intersection of *queer* theory and decolonial thought. As a preliminary result, it indicates that the decolonization of *queer* has the potential to subvert IR, offering a critical perspective that challenges existing power structures, contributing to a more complex understanding of International Relations.

KEYWORDS: *Queer* theory; decoloniality; international relations; gender; sexuality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O PARADIGMA DOS ESTUDOS DE GÊNERO E SEXUALIDADE NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS	26
1.2 A TEORIA <i>QUEER</i> CLÁSSICA	38
1.3 A TEORIA <i>QUEER</i> NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS	47
2. TEORIZANDO NA AMÉRICA LATINA: A DIFERENÇA COLONIAL E O PENSAMENTO DECOLONIAL	57
2.1 CRÍTICA A MODERNIDADE/COLONIALIDADE NA AMÉRICA LATINA	61
2.1.1 A Colonialidade do Poder de Aníbal Quijano	63
2.1.2 A Transmodernidade de Enrique Dussel	71
2.1.3 O Pensamento de Fronteira de Walter Mignolo	78
3. O ESTRANHO MUNDO DA AMÉRICA LATINA: INVESTIGANDO O POTENCIAL <i>CUIR</i>	87
3.1 FEMINISMO DECOLONIAL E O DEBATE DE GÊNERO	92
3.2 POR DENTRO DA TEORIA DO “CU DO MUNDO” E O DEBATE DE SEXUALIDADE	98
3.3 A COLONIZAÇÃO DOS CORPOS INDÍGENAS: A DISCUSSÃO DE GÊNERO E SEXUALIDADE DOS POVOS ORIGINÁRIOS	107
3.4. A CRÍTICA TRANSFEMINISTA.....	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	134

INTRODUÇÃO

A análise dos corpos políticos de atores negros, mulheres cis¹, trans e travestis², LGBT+³ e povos indígenas nas Relações Internacionais embriçados nas categorias de gênero e sexualidade revela a exclusão histórica desses grupos dos debates teóricos tradicionais da disciplina. Essa exclusão se deve à hegemonia política e científica de países do norte global, que direcionaram suas agendas e debates *mainstream* para questões de segurança internacional e equilíbrio de poder, focando exclusivamente no Estado como ator central. Essa perspectiva limitada negligenciou a diversidade de atores e fenômenos que influenciam o sistema internacional (ONUKEI; ALBUQUERQUE; MURTA, 2018).

O entendimento de que as questões de gênero e sexualidade seriam irrelevantes para as análises dos fenômenos internacionais, como guerras, economias e políticas, é resultado de uma perspectiva dominada pela experiência masculina, que privilegia os problemas associados ao Estado enquanto ator principal. No entanto, essa abordagem unitária invisibiliza e exclui atores como mulheres, LGBT+ e corpos dissidentes⁴, perpetuando o campo das Relações Internacionais a uma visão estreita e focada principalmente em dinâmicas estatais em uma perspectiva anglo-saxã que dominou os principais debates, direcionando estudos para teorias que negligenciam a complexidade das relações internacionais contemporâneas e a influência de atores não estatais (MENDES, 2019; SMITH, 2000; TICKNER, 2011).

¹ O termo “cis” significa “deste lado” ou “alguém”, fazendo oposição ao termo “trans”, que significa “do outro lado” ou “além”. O termo cis é para referenciar pessoas que se identificam com as normas heterossexuais naturalizadas, como a pessoa que nasce com o órgão genital pênis, será identificado socialmente como “homem” e a pessoa que nasce com o órgão genital vagina, será identificada socialmente como “mulher” (BAGAGLI, 2016, p. 89).

² O termo “trans” sinaliza a ideia de abarcar uma série de identidades não cisgêneras, contemplando transexuais, mulheres transgêneras, homens transgêneros e pessoas não binárias. Já a identidade travesti também está dentro do que se entende “trans”, mas é utilizado para reforçar essa identidade marginalizada socialmente que assume uma postura política de afirmação das identidades travestis na América Latina (NASCIMENTO, 2021, p. 15).

³ Para o Ocidente, e aqui especificamente mais preciso na Europa e Estados Unidos, o termo guarda-chuva para se referir a pessoas pertencentes a diversidade sexual e de gênero é “*Queer*”. Contudo, na América Latina e assim tem se espalhado pelo ativismo, o termo guarda-chuva mais adequado seria LGBT+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Travestis), onde a utilização do sinal de “+” é a soma da diversidade ao movimento, não sendo estável e nem regra, a qual não se limita e nem torna norma, assim será utilizado esse termo como termo guarda-chuva, tanto para se referir a diversidade do Ocidente e da América Latina.

⁴ A ideia de corpos dissidentes é crucial para tratarmos a teoria *queer*, uma vez que o *queer*, apesar do seu nascimento histórico com as reivindicações de pessoas LGBT+, esses estudos *queer* defendem a pluralidade de corpos que são excluídos do sistema heteronormativo, não se limitando apenas a corpos LGBT+, como exemplo, trazemos na pesquisa o corpo dos povos indígenas que fogem das normas coloniais, a figura do mulçumano que passou a ser visto como *queer* - abjeto nos Estados Unidos a partir do atentado do dia 11 de setembro (FERNANDES, 2019; NASCIMENTO, 2021; WEBER, 2016).

Os grandes debates das Relações Internacionais, desde o liberalismo até o realismo, passando pelas divergências metodológicas entre behavioristas e tradicionalistas, moldaram a disciplina ao longo do século XX. Recentemente, debates contemporâneos têm desafiado essa estrutura disciplinar, incluindo questões de raça, gênero, classe e a participação de novos atores e movimentos sociais. Os debates Interparadigmáticos⁵, desempenharam um papel fundamental na pluralização teórica das Relações Internacionais, contestando a teoria dominante do realismo e introduzindo a coexistência de diversas visões de mundo. As novas perspectivas, como marxismo, teoria crítica, construtivismo, pós-estruturalismo, pós-colonialismo e feminismo ganharam destaque e questionaram a concepção do Estado como único ator central e criticaram os princípios positivistas que conferiam legitimidade única ao pensamento ocidental (JATOBÁ; LESSA, 2013; NOGUEIRA; MESSARI, 2005; RIGUEIRA, 2012).

Essas abordagens buscaram enfatizar as relações de poder e a construção discursiva de conceitos como soberania e segurança, propondo uma visão crítica sobre as exclusões determinadas por essas relações, oferecendo abordagens multidisciplinares críticas das formas de dominação política, econômicas e culturais, oportunizando o surgimento de novas epistemologias, metodologias e ontologias, permitindo a compreensão mais abrangente e crítica das dinâmicas internacionais, rompendo com as narrativas dominantes e dando voz a atores e questões historicamente negligenciados (JATOBÁ; LESSA, 2013; PRATA FILHO, 2018; RICHMOND, 2020).

Ao trazer ao debate teórico os marcadores de gênero e sexualidade, o feminismo ganha destaque teórico no campo das Relações Internacionais ao desafiar as tradições conservadoras, abrindo espaço para uma análise mais inclusiva. O feminismo, em particular, questiona a ausência das mulheres nas RI e critica a estrutura patriarcal que sustenta as hierarquias de gênero. Assim, a partir de contribuições teóricas, o feminismo revela como a construção social do gênero perpetua a opressão das mulheres, destacando a importância de analisar as relações de poder que moldam as dinâmicas internacionais (BEAUVOIR, 2009; JATOBÁ; LESSA, 2013; TICKNER, 1992, 2011).

Com o crescente engajamento teórico do feminismo nas Relações Internacionais, iniciou-se um processo de análise de fenômenos internacionais focadas nas categorias de gênero e sexualidade voltada para corpos e práticas dissidentes. Afinal, se há questionamento de “onde

⁵ Foram conhecidos como debates interparadigmático o terceiro e quarto debate por trazer a ideia da pluralização teórica para as Relações Internacionais, representando o desafio da construção de novas perspectivas que não eram consideradas relevantes para as Relações Internacionais (RIGUEIRA, 2012).

estão as mulheres em RI?”, quem está se questionando “onde estão as pessoas LGBTQ+⁶ e os que fogem da heteronormatividade nas Relações Internacionais?”. De que forma os atores formados por pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans e travestis e sua diversidade sexual contribuem para a política global? Diante desses questionamentos, a presente dissertação buscou entender como as categorias de gênero e sexualidade são tratadas no âmbito da chamada teoria *queer*⁷ nas Relações Internacionais.

A construção e a perpetuação de normas sociais em torno do gênero e da sexualidade têm desempenhado um papel central na organização das sociedades modernas. A heteronormatividade⁸, entendida como a imposição de um padrão binário e rígido que condiciona indivíduos a se conformarem a normas específicas de gênero e sexualidade com base em características biológicas, estrutura as relações sociais, políticas e econômicas de maneira a privilegiar a cisheteronormatividade⁹ e a conformidade com um modelo heterossexual dominante. A partir desse padrão, nasce-se com um sexo biológico que define um papel social normativo, em que indivíduos com pênis são designados como homens e esperados a adotar comportamentos viris e de dominação, enquanto indivíduos com vagina são designados como mulheres e condicionados a performances femininas, passivas e submissas (MISKOLCI, 2009, 2015).

Esse modelo heteronormativo não só estabelece uma dicotomia rígida entre homem e mulher, mas também engendra um sistema de normas, leis e práticas sociais que reforçam e legitimam essas categorias binárias. Assim, a teoria *queer* surge neste contexto como ferramenta crítica que desafia a naturalização da heteronormatividade e questiona as estruturas de poder que emanam a partir das categorias de gênero e sexualidade. Através de uma perspectiva que visa desestabilizar os sistemas normativos tradicionais, a teoria *queer* busca

⁶ Na presente pesquisa, é importante mencionar que o termo “LGBT+” significa a representação do movimento social constituída por pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans e travestis, e toda pluralidade sexual representada pelo sinal de “+” – a exemplo pansexuais, assexuais, intersexuais, *two-spirit*, e afins.

⁷ Os estudos e engajamentos teóricos da teoria *queer* visam criticar a normatividade heterossexual, acolher corpos dissidentes, desestabilizar normas sociais para proporcionar um debate plural que exclui e torna pessoas dissidentes abjetos da sociedade majoritariamente heterossexual, patriarcal, masculina e branca.

⁸ A heteronormatividade busca o controle e a regulação das vidas dos sujeitos, não apenas do que concerne à orientação sexual, mas também a imposição de padrões de comportamentos, atrelados ao binarismo de gênero (homem e mulher) (WARNER, 1993).

⁹ Ancorado no conceito do termo “cis” que se refere “ao lado daqueles que identificam a sua identidade sexual com o sexo biológico pautado na heteronormatividade”, a cisheteronormatividade abarca não somente pessoas heterossexuais, mas também pessoas lésbicas, gays, bissexuais e outras diversidades sexuais que continuam sendo pessoas cis – que identificam sua identidade de gênero com o sexo biológico e as normas sociais dada a ele – mesmo que sua sexualidade não seja heterossexual.

questionar e desconstruir a binaridade imposta pelo sistema heteronormativo, promovendo um campo de análise que admite e valoriza a diversidade de identidades e práticas de gênero e sexualidade (BENTO, 2017; MISKOLCI, 2015; OLIVEIRA, 2019).

Ainda, a teoria *queer* introduz uma crítica fundamental às normas heteronormativas que permeiam as Relações Internacionais, pois não apenas amplia o foco das análises ao incluir identidades LGBTQ+, mas também desconstrói as identidades fixas e desafia as estruturas de poder estabelecidas. O *queer* como potencial teórico expõe como as normas de gênero e sexualidade são construídas discursivamente, também influenciam as políticas e decisões internacionais (JESUS, 2014; WEBER, 2014, 2016).

Se de um lado os engajamentos teóricos dos estudos *queer* avançaram na academia, o movimento LGBTQ+ também ganha espaço na política internacional através dos estudos gays e lésbicas, em razão de suas lutas históricas desde a década de 60 contra o sistema médico-legal que os classificavam como perigo social e doentes, ao passo que também se desvinculavam das noções essencialistas dos corpos e das sexualidades, impulsionando uma crítica à ordem sexual contemporânea que trazia ao debate que as desigualdades iam além do sentido econômico, mas também apontavam o corpo, o desejo e a sexualidade como tópicos que nunca foram tratados com a devida importância e o quanto refletiam nas políticas globais (MISKOLCI, 2015; SANTOS, 2006).

Com a ascensão dos direitos humanos no cenário internacional, bem como as crescentes reivindicações dos movimentos sociais, as Relações Internacionais passaram a incorporar debates que antes eram pouco discutidos pela área acadêmica e protagonizando outros atores que não o Estado. Dentro do escopo de proteção aos direitos humanos, as políticas LGBTQ+ ganharam notoriedade dentro do cenário internacional. A reivindicação de direitos de igualdade e liberdade sexual trouxe mecanismos que possibilitaram a instauração em diversos países de pautas LGBTQ+, como o reconhecimento jurídico do casamento entre pessoas do mesmo sexo, adesão aos princípios de Yogyakarta¹⁰, a crescente cultura de países em suspender ajuda

¹⁰ Os Princípios de Yogyakarta surgem dos esforços de especialistas e de diversas Organizações Não Governamentais, sendo implementado por 29 especialistas de países diferentes em novembro de 2006, na Universidade de Gadjah Mada, em Yogyakarta, Indonésia e apresentado ao Conselho de Direitos do Homem da Organização Internacional das Nações Unidas com o objetivo de estabelecer princípios que devem ser adotados por Estados na proteção à comunidade LGBTQ+. Este documento previu deveres e obrigações dos Estados para proteção de direitos básicos através de 38 princípios norteadores, a exemplo, direito a igualdade, não discriminação, reconhecimento perante a lei, à vida, à segurança pessoal, privacidade, ao trabalho, à seguridade social, ao padrão de vida adequado, à educação, liberdade de expressão, reunião pacífica, ir e vir, constituir família, vida pública, vida cultural, direitos humanos, saneamento, saúde, informação, proteção contra pobreza, entre outros princípios instados no documento (ALAMINO; VECCHIO, 2018).

internacional a países que violem tais direitos bem como países internacionalmente influentes como Estados Unidos e Inglaterra ao aderir pela narrativa da liberdade e igualdade sexual como prioridade em seu Estado. Também, Organismos multilaterais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco mundial passaram a desenvolver políticas econômicas atreladas com a igualdade de gênero e garantia dos direitos das pessoas LGBTQ+ (OLIVEIRA, 2019).

Apesar das grandes conquistas da comunidade LGBTQ+ em termos de direitos sociais, as demandas sociais desse grupo aproximaram-no cada vez mais de uma política liberal e de práticas capitalistas, transformando suas lutas em moeda de mercado. Esse movimento em busca da aceitação pela sociedade levou à incorporação da comunidade LGBTQ+ nos espaços sociais sob a condição de desviantes, o que acabou reforçando estereótipos e discursos conservadores. Além disso, essa dinâmica criou hierarquias dentro da própria comunidade, ao tentar se alinhar na pretensa imposição da heteronormatividade.

Rahul Rao (2015) chamou essa operacionalização das agendas capitalistas com narrativas de aceitação, respeito e inclusão LGBTQ+ de homocapitalismo¹¹, tornando pessoas LGBTQ+ parte do discurso de empoderamento para tornar o capitalismo amigável para pessoas LGBTQ+ e sua conciliação com o neoliberalismo e conservadorismo. Contudo, essas agendas só seriam destinadas a LGBTQ+ que obedecessem a uma norma naturalizada, qual seja a heteronormatividade. De uma certa forma, os direitos sociais conseguiram alcançar a comunidade LGBTQ+, mas denota-se que pessoas LGBTQ+ que conseguiram tais feitos estavam mais próximos da norma, atingindo na sua maioria pessoas brancas, de elite e que performavam os gêneros masculino e feminino na sua essência heteronormativa.

É neste viés que a teoria *queer* ingressa no campo teórico para questionar os estudos e o movimento LGBTQ+ na intenção de criticar e desconstruir a aceitação de uma “normalidade” que foi naturalizada e incorpora em suas reivindicações para ser aceito no quadro social (MISKOLCI, 2015). A teoria *queer* promove o debate teórico crítico da binaridade, não só enquanto dimorfismo sexual – macho/fêmea –, mas também das relações sociais – rico/pobre, branco/negro, homem/mulher – e da construção do Estado – mau/bom, certo/errado –, binarismo estes baseados nas lógicas heterossexuais, masculinas e eurocêntricas, apontando o caráter heteronormativo nas relações das sexualidades dos indivíduos (REA, 2020; REA; AMANCIO, 2018).

¹¹ É a conciliação entre o neoliberalismo, conservadorismo e práticas de eficiência e empoderamento para tornar o capitalismo não só amigável para pessoas LGBTQ+, mas para tornar pessoas LGBTQ+ estáveis para o capitalismo (RAO, 2015).

Portanto, a teoria *queer* desempenha um papel duplamente eficaz, por um lado enriquece os estudos e debates LGBT+ ao incorporar as perspectivas pós-estruturalistas e feministas sobre as categorias de gênero e sexualidade, mas não se atém só a isso, como também abre caminho para debates mais amplos no feminismo, expandindo seu alcance além das questões estritamente identitárias. Assim, o campo teórico do *queer* busca destacar as injustiças e violências impostas pela hegemonia heterossexual, masculina e branca em suas manifestações culturais, violentas e injustas, contestando a tentativa de naturalização dessa norma que cria indivíduos, vivências e práticas consideradas “normais”, bem como de rotular outras experiências como “anormais”, buscando abordar e compreender a complexidade das experiências humanas ao confrontar as estruturas de poder que perpetuam a discriminação e a violência (MISKOLCI, 2015).

A teoria *queer* promove a reflexão de como as categorias de gênero e sexualidade podem ser variáveis e determinantes para os estudos de poder e da política, visando não apenas uma reflexão ou debate teórico, mas também potencializa a crítica e incorpora nos discursos ativistas, tornando uma teoria plural de sujeitos que focam na análise de discursos desconstrutivista, passando assim por uma política de gênero e de sexualidade, da qual a realidade pode ser moldada por atores trans e travestis, não brancos, não binários, drag queens, lésbicas, gays, bissexuais e feministas (BANDEIRA, 2019; DIAS; ARCÂNGELO, 2017).

O desenvolvimento da disciplina de Relações Internacionais foi historicamente centrado no papel do Estado como ator principal da política mundial, enfatizando sua soberania e a suposta ordem e regulação entre Estados. Essa abordagem disciplinadora se estabilizou a partir das teorias clássicas – realismo e liberalismo – e resultou no apagamento de epistemes e ontologias fora do Ocidente. Assim, as normas da disciplina foram alinhadas conforme os ideais do norte global – norte-americanos e europeus – predominantemente brancos, capitalistas, masculinos e heterossexuais. Isso refletiu-se na formação do campo teórico, impondo visões de raça, classe, gênero e sexualidade, perpetuando hierarquias de conhecimento. Conseqüentemente, o caráter disciplinador das RI estabeleceu um status *quo* de poder altamente desigual, enraizado em suas premissas culturais, raciais, de classe, gênero e sexualidade (BEIER, 2005).

Portanto, argumenta-se que os estudos *queer* têm um potencial teórico e político capaz de desestabilizar as Relações Internacionais, condicionando sua crítica às estruturas estabilizadoras que suas práticas impactam na política global. No entanto, há uma preocupação

de que reproduzir a teoria *queer*, puramente pós-estruturalista sem uma crítica do Sul global¹², poderá reproduzir, ainda que sem intenção, a universalização das opressões e a emergência de um ponto de vista hegemônico, limitando sua análise no campo desestabilizador.

Essa preocupação decorre da estratégia de tratar as experiências de forma universal, diante das situações de opressões vivenciadas por sujeitos pertencentes a diversas culturas e países, implicando na homogeneização das experiências de opressões entre sujeitos, desconsiderando suas especificidades, tornando-as iguais, como uma unidade, não considerando os fatores de raça, etnia, classe, gênero e sexualidade que os constituem, tornando uma abordagem que tende a obscurecer as formas particulares de opressão, experiências e lutas distintas de grupos marginalizados, podendo até mesmo reforçar a subordinação desses grupos às normas dominantes (OLIVEIRA, 2019).

Tal estratégia parte da teorização da colonização do ser e do saber, em que a ideia de como o mundo foi ordenado é contada do ponto de vista do Ocidente, criando a dualidade de que os países componentes do norte global são o “centro” do mundo e os países do sul global seriam dispensáveis, vistos como Outros países de Terceiro Mundo. Assim, esses Outros mundos dos povos indígenas, da África, das Américas, da Ásia, do Caribe ficaram sujeitos ao “descobrimento” do colonizador, tornando a epistemologia política da disciplina de Relações Internacionais a serviço do império cognitivo (NDLOVU-GATSHENI, 2020; SMITH, 2020).

No continente latino-americano, os estudos *queer* são incorporados e estudados através dos estudos transfeministas, transviados, *cuir*, *kuir*, teoria *cu*, *sudacas*, indígenas, entre outros. A epistemologia latino-americana, com os esforços da teoria decolonial¹³ oferece propostas de estudos suficientes para explorar as complexidades nos usos da teoria *queer*, não existindo apenas para explicar os processos opressivos ou desenvolvimento de gênero e sexualidade, mas também de estruturas que discutem a produção de conhecimento sobre o *queer* e a teoria *queer*,

¹² Sul Global enquanto conceito procura visibilizar e valorizar as lutas, resistências e saberes das populações oprimidas globalmente, promovendo uma crítica radical às desigualdades estruturais e buscando alternativas emancipadoras, focando na decolonização do conhecimento e práticas. Ainda, o Sul Global foi tido como um nome para referir-se às regiões periféricas e semiperiféricas e aos países do sistema mundo moderno, que foram denominados de Terceiro Mundo, após a Segunda Guerra Mundial (SANTOS; MENESES, 2009).

¹³ Também conhecida por pensamento decolonial, visa debater a construção de uma crítica que seja espaço-temporalmente determinada e geopoliticamente localizada, partindo da América Latina como lócus de enunciação para ir em desencontro com os estudos monolíticos, eurocêntricos que são retratados como universais, mas que são diretamente ligados e produzidos de e para a Europa e Estados Unidos. Portanto, o pensamento decolonial/teoria decolonial compreende que a América Latina está sempre situada em um determinado lugar e, ainda, ligada diretamente com a estrutura de poder que foi imposta, nas quais se elenca as hierarquias de classe, gênero, sexualidade, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais que fazem parte de um sistema-mundo patriarcal, capitalista, colonial e moderno (GROSFOGUEL, 2008).

questionando a utilização de uma teoria ocidental para lógica liberal com ajuda dos movimentos sociais.

Assim, ante o caráter disciplinador das Relações Internacionais, que protagoniza a epistemologia desenvolvida no norte global ao passo que se verifica que a teoria *queer* se apresenta limitada, em algumas situações, pergunta-se na presente pesquisa, como a decolonização dos estudos *queer* potencializam a desestabilização do status *quo* do campo teórico das Relações Internacionais?

A hipótese levantada para este estudo é que a diferença colonial¹⁴, resultado da colonização da América e dos efeitos contínuos da colonialidade, ainda presente, gera uma crítica direcionada. Nessa crítica, a intersecção entre a teoria *queer* e o *queer* decolonial¹⁵ atua como um instrumento cognitivo que se complementa e se manifesta através do corpo e da política de locação do conhecimento produzido por indivíduos latino-americanos, ilustrando a capacidade subversiva inerente à América Latina nas Relações Internacionais.

O trabalho propõe a descolonização do imaginário e sua reconstrução, suprimindo as opressões epistêmicas, políticas, econômicas e sociais sofridas pela América Latina. Ao evidenciar estudos latino-americanos que coexistem com a teoria *queer*, defende-se que uma perspectiva decolonial permite reconhecer que características consideradas “modernas” pelas políticas e estudos eurocêntricos e norte-americanos já existiam no Terceiro Mundo antes da colonização e foram reprimidas pelos próprios colonizadores (PICQ, 2015).

A presente pesquisa se justifica na disciplinaridade do campo teórico das Relações Internacionais, baseadas em epistemologias e teorias hegemônicas do norte global que não se adequam ao contexto geopolítico da América Latina, na qual destaca a influência da colonialidade como fator determinante nos estudos latino-americanos. É crucial examinar como as teorias e estudos voltados às categorias de gênero e sexualidade têm questionado e desafiado

¹⁴ A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (MIGNOLO, 2003, p. 10).

¹⁵ A teoria *queer* e a teoria decolonial viajam e percorrem caminhos que, ao se encontrarem na América Latina e produzirem, a partir do corpo-político e da diferença colonial, teorias-outras que possibilitam a construção de espaços geopolíticos que se enunciam a partir do corpo. Assim, os corpos *queer* são constituídos na diferença colonial. Não há como separar corpos abjetos, sexualidades dissidentes de localização geográfica, língua, história e cultura. A teoria *queer* é também uma política de localização, o *queer* e o pensamento decolonial são teorias corporificadas (PEREIRA, 2015, p. 418).

a adesão pelos movimentos sociais às práticas de homocapitalismo, cuja evolução caminha em conjunto da naturalização da heteronormatividade.

Não só isso, mas a presente pesquisa também se justifica pela experiência pessoal do autor, que, como membro da comunidade LGBTQ+, tem vivenciado o modo como a política econômica contemporânea busca cooptar certos corpos, aproximando-os das lógicas capitalistas. Essa aproximação muitas vezes ocorre sem uma crítica mais profunda, sendo movida pela mera expectativa de direitos, por vezes de origens coloniais, que acabam por reforçar as normativas heterossexuais. Em tempos de crise política, observa-se que essas mesmas pessoas, antes seduzidas e cooptadas pelas promessas do mercado e pela afeição as práticas homocapitalistas, tornam-se os primeiros alvos de retaliações, inclusive em conjunto daqueles que o próprio homonacionalismo fez pensar que seriam abjetos dos abjetos. Nesse contexto, emerge a urgência de analisar como essas dinâmicas se manifestam e de que forma podem ser contestadas, especialmente por aqueles que, na linha de frente dos movimentos sociais, lutam por mudanças estruturais e não apenas por direitos superficiais. Dessa forma, o autor é impulsionado por uma motivação pessoal e política a investigar as complexas dinâmicas internacionais que serão abordadas pelas teorias *queer* e decolonial, no intuito de contestar o status *quo* das Relações Internacionais.

Assim, a descolonização do imaginário com as abordagens teóricas decoloniais possuem caráter transformador e desestabilizador no campo científico para se analisar as RI, uma vez que pensar uma teoria *queer/cuir* no “cu do mundo”¹⁶, conforme as provocações de Larissa Pelúcio (2016), gera uma mudança conceitual que reformula questionamentos e problemáticas. Portanto, o *queer*, a partir da perspectiva decolonial, tem o potencial disruptivo com a reconfiguração teórica, introduzindo novas lógicas, abordagens e ontologias alternativas a partir do subalterno, pois tem como marcador a diferença colonial e os efeitos da colonialidade do poder¹⁷ (PEREIRA, 2015).

¹⁶ Larissa Pelúcio utiliza o termo “cu do mundo” como a visão do norte global para o Sul global. Na geografia anatomizada do mundo, nós nos referimos muitas vezes ao nosso lugar de origem como sendo “cu do mundo”, ou fomos sistematicamente sendo localizados nesses confins periféricos e, de certa forma, acabamos reconhecendo essa geografia como legítima. E se o mundo tem cu é porque tem uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convêm às cabeças. Essa metáfora morfológica desenha uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias. O ânus tem sido concebido como um órgão abjeto, nunca suficientemente limpo, jamais silencioso, não é e nem pode ser politicamente correto (PELÚCIO, 2014, 2016).

¹⁷ Conceito formulado por Aníbal Quijano de que a forma como o poder global foi estruturado a partir da ideia de raça, estabelecendo uma hierarquia social que começou com a colonização das Américas. O capitalismo é um dos

Objetiva-se, de forma geral, investigar e demonstrar que o *Queer* Decolonial tem potencial teórico para crítica e desestabilização da disciplinaridade hegemônica empregada no campo teórico das Relações Internacionais, através do pensamento decolonial e dos estudos *cuir/queer* latino-americanos.

De forma específica, a presente dissertação se propõe a: (I) demonstrar o paradigma que os estudos de gênero e sexualidade sofrem no campo das Relações Internacionais com o apagamento de suas questões frente a hegemonia disciplinar existente com a apresentação da teoria *queer*, sua formação no norte global e seus conceitos basilares que têm como potencial a análise e questionamento de fenômenos políticos, econômicos e sociais dentro das Relações Internacionais; (II) desenvolver o pensamento decolonial e apresentar a diferença colonial como fator determinante dos estudos latino-americanos; (III) demonstrar que as categorias de gênero e sexualidade são construções coloniais, demonstradas através dos povos indígenas, feminismo decolonial, transfeminismo e estudos *cuir/queer* latino-americano que potencializam a crítica para promover a desestabilização das Relações Internacionais.

Dessa forma, pretende-se alcançar tais objetivos por meio do levantamento bibliográfico dos principais eixos conceituais e históricos das teorias propostas dos autores nas principais bases de dados (Google Acadêmico e Scielo) e serão divididos em três capítulos.

No primeiro capítulo, o objetivo é iniciar a pesquisa apresentando o paradigma dos estudos de gênero e sexualidade dentro do campo teórico das Relações Internacionais. O desenvolvimento será estruturado pela divisão dos grandes debates da disciplina, destacando as principais teorias clássicas que moldam as agendas de RI. Não se busca esgotar o escopo teórico dos estudos clássicos, mas sim demonstrar como essas teorias contribuíram para a estabilização do campo, ao não abordar intersecções de raça, gênero e sexualidade como fenômenos influentes na política internacional.

No capítulo um, pretende-se inaugurar a pesquisa através da exposição do paradigma dos estudos de gênero e sexualidade dentro do campo teórico das Relações Internacionais. Importa dizer que o seu desenvolvimento será através da divisão dos grandes debates da disciplina de Relações Internacionais, expondo as principais teorias clássicas que cercam as agendas de RI, sem o objetivo de esgotar o escopo teórico dos estudos clássicos, mas apenas

eixos principais dessa estrutura de poder, surgindo como modo de produção dominante que controla o trabalho, além do eurocentrismo que impôs a perspectiva de que somente o conhecimento do norte global é válido, naturalizando hierarquias de saber e marginalizando outros saberes (QUIJANO, 2005b, 2014a).

demonstrar o caráter estabilizador que levou o campo de estudos das RI se estabilizar e que não discutir as intersecções de raça, gênero e sexualidade como fenômeno influenciador da política internacional.

Através das teóricas Simone de Beauvoir, J. Ann Tickner, Christine Sylvester e Joan Scott, a pesquisa se propõe a compreender as primeiras inserções da categoria de gênero na disciplina de Relações Internacionais, relacionando-o às políticas de segurança, desenvolvimento e economia globais, expondo as vertentes do feminismo que foram essenciais ao destaque da categoria de gênero nas RI.

Será analisado a formação e os conceitos clássicos que alicerçam a chamada teoria *queer*. Através da bibliografia de Michel Foucault, em História da Sexualidade, a construção do dispositivo de sexualidade¹⁸ para controle do poder através do discurso de naturalização da compulsoriedade da heteronormatividade. Para complementar os estudos foucaultianos, o debate do conceito de performatividade de gênero¹⁹ estudado por Judith Butler em Problemas de Gênero é essencial e dá impulso teórico para os engajamentos *queer*. Já nas obras de Eve Sedgwick, Epistemologia do Armário²⁰ e o manifesto de Paul B. Preciado com os conceitos de farmacopoder²¹ e farmacopornografia²² serão utilizados para complementar a teoria *queer* e como o seu potencial teórico é disruptivo para desestabilizar as normas.

Diante desses estudos clássicos, será demonstrado como a teoria *queer* opera dentro das análises das Relações Internacionais, explicando os conceitos de homocapitalismo e homonacionalismo²³ trazidos pelos autores Rahul Rao, Lisa Duggan, Jasbir Puar para

¹⁸ Foucault estudará o dispositivo de sexualidade como uma ferramenta teórico que revela como a sexualidade é produzida e regulada através de uma complexa rede de saberes e poderes, transformando-a em um campo de intervenção para diversas instâncias sociais e políticas, da qual pregam disciplinação de uma verdade única e universal (FOUCAULT, 1988).

¹⁹ É a ideia de que o gênero é constituído por atos repetitivos ao longo do tempo, que através de gestos, falas e comportamentos, criam a ilusão de uma identidade de gênero estável, sendo uma construção social e não uma essência subjetiva (BUTLER, 2003).

²⁰ É a análise de como a estrutura social opressiva regula e limita a expressão de identidades não heterossexuais, mantendo-as ocultas e reforçando a hegemonia e os valores heteronormativos, ao mesmo tempo que marginaliza e violenta aqueles que desafiam essas normas (SEDGWICK, 2007).

²¹ Refere-se ao controle médico, jurídico, político e moral exercido pelas indústrias farmacêuticas, visando lucro e a gestão de populações, transformando corpos, subjetividades, gênero e sexualidades por meio de medicamentos e tecnologias biomédicas (PRECIADO, 2018).

²² Descreve um regime de controle que combina o poder das indústrias farmacêuticas e pornográficas, utilizando medicamentos e dispositivos audiovisuais para regular e comercializar a sexualidade, transformando o privado em espetáculo público e moldando as relações e prazeres humanos (PRECIADO, 2018).

²³ É fundamentalmente uma crítica à forma como os discursos dos direitos liberais de lésbicas e gays produzem narrativas de progresso e modernidade que continuam a conceder a algumas populações o acesso a formas culturais

contextualizar as problemáticas enfrentadas dentro do campo teórico das RI, compreendendo a dinâmica que a naturalização da heterossexualidade ressignificou o próprio conservadorismo dentro do próprio movimento LGBTQ+ e que por consequência alicerçou suas pautas dentro de produtos capitalistas que excluem outros corpos dissidentes da norma, produzindo uma nova estrutura pautada no Estado.

Após, parte-se para a análise promovida por Cynthia Weber e Melanie Richter-Montpetit que potencializa a desestabilização das Relações Internacionais através de fenômenos que podem ser estudados a partir da lente da teoria *queer*, a exemplo de como o gênero e sexualidade moldam a política externa, a necessidade de segurança e desenvolvimento dos sujeitos LGBTQ+, lutas geopolíticas em torno da guerra, direitos humanos e difusão das normas, quando nações se tornam normais perante as nações anormais, ao mesmo passo que estas autoras serão criticadas por Manuela Picq em crítica a uma teoria *queer* puramente pós-estruturalista e sem mudança prática.

Seguindo para o capítulo dois, nos interessa evidenciar a ferida colonial e a construção do pensamento decolonial promovido a partir da América Latina. Para escolha conceitual e estrutural deste capítulo, foram escolhidos os autores Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Dignolo, componentes do Grupo M/C²⁴, propulsores do pensamento decolonial para dialogar com a estruturação dessa corrente teórica.

Diante da análise de um vasto referencial bibliográfico, sendo artigos científicos e livros, destaca-se Aníbal Quijano para compreender o conceito chave de Colonialidade do Poder que se refere à estruturação global do poder baseada na raça, que organiza a hierarquia social e legitima a exploração capitalista e eurocêntrica. Este conceito destaca a centralidade da raça na divisão social, impondo a racionalidade europeia como superior e marginalizando outros saberes, naturalizando-se, assim, as hierarquias raciais, ocultando as violências coloniais e perpetuando a dominação (QUIJANO, 2007, 2014a; QUIJANO; ENNIS, 2000).

e legais de cidadania, em detrimento do abandono parcial e integral dos direitos das restantes populações. O homonacionalismo não constitui simplesmente um sinônimo de racismo gay ou de outra forma crítica de conservadorização das identidades gays e lésbicas, mas antes uma forma analítica de aprender os resultados de sucesso dos movimentos dos direitos liberais LGBTQ (PUAR, 2015).

²⁴ O Grupo M/C refere-se ao grupo da modernidade/colonialidade como um programa de investigação que possibilitou a apresentação de noções, raciocínios e conceitos para uma análise do sistema internacional a partir da América Latina, tendo como componentes desse grupo como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Boaventura Santos, Rita Segato, María Lugones, entre outros nomes de peso das ciências sociais (BALLESTRIN, 2013).

Já de Enrique Dussel (1993, 2014, 2017), busca-se trazer uma crítica à universalidade eurocêntrica dos direitos humanos e da filosofia moderna, destacando a exclusão e marginalização dos saberes e epistemologias locais. Enfatiza-se a necessidade de reconhecer a produção de conhecimento como situada, desvelando a falsa neutralidade das ciências sociais. Portanto, o conceito de transmodernidade propõe uma epistemologia do Sul, comprometida eticamente com os oprimidos, que valoriza as experiências e saberes periféricos sem se submeter à hegemonia do norte, buscando uma filosofia de libertação que se posiciona contra a injustiça e as violências coloniais.

Por fim, Walter Mignolo mostra que o pensamento de fronteira surge da diferença colonial, resgatando saberes e experiências subalternizadas pela modernidade. Este pensamento critica a universalidade eurocêntrica, promovendo uma desobediência epistêmica que valoriza conhecimentos locais e subalternos. Mignolo desafia a ciência moderna ao evidenciar sua insuficiência fora de contextos europeus, propondo uma epistemologia que incorpora múltiplas histórias e realidades locais (MIGNOLO, 2007, 2010, 2008, 2017b).

Em conjunto desse diálogo, autores como Nelson Maldonado Torres, Ramón Grosfoguel, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Luciana Ballestrin serão utilizados para enriquecer a teoria decolonial através de contribuições significativas, provocações e críticas, tornando evidente o fator da diferença colonial como a diferença que distancia a América Latina das análises universalizantes do norte global em relação a sua epistemologia e produção de conhecimento.

Por fim, o capítulo três, proporemos a investigação do “estranho mundo da América Latina”, lugar em que demonstrar-se-á problemática da modernidade/colonialidade que ocultou saberes Outros e invisibiliza teorias pensadas a partir do “cu do mundo”, conforme as provocações de Larissa Pelúcio. Importa ressaltar a centralidade criada pelo norte global e como a América Latina é um local de potencial produção e desestabilização das Relações Internacionais a partir da decolonização de saberes, em específico, da teoria *queer*.

Assim, no feminismo decolonial recupera-se o debate sobre gênero e a sua colonização, em que nomes de peso como María Lugones e Rita Segato traçam estratégias e análises a partir da categoria de gênero de forma descolonizada. Neste momento, é importante para o trabalho demonstrar a compreensão da decolonização do feminismo para então partir-se para a decolonização do *queer*. Lélia Gonzales, Oyèrónkẹ Oyěwùmí e Françoise Vergès compõem a lista de autoras que possibilitam a compreensão do feminismo decolonial. Para a presente

dissertação, o feminismo decolonial é essencial para tratarmos de alguns conceitos, como principal, a colonialidade de gênero e ampliar o diálogo com os estudos *cuir/queer* latino-americanos.

O foco então é a investigação do *queer* latino-americano, não somente enquanto produção teórica, mas também da produção de corpos e suas estratégias para descolonizar e desestabilizar. Em um primeiro momento, trataremos das questões de tradução de um *queer*, existe um correto? Existe só um? Todos pensam iguais? A dissertação propõe que não exista um e não são todos iguais, mas estão em caminhos de completudes e coexistência, assim como proporá o trabalho, entende-se que a decolonização do *queer* não exclui a teoria *queer* clássica, mas coexiste e a complementa para atingir, principalmente, experiências e saberes subalternos dentro da política internacional. Portanto, estudos *cuir*, *queer* decolonial, transviados, cucarachas, teoria cu, transfeminismo etc., são alguns dos nomes utilizados, mas sem se manter preso ou fixo à ideia de uma teoria universalizante (AMELIA VITERI; FERNANDO SERRANO-AMAYA; VIDAL-ORTIZ, 2011; BENTO, 2017; PELÚCIO, 2014; RIVAS, 2011).

Em segundo lugar, Felipe Rivas (2011) ensina que o *cuir* é a significação de um *corpus* crítico e teórico analisado para criticar a estabilização de normas e identidades presentes na matriz heterossexual. Portanto, localizar os debates de sexualidade e gênero observando as margens, normas e hegemonias, é possível produzir conhecimento capaz de desestabilizar toda uma estrutura, seja ela estatal, internacional, social ou econômica (AMELIA VITERI; FERNANDO SERRANO-AMAYA; VIDAL-ORTIZ, 2011).

Destarte, a investigação traçará que o *cuir* deve se preocupar com as agendas neoliberais, discursos pró capitalistas e tensionar a resistência contra a homossexualidade de estado, preocupando-se com as opressões de raça, etnia, classe, gênero e sexualidade a partir de produções interseccionais que reivindiquem a visibilidade de todos aqueles que desviam de uma norma e torna-se abjeto perante o Estado, a economia, o social e aos indivíduos (PERRA, 2015; RIVAS, 2011).

Dessa forma, finaliza-se a dissertação com a apresentação de dois corpos que subvertem a norma e como suas epistemologias e cosmovisões ajudam a potencializar a crítica *cuir/queer* decolonial para promover a desestabilização do status *quo*. Primeiro, trata-se da colonização dos corpos indígenas, na busca por entender como a modernidade/colonialidade se impregnou desde a colonização dos povos e que o gênero e sexualidade foram ferramentas fundamentais

para invisibilização e violências contra os povos, bem como o seu apagamento cultural, demonstrando com a resistência dos povos indígenas ajuda a desafiar as normas da modernidade. A revisão bibliográfica contará com autores com Enrique Dussel, Manuela Picq, Fausto Reinaga e Estevão Fernandes.

E, por fim, o transfeminismo como um instrumento teórico-político-cultural do qual parte, a partir de experiências e produção de conhecimento de e para corpos trans e travestis, visando contestar a norma a partir da desconstituição de identidades não-normativas, expressões e arranjos de vidas diferentes daqueles que é possível verificar com a ocultação desses indivíduos. O transfeminismo então aprofunda os conceitos de gênero, sexualidade, raça, classe e interseccionalidades a partir da desessencialização e desnaturalização das identidades e autodeterminação de corpos trans e travestis com a devida crítica ao sistema cisheteronormativo. Para conduzir a teoria transfeminista, a obra de Letícia Nascimento (2021) é alicerce para apresentar a crítica transfeminista em conjunto com as contribuições de Jaqueline Gomes de Jesus, Viviane Vergueiro Simakawa e Beatriz Pagliarini Bagagli.

Espera-se responder com esta pesquisa que a teoria do *cu* do mundo também produz crítica, conhecimento e experiências capazes de desestabilizar as Relações Internacionais, em que a operacionalização da decolonização do *queer* partindo da ótica latino-americana promove possibilidades disruptivas de reinterpretações das Relações Internacionais a partir de sujeitos, vivências e práticas não-normativas, levantando a crítica ao caráter disciplinar de RI.

1. O PARADIGMA DOS ESTUDOS DE GÊNERO E SEXUALIDADE NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

O campo teórico das Relações Internacionais por muito tempo permaneceu imune às questões de gênero e sexualidade, por serem consideradas irrelevantes aos seus estudos e ineficazes para analisar os fenômenos internacionais como guerras, economias, políticas e capitalismo. Mas afinal, o que seriam questões relevantes para as Relações Internacionais? De acordo com Tickner, a definição dessas questões é influenciada pelo olhar privilegiado da “experiência dos homens” e uma perspectiva masculina dominante na disciplina. Esse enfoque privilegia questões associadas ao Estado como principal ator, considerando-as mais relevantes, enquanto desconsidera outras questões, como estruturas de gênero e sexualidade podem invisibilizar certos atores, como mulheres e pessoas LGBTQ+. Isso resulta numa estabilização do campo de estudos estruturada em uma norma heterossexual, colonial, elitista, masculina e branca (ONUKEI; ALBUQUERQUE; MURTA, 2018; TICKNER, 2011).

Debates sobre povos indígenas, raça, gênero e sexualidade foram por muito tempo invisibilizados no campo teórico das Relações Internacionais, uma vez que as correntes teóricas com maior destaque não os visualizavam como influenciadores das dinâmicas internacionais. Isso fez com que as Relações Internacionais, enquanto campo de estudo, por muito tempo deixasse esses debates de lado e se concentravam apenas no único ator que possuía protagonismo no cenário internacional, o Estado (ONUKEI; ALBUQUERQUE; MURTA, 2018). O debate de como nasce as Relações Internacionais como disciplina é divergente entre teóricos, mas grande parte da sua influência foi fundada pela discussão de guerras entre Estados, ganhando destaque no período da Guerra Fria, Primeira Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial (SMITH, 2000).

Além da disciplina centrar suas análises para/no ator Estatal, os Estados Unidos e países da Europa faziam parte dos Estados que estavam diretamente ligados aos conflitos internacionais. Assim, a partir da nova ordem internacional do cenário pós-guerra, as Relações Internacionais tornam-se disciplina científica autônoma, e o seu desenvolvimento científico e político centrou-se na hegemonia dos Estados Unidos, tendo em vista sua integração nos departamentos de ciência política e Governo (MENDES, 2019). A visão anglo-saxã por muito tempo permeou os principais debates nas Relações Internacionais e direcionou seus estudos para teorias que centravam as análises dos fenômenos entre Estados.

Na presente pesquisa, optou-se por adotar um método que proporciona uma explicação abrangente e fundamentada sobre a divisão da disciplina de Relações Internacionais. Esse método se baseia na identificação e análise de quatro grandes debates teóricos, reconhecendo que existem outras abordagens explicativas, porém, a seleção desses debates é fundamentada em sua relevância para o escopo da pesquisa em questão. Essa abordagem metodológica permite uma compreensão aprofundada dos principais temas e questões debatidas no campo das Relações Internacionais, conferindo uma base sólida para a investigação em curso (JATOBÁ; LESSA, 2013).

Dentro dessa estrutura, o primeiro grande debate iniciou-se nas décadas iniciais do século XX protagonizando as visões e divergências entre idealistas e realistas da política internacional no período entre o final da Primeira Guerra Mundial até o final da Segunda Guerra Mundial (JATOBÁ; LESSA, 2013). Rigueira (2012, p. 36) afirma que entre 1919 e 1930, a disciplina de Relações Internacionais foi dominada pelo internacionalismo liberal – ou idealismo, termo considerado pejorativo para alguns teóricos.

O Internacionalismo Liberal surge como uma abordagem fundamentada nos princípios iluministas e na racionalidade, visando promover a universalização de estudos normativos com o potencial de prevenir conflitos e estabelecer a paz perpétua. Essa perspectiva concentra-se na problemática da guerra e busca sua eliminação por meio da instrumentalização de mecanismos como a democracia, o livre comércio e a segurança coletiva, por intermédio de uma estrutura governamental institucionalizada. Essa estrutura teria como objetivo central a unificação da humanidade, com capacidade de governar as relações de cooperação entre os Estados de forma abrangente e integrada. Essa visão do Internacionalismo Liberal fundamenta-se em uma sólida base teórica e apresenta-se como uma potente perspectiva para a construção de um ambiente internacional mais pacífico e cooperativo (RIGUEIRA, 2012).

Em contraponto a esta teoria, o Realismo ganha destaque com o desencadeamento da Segunda Guerra Mundial, criticando o Internacionalismo Liberal e o caracterizando como Idealismo utópico. A primeira geração do Realismo baseou-se na filosofia de Tucídides, Maquiavel e Hobbes e tinham como premissa de que o sistema internacional é anárquico, pautado pelo poder político e econômico, e a eminente regulação de uma lei internacional seria ineficaz (JATOBÁ; LESSA, 2013; RIGUEIRA, 2012). Para o Realismo, o Estado é o ator central e influente no cenário internacional, sendo sua principal função manter e consolidar o poder ao nível internacional. Seu objetivo primordial é a sobrevivência frente a outras nações,

por meio da instauração de uma hegemonia na qual o Estado dominante impõe suas vontades enquanto os Estados subordinados se submetem (RICHMOND, 2020).

O segundo debate, ocorrido entre as décadas de 1950 e 1960, trouxe uma nova geração de estudiosos ao campo de Relações Internacionais, incentivados por agências governamentais, principalmente nos Estados Unidos, para pesquisas sobre política internacional, enfatizando a necessidade de focar nas questões metodológicas, marcado pelos debates behavioristas e tradicionalistas. Esse debate metodológico revelou-se essencial para o desenvolvimento e amadurecimento da disciplina de Relações Internacionais, permitindo a compreensão de sua natureza complexa e a incorporação de múltiplas abordagens teóricas e metodológicas (RIGUEIRA, 2012).

Os behavioristas procuravam trazer para a disciplina de Relações Internacionais métodos e técnicas inspirados em outras ciências sociais e naturais, com o objetivo de estabelecer uma base científica sólida que gerasse conhecimentos mais rigorosos sobre os fenômenos internacionais. Essa abordagem se concentrava na construção de esquemas classificatórios, mensurações quantitativas e hipóteses explicativas comprováveis empiricamente por meio de processos de experimentação (JATOBÁ; LESSA, 2013).

Em contrapartida, os defensores da abordagem tradicional sustentavam que as Relações Internacionais eram uma disciplina humanista legítima e não passível de ser estudada unicamente por métodos técnicos ou supostamente científicos. Argumentavam que o estudo das relações internacionais exigia uma perspectiva filosófica, histórica, jurídica e sociológica, enfatizando a importância do julgamento e do conhecimento histórico (JATOBÁ; LESSA, 2013).

Seguindo a estrutura de debates em Relações Internacionais, existe uma divergência quanto à existência de um terceiro e quarto debate, ou se há apenas um terceiro debate. Jatobá (2013) argumenta que o quarto debate aborda questões contemporâneas que já estavam sendo discutidas no terceiro debate, porém com ênfase em temas que ganharam destaque no início do século XXI.

Nesta dissertação, reconhece-se a existência tanto do terceiro quanto do quarto debate, no entanto, opta-se por não fazer uma divisão estrita, uma vez que os conceitos e teorias foram elaborados no mesmo período que levam em consideração a existência não apenas do Estado como ator influenciador do cenário internacional mas também o crescente debate em torno das relações sociais, incluindo questões de raça, gênero, classe e sexualidade, bem como a

participação de atores da sociedade civil, como empresas multinacionais, organizações governamentais, não-governamentais e movimentos sociais. Essa abordagem integrada proporciona uma compreensão mais abrangente e atualizada das dinâmicas das Relações Internacionais (JATOBÁ; LESSA, 2013).

[...] os paradigmas são considerados incomensuráveis entre si, isto é, não existem meios “científicos” de resolver as divergências entre eles. O procedimento consistia em identificar, em cada um dos três paradigmas, uma série de características (“Quem são os atores principais das relações internacionais?”; “Quais são os principais processos que caracterizam essa realidade?”; “Quais são os principais temas a serem estudados?”; e assim por diante). O resultado era a construção de uma imagem triangular do campo teórico das RI. Naquele contexto, a disciplina de RI encontrava-se seriamente ameaçada pela fragmentação teórica, na percepção de muitos estudiosos que se sentiam desconfortáveis com a multiplicação das perspectivas teóricas. A imagem de um debate interparadigmático surgiu como uma espécie de solução de compromisso para preservar, ao mesmo tempo, a coerência disciplinar e a diversidade teórica gerada pelas reações de liberais e globalistas ao predomínio do pensamento realista (JATOBÁ; LESSA, p. 26, 2013).

O terceiro e quarto debate ficaram conhecidos como os Debates Interparadigmáticos e desempenharam um papel fundamental na pluralização teórica das Relações Internacionais, contestando a teoria dominante do realismo e introduzindo a ideia de coexistência de diversas visões de mundo que poderiam informar a análise da disciplina. Os debates Interparadigmáticos representaram um desafio na constituição de novas perspectivas, permitindo a emergência de abordagens que questionavam a concepção de Estado como único ator central nas RI. Essa contestação era impulsionada pela reflexão crítica sobre os princípios positivistas que conferiam ao pensamento ocidental uma posição de unicidade e legitimidade, e visava direcionar o debate para questões relacionadas ao conhecimento, poder, teoria e prática, com o objetivo de subverter as narrativas dominantes, sendo essas perspectivas rotuladas como marxismo, teoria crítica, construtivismo, pós-estruturalismo, pós-colonialismo e feminismo (RIGUEIRA, 2012).

Mais do que fornecer uma crítica pos-positivista das RI e seus discursos dominantes, estas abordagens pretendem perceber as relações de poder que determinam as suas exclusões, e as formas em que as teorias estão profundamente implicadas na construção de conceitos naturalizados como soberania, anarquia ou de segurança, economia e identidade. Em vez de considerar estes aspectos fundadores como algo dado e inquestionável, estas abordagens passam a ver todos os três como discursivamente construídos em práticas sociopolíticas que tem a sua própria contingência no tempo e no lugar (RIGUEIRA, p. 39, 2012).

Perspectivas marxistas e da teoria crítica desempenham papéis significativos no estudo das Relações Internacionais. A abordagem marxista revela que a produção de riqueza no capitalismo é baseada na exploração da classe operária pela burguesia, com o objetivo de

acumular lucros por meio da não remuneração adequada do trabalho na criação de valor. Nessa perspectiva, o Estado desempenha o papel de garantir a estabilidade da ordem capitalista, regulando a venda da força de trabalho dos trabalhadores e controlando a exploração. A filosofia marxista propõe que, uma vez consciente de sua condição de explorado, o proletariado pode se organizar para lutar contra o sistema, visando a transformação social (NOGUEIRA; MESSARI, 2005).

A Teoria Crítica, por sua vez, baseada na tradição marxista e na escola de Frankfurt, critica o racionalismo das teorias dominantes, desenvolvendo uma teoria social voltada para a emancipação política e a liberdade humana. Essa perspectiva contesta o caráter hegemônico e conservador das teorias dominantes, como o neorealismo e o neoliberalismo, propondo mudanças no status quo. Destacam-se nessa abordagem Robert Cox e Andrew Linklater. Cox propõe uma utilização crítica do método do materialismo histórico, destacando a relação dialética entre a consciência e as circunstâncias materiais, explorando questões como o papel social das ideologias, as estruturas de produção e a hegemonia na ordem mundial. Por sua vez, Linklater enfatiza a centralidade da linguagem e da comunicação na construção social da realidade, buscando uma reconstrução do materialismo histórico (JATOBÁ; LESSA, 2013; NOGUEIRA; MESSARI, 2005).

O Construtivismo, inicialmente, foi criticado com a mesma justificativa do primeiro debate entre idealismo e realismo, no qual foi comparado ao idealismo ao propor que o mundo seja socialmente construído pelos agentes e pode ser reconstruído possibilitando a transformação das relações, tanto em cenário social quanto internacional (NOGUEIRA; MESSARI, 2005). Jatobá (2013, p. 133) afirma que o fato de a realidade internacional ser construída socialmente não implica reconhecer somente um mundo de paz e cooperação, mas significa reconhecer que tanto as dinâmicas de cooperação como as de conflito, tanto a guerra como a paz, resultam do modo como os agentes estruturam suas relações sociais.

Se de um lado tem-se o construtivismo contestando que a realidade pode ser construída, de outro lado o pós-estruturalismo inicia suas abordagens criticando as estruturas de poder que moldam o conhecimento. O pós-estruturalismo tece a crítica as teorias que impõem como deve ser a “verdade” através do exercício do poder, a utilizam como instrumento universal e se torna hegemônica. Essa “verdade” por muito tempo invisibilizou outros debates e retornava ao Estado o protagonismo no cenário internacional. Dessa forma, o pós-estruturalismo se apega a ideia de

desconstrução da verdade e as formas de dominação (JATOBÁ; LESSA, 2013; NOGUEIRA; MESSARI, 2005; RICHMOND, 2020; RIGUEIRA, 2012).

O pós-estruturalismo se propôs a romper com as estruturas que condicionam a produção do pensamento científico, assim, um determinado tema dentro das Relações Internacionais está inserido numa estrutura já criada, muitas vezes advindas de países hegemônicos na política internacional, que falam por outros ou condicionam os “outros” a uma realidade que beneficia a lógica logocêntrica. A teoria pós-estruturalista não busca fornecer soluções concretas para a mudança, mas sim possibilitar a visualização de abordagens alternativas desses temas dentro das Relações Internacionais, sem ficar restrita à estrutura preestabelecida (RICHMOND, 2020).

Portanto, o impulso teórico que reconheça e aborde as instabilidades dos sujeitos e ressaltando a importância de dar voz aos movimentos sociais, a fim de criar novas ontologias, metodologias e epistemologias, compreendendo melhor os seus desafios específicos, possibilita a quebra paradigmática das teorias dominantes do realismo e liberalismo, somado ao pluralismo teórico do terceiro e quarto debate, trazendo ao campo teórico das Relações Internacionais as discussões que não focavam no Estado como ator unitário (RICHMOND, 2020).

A partir desse ponto, é evidente que a disciplina de Relações Internacionais, criada com intuito de analisar fenômenos internacionais entre Estados e o tendo como ator unitário, passa a reconhecer outros temas como influenciadores do sistema internacional. Essa prática torna as Relações Internacionais como um campo teórico interdisciplinar, possibilitando o crescimento de teorias e vertentes que debatam questões que antes eram negligenciadas e que com o terceiro e quarto debate, passaram a ganhar destaque em razão das novas epistemologias, ontologias e metodologias criadas.

Uma teoria que ganhou destaque exponencial, foi o pós-colonialismo. A sua abordagem reúne variadas áreas de conhecimento dos estudos culturais, antropologia, ciência política, literatura, entre outras, possibilitando sua abordagem multidisciplinar. O pós-colonialismo utiliza-se do prefixo “pós-” não como um indicador temporal, não significando “depois do colonialismo”, mas com intuito de recapturar as complexidades e continuidade de qualquer período histórico colonial, destacando que o intuito da teoria é reforçar a dominação ocidental, tanto no seu aspecto político e epistemológico, enfatizando a permanência das relações coloniais e suas formas de dominação política, econômica e cultura nos discursos pós-coloniais (JATOBÁ; LESSA, 2013)

Se os estudos pós-estruturalistas não eram suficientes para quebrar alguns paradigmas que impõe, os estudos pós-coloniais, por outro lado, vêm em complemento para oferecer elementos, epistemologias, metodologias e ontologias que visam reconstruir os estudos críticos com base nas estruturas já criadas por colonizadores ou enxergar possibilidade de se recontar a história, mas agora pela visão do colonizado. A visão pós-colonial trouxe perspectivas descolonizadoras, possibilitando o impulso teórico e científico periférico, preocupando-se com a hierarquização da relação de dominação e resistência existente entre os países do Norte global, concentrando suas análises na periferia do mundo, seja ela geográfica ou epistêmica-ontológica. Isso ocorre, pois os teóricos estão constantemente preocupados com as questões que cercam raça, classe, gênero e a sexualidade para compreender as relações entre o (ex)colonizador e os (des)colonizados, permitindo a ótica do impacto do colonialismo nas culturas e nas identidades, assim como o reflexo da colonização no sistema internacional opressor (PRATA FILHO, 2018).

A partir da incorporação de novas perspectivas teóricas e da abertura para conhecimentos "Outros", os estudos de gênero e sexualidade ganham destaque no campo das Relações Internacionais. O feminismo, que há tempos vem abordando questões de gênero e sua relevância, mas que foram ignoradas devido ao conservadorismo teórico das teorias hegemônicas do realismo e liberalismo no campo das Relações Internacionais, passam a ocupar um espaço significativo na disciplina. Com a nova visão das Relações Internacionais voltada para os atores sociais, buscou-se compreender a dinâmica internacional que perpetua a hierarquia de gênero, afetando as mulheres nos contextos sociais e na estruturação de um Estado patriarcal e masculino, engajando sua abordagem crítica para uma análise aprofundada das relações de poder e desigualdades de gênero no âmbito internacional.

Por muito tempo, o modelo binário entre homem e mulher era determinado pelo sexo biológico, refletindo de forma genérica o que era ser "mulher" e "homem". Quando Simone de Beauvoir (2009, pg. 288) diz que "não se nasce mulher, se torna uma", marca a discussão da distinção entre "sexo" da essência biológica e do "gênero" como existência e resistência política socialmente construída. Esse movimento emancipatório traz a centralidade nas questões de gênero dentro da opressão feminina para um protagonismo dentro das dinâmicas econômicas, políticas, sociais e internacionais. Beauvoir (2009) demonstra que a mulher é inscrita e definida a partir de uma ótica masculina do homem, onde ela não é autônoma e terão seus papéis sociais definidos a partir desses homens que se enxergam como Sujeito Absoluto e a mulher como a Outra. O homem será inscrito a partir de modelos superiores que remetam a positividade,

racionalidade, força e poder, enquanto a mulher será o polo negativo que demonstra emoção, corpo, doçura e submissão (BEAUVOIR, 2009; GILL; PIRES, 2019).

A inscrição da mulher a relatividade do homem não era diferente nas Relações Internacionais. A política internacional é um mundo de homens habitado por diplomatas, soldados e funcionários públicos que na maioria das vezes são homens. Questões de liderança e governabilidade sempre são associadas a homens como sendo chefes e comandantes, pois a força, poder, autonomia, independência e racionalidade sempre são associados a masculinidade, enquanto a fraqueza que pode gerar Estados fracos é associada a práticas femininas. A naturalização da dualidade dos papéis masculinos e femininos exercidos na economia e política global levaram também a uma análise neutra da disciplina das Relações Internacionais advinda das questões de ordem do realismo. O realismo privilegiou o domínio masculino, uma vez que o que foi levado em consideração na formulação de suas teorias foi a experiência masculina do homem (TICKNER, 1992, 2011).

O gênero começa a ganhar força quando se começa a pensar os problemas que podem refletir nas relações internacionais. Quando o estupro se torna como arma de guerra, o trabalho não remunerado da mulher “dona de casa” se torna uma questão de subordinação e essencial para a manutenção do trabalho masculino ou a desproporcionalidade do mercado de trabalho para mulheres ser de cunho “leve” e com remuneração baixa com base na falta de “racionalidade”, a estratégia de manutenção dos salários baixos por questão do papel social da mulher em reprodução e, por consequência, não poderem possuir cargos de importância, uma vez que logo voltariam para sua função primordial, como “dona de casa”, são alguns dos exemplos que fomentaram a emergente discussão da teorização feminista para as Relações Internacionais, pois a problematização da mulher e das questões de gênero eram tratados como esfera privada, ou seja, aquela que não deveria ganhar notoriedade política ou ser um problema do Estado (NOGUEIRA; MESSARI, 2005; TICKNER, 2011).

A teorização do feminismo chega as Relações Internacionais para questionar “onde estão as mulheres em RI?”. O debate surge principalmente por conta do destaque teórico que o feminismo estava recebendo em outras áreas das ciências sociais, mas também quando se começou a identificar problemas nas dinâmicas internacionais envolvendo segurança, guerra, paz e economia política com relação a mulheres, além da preocupação da subordinação das mulheres ou assimetria injustificada entre a posição social e econômica em relação aos homens, buscando compreender como surgiu esta ordem e estrutura social marcada pela discriminação

e pela opressão, utilizando-se desse conhecimento produzido a partir do feminismo para transformar as relações internacionais (ONUKEI; ALBUQUERQUE; MURTA, 2018; TICKNER, 2011).

A teoria feminista para as Relações Internacionais traz uma multiplicidade teórica de análise, debate e identificações, pelo qual se baseiam numa ontologia das relações sociais, através da variável ao longo do tempo e do espaço, as perspectivas feministas tentam compreender a subordinação e estruturação das mulheres dentro do sistema que se construiu patriarcal (TICKNER, 2011). Contudo, as múltiplas teorizações procuraram compreender também como suas análises contribuía com um ponto específico e deixavam de lado outro ponto que era invisibilizado e não criticado pela vertente do feminismo.

O feminismo liberal preocupou-se com a igualdade de direitos liberais entre homens e mulheres ao reivindicar o reconhecimento das mesmas capacidades racionais, trazendo a inclusão das questões de gênero nas análises de políticas internacionais e domésticas dos homens aplicáveis a mulheres, mas não se preocupou em criticar a estrutura criada pelos homens para homens e que a sua aplicação para as mulheres atingiria um seletivo grupo de mulheres que estariam, de alguma forma privilegiada, dentro dessa estrutura, como forma crítica as mulheres brancas ocidentalizadas (JATOBÁ; LESSA, 2013; SYLVESTER, 2010; TICKNER, 1992).

O feminismo marxista sustenta que o capitalismo é a fonte da opressão das mulheres, reivindicando e colocando as mulheres no local de trabalho com o objetivo de ativar a consciência de trabalhador com as relações sociais, contudo sem lidar com o patriarcado existente nos locais de trabalho ou das mulheres que trabalhavam em casa sem remuneração. O feminismo socialista argumenta que a opressão de gênero originada no modo de reprodução deve ser completada nas análises do modo de produção do materialismo histórico, em que o exercício dos seus papéis de gênero ocasionam a dependência econômica e menor autonomia para projetar seus destinos, como, por exemplo, o mercado de trabalho reproduz o destaque do esforço trabalhado pelos homens e remunerados por isso, enquanto mulheres que também exercem um trabalho invisível dentro de casa não são remuneradas e vítimas do sistema capitalista, assim, a aliança intercultural progressivas entre mulheres seria o foco pelo qual atacariam o capitalismo e o patriarcado, mas assim como ocorre no feminismo radical, era necessária uma experiência feminina universal para fundamentá-lo (JATOBÁ; LESSA, 2013; SYLVESTER, 2010; TICKNER, 1992).

O feminismo radical, por sua vez, criticou o patriarcado que está institucionalizado culturalmente de forma jurídica, econômica, política e social, e ao modo pelo qual as mulheres deveriam ser engajar é com o reforço do determinismo biológico e a hipervalorização de suas características e virtudes femininas, o que em alguns estudos realizados no campo teórico de relações internacionais demonstraram que se as guerras fossem negociadas com mulheres e o mundo fosse governado por mulheres, a paz mundial seria o resultado que estas pesquisas resultaram, apesar de existirem críticas a esses estudos, a experiência feminina deveria se tornar universal e de uma sabedoria biológica submersa (JATOBÁ; LESSA, 2013; SYLVESTER, 2010; TICKNER, 1992).

Sylvester (2010), chama atenção para a armadilha criada pela estruturação do feminismo ao teorizar uma universalidade de mulheres, desconsiderando as experiências contrárias, tornando uma teoria eurocentrista, ocidental e branca, o que levou uma guinada epistemológica nos últimos tempos, pois os saberes de onde estão localizados os sujeitos, também significam conhecimentos resultantes diferentes. O pós-estruturalismo previa que até mesmo as próprias feministas poderiam correr o risco de essencializar o significado de mulher ao se basear exclusivamente na experiência das mulheres brancas ocidentais para universalizar e reproduzir suas teorias. A multiplicidade de vozes femininas deve ser ouvida para que a própria teorização feminista não se torne mais um sistema hierárquico de construção de conhecimento. Assim, Tickner orienta que qualquer tentativa de investigar as relações internacionais através do feminismo, é necessário levar em consideração a preocupação pós-estruturalista e não centrar suas investigações notadamente no ocidente e em grandes potências (TICKNER, 1992).

Para as Relações Internacionais, o feminismo reconhece como centralidade do gênero como categoria de análise posicionadas em termos de raça, classe e cultura nas relações sociais nas quais os indivíduos estão inseridos e são impactados por estas políticas globais. Tickner (2011) pontuou três temas gerais pelos quais o feminismo nas relações internacionais está direcionando suas investigações: gênero no desenvolvimento, gênero na econômica global e gênero na segurança internacional.

O gênero no desenvolvimento trouxe visibilidade das mulheres no processo de desenvolvimento através do feminismo liberal a qual centrou na forma como as relações entre homens e mulheres devem ser mudadas para que as mulheres possam ser empoderadas, através do reexame das estruturas sociais, relações hierárquicas e na concepção de que a situação das mulheres não é homogênea. As perspectivas feministas recentes sobre o desenvolvimento

envolvem principalmente vozes do Sul global e a sua importância nas dinâmicas da não universalização da teoria, ganhando grandes contribuições das teorias pós-coloniais e pós-estruturalistas (TICKNER, 2011).

O gênero na economia global é investigado pelas feministas a partir do ponto da divisão desigual de trabalho. Argumenta-se que as mulheres foram invisibilizadas não só na economia global, mas também nos campos de estudos que a estudam. Dessa forma, as Relações Internacionais devem levar o gênero como categoria de análise, assim como examinar as estruturas hierárquicas de classe, raça, gênero e sexualidade que cruzam suas fronteiras e a produção de seus efeitos no funcionamento da economia global. A adição das mulheres ao simples olhar da literatura liberal é problemático ao ponto de que a posição global das mulheres, em comum nas variadas sociedades, é desigual e desfavorecida em relação aos homens. Ao ganhar o status de “dona de casa”, a crescente cultura de não remunerar ou remunerar apenas como complemento da renda familiar, ainda, sempre com salários menores do que homens, fez com que as formas ocidentais de patriarcado espalhassem pelo mundo através do imperialismo e a colonização, frequentemente associado ao pensamento “civilizado” do ocidente e estabilizando papéis de gênero e a inscrição da mulher. Por derradeiro, a subordinação das mulheres não foi causada somente pela força do mercado, mas todo conjunto de processos que resultaram nas escolhas políticas, econômicas e sociais baseadas no gênero, fazendo assim a investigação contemporânea das feministas na economia global pensarem que somente quando a conscientização desses processos for revelada e compreendida é que possa se ter progresso nas desigualdades de gênero (TICKNER, 2011).

O gênero na segurança internacional sugere que as feministas busquem analisar as várias construções de masculinidade e feminilidade pelo qual o campo das Relações Internacionais, através do domínio da teoria realista, tem defendido a legitimidade da guerra e a desvalorização da paz. A ideia de que o homem é construído para proteção de sua família e país, em que as mulheres e crianças necessitarão de sua proteção, pois além de sua força, também são mais racionais, criou um campo no qual toda questão de segurança internacional fosse pensada através de um discurso masculino. Ocorre que deste discurso, as crenças de que mulheres são fracas, vulneráveis, precisam de proteção e por consequência, devem a sua submissão ao homem, com a constante ação de misoginia nos treinamentos militares de transformar homens em soldados e repugnar tudo que possa ser considerado feminino. Por outro lado, mulheres foram utilizadas como instrumentos estratégicos para serem vítimas de guerra, na sua venda

para prostituição e utilização como arma de guerra com a violação de seus corpos (TICKNER, 2011).

[...] as caracterizações da política internacional como “sistema de autoajuda” ignoram uma série de elementos mais associados às relações interdependentes, o que permite aos realistas descreverem as relações internacionais como “política de poder”, associando-a aos pontos de vista masculinos e excluindo as características associadas ao universo simbólico da feminilidade.

Existe uma contribuição importante das vertentes construtivistas, pós-estruturalistas e pós-modernistas do feminismo. Trata-se da concepção, compartilhada pela maioria das perspectivas de gênero, de que os papéis, ideias e práticas associadas ao “masculino” ou ao “feminino” são construções sociais realizadas ao longo do tempo. Sendo assim, elas são contingentes e sujeitas à transformação. O campo semântico da “masculinidade” é associado, por homens e mulheres, a uma série de significados sociais positivos, como “poder”, “autonomia”, “independência”, “racionalidade”, “ação”, “esfera pública”, entre outros, enquanto a “feminilidade” é associada aos seus opostos negativos ou inferiores, isto é, “fraqueza”, “conexão”, “dependência”, “emotividade”, “passividade”, “esfera privada”, etc. Não é possível pensar num campo semântico sem pensar em sua relação como o outro.

[...] é prestar atenção a suas funções sociais e efeitos estruturais. Ainda que esses efeitos sejam produzidos primariamente no âmbito tradicionalmente definido como “doméstico”, seu alcance transcende o plano familiar e abrange uma série de âmbitos sociais, econômicos e políticos (JATOBÁ; LESSA, 2013).

Portanto, o ponto de vista feminista é crucial para criar uma epistemologia específica para utilizar as circunstâncias da vida e experiência da mulher com o objetivo de elaborar a crítica da política mundial, a qual terá que reanalisar conceitos-chave bases para os estudos do campo teórico das Relações Internacionais como poder, soberania e reciprocidade, pois as construções masculinas destes conceitos afetaram a forma de ver, analisar, discursar e fazer Relações Internacionais, podendo o ponto de vista feminista remoldar, reanalisar e transformar a reflexão do campo teórico da política internacional (JATOBÁ; LESSA, 2013; KEOHANE, 1989).

Importante destacar que a categoria de análise de “gênero” é, geralmente, remetida a ideia de estudos das/sobre mulheres, e nunca ao homem. Contudo, os estudos de gênero não podem se confundir aos estudos unicamente de/sobre mulheres, uma vez que isso tenderia a uma limitação da teoria feminista nas Relações Internacionais. O processo de universalização do grupo “mulheres” ou “gênero” precisa ser criticado, pois não é apenas uma “adição de mulheres” nas análises existentes para alterar as estruturas, mas reconhecer as vivências e experiências de gênero e de mulheres não são grupos homogêneos, que são fundamentalmente construtivos de processos importantes na política, economia e cultura, na qual a utilização dos métodos interseccionais e variáveis de nacionalidade, raça, classe e sexualidade também devem ser analisados nos estudos de gênero (SCOTT, 1995).

É nessa toada do crescente engajamento teórico do feminismo nas Relações Internacionais que a categoria “sexualidade” também começou a fazer parte das análises dos fenômenos internacionais. Afinal, se há questionamento de “onde estão as mulheres em RI”, quem está questionando “onde estão as pessoas LGBTQ+ e os que fogem da norma eurocêntrica em Relações Internacionais?”. De que forma os atores formados por pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans, indígenas e sua diversidade sexual contribuem para a política global? A ramificação da teoria feminista, desde os inícios das décadas de 1980 e 1990 iniciou-se um grande avanço em pensar esses atores e como ocorrem suas formulações políticas e, para além disso, como são importantes para os processos teóricos e práticas dentro do âmbito da política econômica e social global. Os estudos propriamente LGBTQ+ na busca da igualdade seguiram os mesmos inícios teóricos e ativistas dos movimentos feministas que levaram em consideração um pensamento branco, elitista e propriamente para um grupo específico da sociedade, sem levar em consideração as suas intersecções.

Dessa forma, os estudos *queer* surgem para contestar e reivindicar seu campo teórico dentro das análises da política mundial nas Relações Internacionais, visando romper o paradigma que a disciplina impõe desde a sua criação para as análises das categorias de gênero e sexualidade.

1.2 A TEORIA *QUEER* CLÁSSICA

Entre as décadas de 1980 e 1990, o campo teórico impulsionou seus debates para centralização de novos atores que moldavam o sistema internacional. Os debates sobre raça, gênero e sexualidade ganharam destaques, principalmente com os avanços das teorias construtivistas, pós-estruturalistas, pós-coloniais e feministas. Graças a esses novos avanços teóricos, se promoveu rapidamente no Norte Global os estudos que visavam não só criticar a normatividade tida como natural, mas acolher os desviantes, desestabilizar as teorias dominantes e proporcionar um debate mais amplo para todos aqueles que eram atingidos pelo padrão hetero dominante e que viriam a ser chamados de Teoria *Queer*.

O termo “teoria” foi cunhado pela primeira vez de forma acadêmica por Teresa De Lauretis em seu seminário na Universidade da Califórnia em 1990, com a proposta de debochar

das teorias científicas que promoviam caráter heterossexista dos estudos sobre homossexualidade (BORRILLO, 2011). Diante do caráter normativo e característico de uma teoria, ainda há divergência entre autores em que informam que a Teoria *Queer* não é, ainda, propriamente dita, uma Teoria. Isso porque a teoria é conhecida no campo da epistemologia e da filosofia das ciências como um conjunto de conhecimentos vinculados e articulados de forma sistemática de princípios fundamentais a fim de explicar um determinado objeto de estudo, tendo como uma síntese legitimada de um domínio abrangente de conhecimento que são alicerçadas por hipóteses que respaldam o conceito (MORAIS, 2021).

[...] fica claro que usar a palavra "teoria" para se referir a estudos *queer* é bastante inadequado. A palavra teoria dá um brilho especial, provoca uma sedução, traduz uma espécie de esperança de explicação, de verdade final que aparece coerentemente dentro dela. No entanto, o que chamamos de teoria *queer* não é um *corpus* organizado de declarações, nem tem qualquer pretensão de cientificidade, não se utiliza de um único autor, nem pretende dar conta de um objeto claramente definido, ou seja, não é precisamente "uma teoria". O corpo acadêmico universitário americano rapidamente se apropriou do termo "teoria *queer*" e o colocou como tendência nos anos noventa, perdendo grande parte de seu potencial subversivo, e se transformando em um conhecimento cada vez mais intelectualizado e separado das culturas populares nas quais se originou (SÁEZ, 2004, p. 126-127, tradução nossa).

Dessa forma, a teoria *queer* não possui uma estrutura conceitual e metodológica, única e sistemática, mas engajamentos intelectuais com relação a sexo, gênero e desejo sexual visando interpretar a representação do desejo entre pessoas do mesmo sexo em textos literários, filmes, músicas, imagens, análises das relações de poder social e político de sexualidade com críticas ao sistema sexo-gênero com estudos sobre identificação transgênero e desejos transgressivos (SPARGO, 2017a).

Ocorre que quando o termo cunhado por Teresa de Lauretis ganhou notoriedade entre as universidades norte americanas, que logo popularizaram seu conceito, iniciou-se o crescimento exponencial dos estudos *queer* que se propunham a desafiar as normativas de gênero e sexualidade e questionar o que era a verdade e, porque se aceitava a verdade imposta como natural.

Embora o impulso teórico tenha ocorrido somente nas décadas de 1980 e 1990, o *queer* há muito tempo já estava impulsionando seus debates e reivindicações dentro dos movimentos sociais. Na década de 1960, os “novos²⁵” movimentos sociais, ditos movimento dos direitos civis da população negra, movimento feminista e movimento homossexual, impulsionaram a

²⁵ Eles são chamados de novos movimentos sociais porque teriam surgido depois do conhecido movimento operário ou trabalhador, e porque trouxeram ao espaço público demandas que iam além das de redistribuição econômica (MISKOLCI, 2015, pg. 15).

crítica à ordem sexual contemporânea, pois colocavam a discussão de que as desigualdades iam muito além do sentido econômico, apontavam que o corpo, o desejo, a sexualidade, tópicos que nunca haviam sido levantados como relevantes, eram alvos pelos quais as relações de poder se expressavam. Portanto, a luta feminista pelo controle das próprias mulheres pela contracepção, dos negros contra os saberes e práticas de racialização e dos homossexuais contra o sistema médico-legal que os classificavam como perigo social e psiquiátrico colocavam os padrões morais, ditados pela sociedade, em risco com suas reivindicações (MISKOLCI, 2015).

Notadamente, os estudos gays e lésbicos²⁶ somaram os engajamentos teóricos com suas contribuições atreladas ao afastamento das noções essencialistas e destacando a importância do construtivismo enquanto forma de investigar sexualidades. As contribuições foram reconhecidas por vários campos de conhecimento – antropologia, ciência política, direito, estudos feministas, história, sociologia – possibilitando a elasticidade teórica das adaptações conforme novas necessidades, visando, assim, centrar a análise do sexo e da sexualidade dentro de diversas áreas do conhecimento, promovendo os interesses de gays e lésbicas na construção intelectual e cultural do movimento gay e lésbico (SANTOS, 2006).

A legalização dos métodos contraceptivos no final da década de 1960 iniciou os primeiros passos para acabar com a dominação associada entre a sexualidade e a reprodução, logo, se a sexualidade como atividade era importante em si na sua essência, o sexo como tabu e estigmatização começa a enfraquecer, uma vez que, agora, existe legitimidade para manter relações sexuais não reprodutivas. Os estudos feministas dominantes trouxeram protagonismo às mulheres numa estrutura já preestabelecida com a existência de dois gêneros estáveis, uma vez que seu questionamento inicial pretendia atacar a dominação de um gênero sobre o outro, essa estrutura silenciava debates com a intersecção de raça, classe e sexualidade, uma vez que sua crítica inicial atingia diretamente mulheres brancas de classe média e alta (BANDEIRA, 2019).

Já o movimento Homossexual alinhava seus esforços para retirar a homossexualidade do status de doentes mentais para um reconhecimento social de que eram pessoas “normais”, conquistando espaço político de destaque após a Revolta de Stonewall, ocorrido em 1969. Contudo, o movimento se preocupava em se adaptar a uma sociedade heteronormativa, sem

²⁶ “Estudos gays e lésbicos” estão sendo usados dessa forma, pois na década de 60, eram assim chamados, e ainda não reivindicavam como “estudos LGBT+”.

questionar a heterossexualidade compulsória²⁷, visando a aprovação da sociedade em relação a sua “normalidade”, reivindicando sua incorporação nas demandas sociais e respeito à sua orientação, de acordo com a lógica já preestabelecida de normalidade heterossexual. Apesar da conquista da despatologização da homossexualidade com a retirada do Manual Internacional de Doenças Mentais, passou-se a enxergar o homossexual como condutor de contaminação coletiva por conta do período da epidemia de HIV/aids no fim da década de 1980, conseqüentemente, sua repatologização em termos epidemiológicos. Importante ressaltar que ao movimento homossexual emerge marcado por valores de uma classe média, branca e letrada, com anseio pela sua aceitação e incorporação social (MISKOLCI, 2015).

Já do outro lado, gays afeminados, lésbicas, pessoas que não se identificavam com o gênero de nascimento e performavam o oposto do que era aceitável na sociedade, passaram a serem vistos tanto como uma ameaça epidemiológica, por conta do período de epidemia de HIV/aids quanto contra a ordem social – heteronormativa – e reprodutiva estabelecida como modelo padrão de uma família tradicional. Por essa lógica, tornavam-se *queer*, ou seja, abjetos e pessoas com as quais a sociedade não tinha problema em esconder seu nojo e seu desejo pelo seu extermínio (MISKOLCI, 2015).

Dessa forma, o *Queer* nasce como uma figura política e de ressignificação do seu termo. *Queer* não tem tradução literal para o português e espanhol, mas é uma forma de injúria para os “desviantes” do “normal”, equivale do português para “veado”, “bicha”, “sapatão”, entre outras ofensas homotransfóbicas. A palavra “*queer*” antagoniza a palavra “straight” equivalente a correto e heterossexual, enquanto no espanhol, a palavra pode ser traduzida como “maricona” ou “bollera” (GARCIA, 2005; MORAIS, 2021).

De encontro aos movimentos Homossexual e Feministas, o *Queer* vinha com a intenção de criticar os valores normativos que eram impostos pela hegemonia heterossexual, masculina

²⁷ A heterossexualidade compulsória é um regime político que visa manter o acesso de homens aos corpos e capacidades intelectuais, laborais e reprodutivas de mulheres, por meio do núcleo familiar, monogâmico, da falsa dicotomia entre os espaços públicos e privados, e da naturalização a mulher como categoria reprodutiva resumida à sua especificidade biológica, inferior e complementar ao homem (RICH, 2012). A naturalização da heterossexualidade é uma estratégia de produção do saber na construção do feminino. A diferença de sexos é uma categoria fundadora da heterossexualidade compulsória, carregando a ideia de que os corpos sexuados são determinantes do papel e status no social e de que a “natureza” define a importância dos seres humanos de acordo com sua biologia. Portanto, a diferença dos sexos é também política, na medida em que sela a desigualdade social, o que também se refere a um intenso processo de convencimento cultural em políticas familiares e educacionais ou a imposição pela coerção de normas de submissão e devoção ao masculino, contribuindo-o de forma imperiosa como definidor da divisão de trabalho, remuneração e importância social (SWAIN, 2012, p. 47–49).

e branca. O movimento *Queer* buscava criticar a emergente heteronormatividade²⁸, dando protagonismo àqueles que eram considerados “anormais”, estranhos por não se identificar com o gênero biológico ou não se enquadrar a práticas amorosas e sexuais num modelo heterorreprodutivo. O *Queer* manifestava que a lógica de que gays e lésbicas buscassem pela normalização para serem incorporados na sociedade era perigoso. Miskolci (2015, p. 18) materializa o *Queer* e enuncia a sua crítica: “olha, mesmo os gays e as lésbicas respeitáveis em certos momentos históricos serão atacados e novamente transformado em abjetos”. O que ele quer dizer é que o movimento *Queer* sabia que a simples incorporação e a suposta aceitação da sociedade não tinham poder disruptivo de discriminação. A qualquer momento que a “ordem” fosse desafiada, a aceitação não passaria apenas de uma mera falácia, o que foi comprovado posteriormente quando a epidemia do HIV/aids estoura e torna pessoas gays e trans em monstros transmissores de doenças a serem dados como alvos para restaurar a suposta “ordem”.

A Teoria *Queer* também não se apresenta com propósito único de defesa a homossexualidade. Na verdade, o *Queer* não se propõe a constituir um único ator, mas sim recusar todos os valores violentos e moralistas que instituem e fazem valer a linha da abjeção como uma fronteira dos que são socialmente aceitos, pois decidiram naturalizar uma norma imposta, enquanto os “outros” são relegados à humilhação e ao desprezo coletivo por desafiarem a naturalização do “normal” (MISKOLCI, 2015).

Este conjunto de estudos *queer* não se limita à reflexão, mas avança para uma crítica que pluraliza os sujeitos de análise, focando na desconstrução de discursos. Assim, esses estudos atribuem um status de política de gênero que se molda nas realidades, práticas, ativismos e movimentos de pessoas negras, não brancas, transgêneros, travestis, não binárias, drag queens, lésbicas, gays, bissexuais, assexuais, intersexuais, pansexuais, mulheres cis e o movimento feminista. Dessa forma, os estudos *queer* refletem como as identidades de gênero e sexualidade podem ser variáveis e determinantes na análise do poder e da política (BANDEIRA, 2019; DIAS; ARCÂNGELO, 2017).

Com o crescente engajamento teórico que o *queer* estava recebendo das pesquisas multidisciplinares, os estudos promovidos pelo filósofo Michel Foucault ampliaram o campo teórico dos estudos *queer*, uma vez que em seu primeiro volume da obra “História das

²⁸ Diferente da heterossexualidade compulsória, a heteronormatividade busca o controle e a regulação das vidas dos sujeitos, não apenas do que concerne à orientação sexual, mas também na imposição de padrões de comportamentos atrelados ao binarismo de gênero (WARNER, 1993). Descreve a tendência do sistema sexo-gênero ocidental contemporâneo de enxergar as relações heterossexuais como a norma, e todas as outras formas de comportamento sexual como desvios dessa norma (SPARGO, 2017b, p. 53).

Sexualidades” (1988), ofereceu um estudo profundo e perspicaz sobre a natureza e evolução do desejo heterossexual, enfatizando seu desenvolvimento como uma política cultural e biológica que visa a regulamentação e categorização de corpos para a reprodução compulsória. Este conceito, que se originou na modernidade do século XVII, envolveu a construção da sexualidade como um instrumento de controle, em que a heterossexualidade se tornou compulsória.

Foucault contestou a hipótese repressiva da sexualidade, argumentando que, em vez de ser reprimida, a sexualidade foi, na verdade, incitada por uma vontade de saber. Essa vontade de saber se apresentou como uma estratégia de controle e poder, na qual a interdição se tornou um elemento central, alimentando a ideia de que a sexualidade deveria ser exposta, julgada e controlada (FOUCAULT, 1988).

Neste contexto, Foucault articulou que houve a criação da *scientia sexualis*²⁹, a ciência do sexo, como um conjunto de ferramentas de poder que regulam a forma "verdadeira" de vivenciar a sexualidade. Esta ciência, então, engendrou um poderoso dispositivo discursivo que impôs regras e normas sobre o sexo. As implicações desse quadro de normas foram profundas, pois qualquer um que desviasse das expectativas sociais - especificamente das normas de heterossexualidade monogâmica e matrimonial - era considerado desviante e marginal, sendo alvo de vigilância, correção e punição (FOUCAULT, 1988).

Essa imposição normativa, de acordo com Foucault, assemelha-se a uma forma de confissão similar à confissão cristã, exigindo a divulgação de sua sexualidade aos outros. Como resultado, o desejo heterossexual tornou-se a norma e aqueles que se desviavam desses modelos eram compelidos a "confessar" suas sexualidades e serem reprimidos (FOUCAULT, 1988).

A verdade, neste caso, é disciplinadora e classificatória, e a história das sexualidades, como argumenta Foucault, deve ser traçada a partir da história dos discursos³⁰, pois a sexualidade é articulada por meio deles. É através do sexo que a verdade do ser é encontrada e, ao entender a sexualidade, a identidade é compreendida (FOUCAULT, 1988).

²⁹ Termo com que Foucault define a inscrição do corpo, na cultura ocidental moderna, dentro dos discursos da sexualidade que produzem saberes tanto disciplinares quanto produtivos. Esses discursos têm força normatizadora e são legitimados por uma “vontade de verdade” científica (SPARGO, 2017, p. 54).

³⁰ Para a teoria foucaultiana “discurso” não é só outra palavra que fala, mas uma prática material situada historicamente que produz relações de poder. Os discursos existem dentro das instituições e dos grupos sociais, dão suporte a eles, e estão ligados a saberes específicos. Assim, o discurso da medicina produz práticas, saberes e relações de poder específicos (SPARGO, 2017, p. 52)

O filósofo também defendeu a necessidade de desvinculação da lei e da normatividade para uma compreensão adequada da sexualidade e do poder. Finalmente, Foucault instou que o uso de modelos analíticos e códigos para instaurar poder nas sexualidades fosse evitado. Em vez disso, a normatividade e o discurso devem ser vistos como forças em conflito, sempre lutando para moldar a sexualidade numa "verdade" e categorizá-la dentro de um dispositivo de sexualidade (FOUCAULT, 1988).

A confissão empregada por Foucault se tornou para Eve Sedgwick uma forma de "assumir" uma identidade e sair do armário. Em "A Epistemologia do armário", Sedgwick (2007) informa que as questões relativas à homossexualidade foram impulsionadas pelo desejo de revelação e encaixe entre o binarismo de público e privado, onde o público pode estar sempre em evidência e exposto, uma vez que está mais próximo das práticas masculinas como força e poder, enquanto o privado deve se restringir as questões femininas, onde sentimentos, emoções e afetos devem permanecer enclausurado dentro do armário. Sedgwick propôs a conceituação do "armário" como uma estrutura opressiva que atua como um dispositivo regulador nas vidas de gays e lésbicas, sendo influenciado pelos heterossexuais e seus privilégios de visibilidade e hegemonia de valores. Nessa perspectiva, o "armário" representa um mecanismo de controle social que limita a expressão das identidades não heterossexuais, ao mesmo tempo, em que fortalece a normatividade e a predominância cultural dos valores heterossexuais.

A homossexualidade é desenvolvida através de um pânico moral em que a revelação desafia a ordem e, inclusive, o armário é tido como contagioso, uma vez que a revelação causa o pânico, não pode ser revelado para a sociedade, momento em que a ideia de exclusão se estende aos familiares e volta o sujeito ao armário. Ou seja, numa sociedade estruturada a partir da heteronormatividade, ratificada pelo Estado e instituições, e as epistemologias concebidas a partir de uma sociedade com ideais ocidentais, sujeitos oprimidos que desafiam a norma nunca sairão do armário por completo, e quando saírem, se tornarão abjetos na linha de violência (SEDGWICK, 2007).

Judith Butler também foi uma das principais filósofas que complementou os estudos foucaultianos em relação ao dispositivo da sexualidade, operando com o conceito de performatividade de gênero. Butler (2003) identificou que existe um problema de gênero, e não necessariamente é algo negativo, mas algo que deve ser compreendido por suas consequências, ou seja, o problema enfrentado pela autora é de que o conceito de gênero nos movimentos sociais e teorias feministas referem-se a políticas de identidade.

Em complemento aos estudos foucaultianos, Butler investiga as operações de poder e exclusões que a busca de uma identidade comum no feminismo causa ao impor às existências que não correspondem ao padrão esperado, a partir da genealogia do poder, explica que o sexo, gênero e desejo são efeitos de uma formação específica de poder, pelo qual sistemas jurídicos legitimam essa operação de poder e estrutura dentro do Estado. Portanto, Butler tensiona as estruturas binárias e normativas dos movimentos feministas que relacionaram as posições binárias de sexo/gênero como naturais/cultural, questionando essa binaridade existente, Butler propôs que os discursos criam e circulam ideais de gênero e o torna natural e verdadeiro a ser alcançado. Sendo assim, o gênero é produzido discursivamente a partir das relações de poder que normatizam e regulam os corpos, e, conseqüentemente, a repetição dos discursos e das normas produzem e estabilizam o gênero e a materialidade do sexo (BUTLER, 2003).

Butler (2003, p. 215–216) conceituou de matriz heterossexual para “designar a grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gênero e desejos são naturalizados”. Assim, evidencia que o discurso hegemônico que produz a suposta verdade sobre corpos e sua coerência só pode ser caracterizado havendo um sexo estável e expressado por um gênero estável, sendo “definido hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade”.

Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e 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 dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira, do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a “integridade” do sujeito. Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos de estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora (BUTLER, 2003, p. 194–195).

Para Butler (2003), o gênero é constituído por uma série de “atos” repetitivos ao longo do tempo através de discursos da construção de sexualidade e gênero, ou seja, o indivíduo se encaixa em um gênero determinado pela heteronormatividade e não ao gênero que criou individualmente para si mesmo. A ideia é que a identidade de gênero é instituída pela repetição estilizada de atos performativos e o gênero por uma estilização do corpo. Com isso, há a teatralização pelos gestos corporais, falas, movimentos, papeis e encenações.

Butler está interessada justamente nos corpos que fogem dessa matriz heterossexual constituída como “abjeto”, pois esses corpos abjetos estão constituídos dentro de um contexto sociopolítico em que vive, sendo vidas que não são consideradas importantes, mas que são necessárias para a manutenção da matriz heterossexual, ao passo que desestabilizam a norma social (BUTLER, 2003).

Por fim, Paul B. Preciado traz ao debate dos engajamentos *queer* a ideia de que o controle dos corpos e subjetividades estão sendo exercidas, também, pelas indústrias farmacêuticas, meios de comunicação e fluxos digitais, e, assim, investiga a produção performativa de forma profunda do corpo, como órgãos, células, genes e desejo a partir de uma análise do que chamou de regime farmacopornográfico. Para Preciado, desde o século XIX políticas passaram a reger e domesticar os modos de ser e de se ter prazer, e, na mesma época, se mecanizou o orgasmo masculino por meio de uma produção pornográfica (PRECIADO, 2011, 2018).

Práticas sexuais passam a ser transformadas em identidades a serem estudadas, catalogadas, vigiadas, punidas e curadas. Portanto, os dispositivos sexopolíticos traçam como estratégia a estética da diferença sexual com a naturalização e identidade do sexo binário e corpos normativos, enquanto corpos que escapam às normas, são configurados como monstrosidades (PRECIADO, 2011). Nesse sentido, Preciado (2018) propõe que a sociedade disciplinar passa para um regime farmacopornográfico, em que o controle não mais atua fora para dentro do corpo, mas de dentro do indivíduo para fora, e assim, os mecanismos de vigilância assumem a forma de pílulas, líquidos, moléculas e implantes subcutâneos.

O regime farmacopornográfico se sustenta por meio de dois que são centrais para entender as dinâmicas de controle contemporâneo sobre corpos e subjetividade: o farmacopoder e o pornopoder. Se o corpo, desejo, sexo e gênero eram pensados advindos da natureza, propriedade do Estado, privada e de Deus, neste novo regime passam a ser propriedade de grandes multinacionais farmacopornográficas, controlando as relações entre seres vivos, afetos, prazeres, drogas, comportamentos e conteúdos audiovisuais (PRECIADO, 2018).

O farmacopoder se refere ao controle médico, jurídico, político e moral dos medicamentos, visando lucro e a gestão de populações, transformando corpos, subjetividades, gêneros e sexualidades, enquanto o tráfico de substância surge como resistência. Já o pornopoder, utiliza a pornografia como tecnologia de controle, através de dispositivos audiovisuais que estimulam a produção de prazer e comercializam a sexualidade,

transformando o privado em espetáculo público. Ambos os poderes operam mantendo estruturas de controle e lucro, penetrando profundamente na vida cotidiana e moldando a experiência humana (PRECIADO, 2018).

Em suma, Michel Foucault, Eve Sedgwick, Judith Butler e Paul B. Preciado são propulsores dos engajamentos e estudos da teoria *queer* clássica. Não se pretendeu limitar a teoria *queer* a somente estes autores, mas o quanto os seus engajamentos teóricos contribuem os estudos *queer* contemporâneos. Os conceitos trazidos por estes teóricos, trazem ao debate a teoria *queer* para se pensar a produção de corpos, gêneros, sexualidades e experiências abjetas como potenciais teóricos para se pensar e transformas a política, práticas e produções estratégicas das diferenças.

1.3 A TEORIA *QUEER* NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

As categorias de gênero e sexualidade dentro das ciências sociais sempre foram tomadas como um dado a partir de conceitos hegemônicos. Como assinalado anteriormente, os estudos *Queer* ganharam destaque nas ciências sociais a partir da década de 1990, reverberando no campo teórico das Relações Internacionais, em que se começou a discutir as categorias de gênero e sexualidade a partir da construção normativa da heterossexualidade e como essa normatividade influência no desenvolvimento dos Estados, constituição de novas leis, regras, costumes econômicos e sociais. Quando há menção das pesquisas contemporâneas *queer* dentro das Relações Internacionais, frequentemente são atreladas as questões dos direitos humanos de pessoas LGBTQ+, em que tem sido utilizada nos discursos políticos por líderes estatais e organismos internacionais, promovendo a diversidade sexual (JESUS, 2014; RICHTER-MONTPETIT; WEBER, 2017).

Cynthia Weber (2014) chamará os estudos *queer* em Relações Internacionais de Campo Teórico de Estudos *Queer* em Relações Internacionais (tradução nossa do termo “*Queer IR*”) e contesta a afirmativa de que a pesquisa *queer* é limitada aos direitos humanos. Na verdade, os estudos *Queer* RI promovem a investigação das mobilizações de poder internacional dentro do escopo categórico da formação de estados e nações, guerra e paz e economia política internacional, traçando as relações de poder entre essas categorias com as categorias de gênero

e sexualidade estáveis hegemonicamente impostas, construídas e normatizadas. Para Wilcox (2014, p.613), “gênero e sexualidade são performances que não refletem uma realidade subjacente, mas materializam a realidade de maneiras sempre instáveis e sujeito a múltiplas interpretações”.

O *Queer* possui duas formas de manifestação. A primeira é através do ativismo e assim com caráter identitário, também lido como movimento LGBTQ+, desestabilizador e sem estrutura acadêmica. A segunda é por meio da teoria/epistemologia, criando a categorização acadêmica marcada por uma pluralização de sujeitos, utilizando-se do *queer* como uma categoria analítica de política e de poder (WEBER, 2014).

A promoção dessa desestabilização dissidente da heteronormatividade, busca analisar as políticas de funcionamento das normas, práticas, relações e instituições sexuais e de gênero não normativas, se negando ao mesmo tempo, de traçar um objeto de referência vinculado, pois os estudos *queer* não devem servir de análise exclusiva de pessoas LGBTQ+ nas dinâmicas internacionais, mas sim de todos os atores que desafiam a “normalidade” sexual imposta pelo contrato social heteronormativo (ONUJI; ALBUQUERQUE; MURTA, 2018).

Dentro do escopo de pesquisa de gênero e sexualidade nas teorizações de Relações Internacionais, existe uma união de críticas entre a teoria feminista, estudos LGBTQ+ e a teoria *queer*. Contudo, há uma clara tensão entre as abordagens LGBTQ+ e *Queer*, tanto no campo teórico quanto na reivindicação de uma política internacional (RICHTER-MONTPETIT, 2018; SJOBERG, 2015).

O feminismo, em sua amplitude, incorpora perspectivas LGBTQ e teorização *queer*, permitindo uma intersecção entre abordagens feministas e LGBTQ+. Da política *queer*, o feminismo extrai abordagens críticas, desconstruindo e aprofundando a compreensão das categorizações de sexualidade e gênero. Este intercâmbio visa estabelecer uma agenda acadêmica que desafie e desnaturalize as conexões normativas, frequentemente aceitas entre a biologia do corpo sexualmente diferenciado e os respectivos papéis e status sociais atribuídos (SJOBERG, 2015).

Inversamente, a política *queer* se beneficia do feminismo ao adquirir uma compreensão contextualizada da performatividade, racionalidade e da dinâmica de poder inerente às políticas de sexo e gênero, desde esferas domésticas até o cenário internacional. É essencial refletir sobre as intersecções e possíveis tensões entre as perspectivas teóricas feministas, *queer* e LGBTQ+,

reconhecendo que a adesão a uma não necessariamente exclui a validade e relevância das outras (SJOBERG, 2015).

De outro lado, as tensões das perspectivas LGBT+ com a teorização *queer* aparecem quando a primeira foca diretamente nos sujeitos LGBT+ e reivindica normas e lutas em torno dos direitos humanos, facilitando a adoção de uma postura liberal de defesa da inclusão e aceitação do LGBT+ nas demandas sociais (RICHTER-MONTPETIT, 2018). Com a ascensão aos direitos humanos no cenário internacional, bem como as crescentes reivindicações dos movimentos identitários, as Relações Internacionais passaram a incorporar os debates que antes eram pouco discutidos pela área acadêmica e protagonizando outros atores que não o Estado. Dentro do escopo de proteção aos direitos humanos, as políticas LGBT+ ganharam notoriedade dentro do cenário internacional. A reivindicação de direitos de igualdade e liberdade sexual trouxeram mecanismos que possibilitaram a instauração em diversos países de pautas LGBT+, como o reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo, adesão aos princípios de Yogyakarta, políticas econômicas no Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial atreladas com a igualdade de gênero e garantia dos direitos de pessoas LGBT+, a crescente cultura de países em suspender ajuda internacional a países que violem tais direitos bem como países internacionalmente influentes como Estados Unidos e Inglaterra ao aderir pela narrativa da liberdade e igualdade sexual como prioridade em seu Estado (OLIVEIRA, 2019).

Essas práticas estão ligadas ao movimento homossexual da década de 1960, em que o foco era no discurso de incorporação, se colocando numa posição de “anormal” perante a norma e a reivindicando para si (MISKOLCI, 2015). É cediço que as perspectivas LGBT+ aumentaram o protagonismo das pautas LGBT+, tanto num cenário doméstico, mas principalmente no cenário internacional, ao posicionar e assumir o papel de homossexual em massa, as suas identidades se tornam visíveis, atuando como forma de sutura e costurando o sujeito na estrutura que o estabiliza e também o mundo em que habita. Dessa forma, após a Revolta de Stonewall, a explosão da comunidade LGBT+, não trouxe somente o aumento de sua visibilidade, mas também deixou a comunidade vulnerável a ataques e a institucionalização dos movimentos sociais demandou a reformulação da política de violência que não poderia mais ser tratada como um problema da esfera privada, mas de forma ampliada a responsabilização do Estado (JANOFF, 2022).

Miskolci (2015) argumenta que o movimento LGBT+ após a década de 1960, apesar da grande visibilidade, trazia a estrutura normativa e heterossexual aos sujeitos LGBT+, e estes só

poderiam incorporar a sociedade se aceitassem o comportamento dessa norma. Isso fez com que o movimento homossexual se aproximasse e permitisse a “libertação gay” somente a sujeitos estabilizados e de acordo com a norma e que seguia o padrão heterossexual, masculino e branco, tornando um movimento elitizado. São nessas premissas de ascensão da pauta LGBT+ no cenário mundial bem como o discurso de liberdade homossexual e a consequente estigmatização de outros corpos é que Richter-Montpetit (2018) aduz que o movimento LGBT+, atualmente, tem se aberto para pautas liberais em troca do direito a inclusão, criando figuras que a teoria *queer* tem estudado e criticado dentro das perspectivas LGBT+, como homocapitalismo³¹, homonacionalismo e homonormatividade.

O neoliberalismo³² tem se aproximado dos movimentos sociais, fingindo preocupação com suas pautas, mas na verdade apenas visa manter-se como guardião do capitalismo. Essa postura enquadra as demandas dos movimentos sociais dentro do mercado capitalista, promovendo virtudes libertarias da meritocracia. Para isso, o neoliberalismo se ancora em defesas neoconservadoras, garantindo uma justificativa moralista e, por outro lado, demonstrando uma suposta preocupação assistencial para atrair as relações sociais, como no caso do empoderamento de gênero em sua variante neoliberal (RAO, 2015).

Dentro das perspectivas LGBT+, surge a questão: o que os bancos, multinacionais e o capitalismo têm feito pelas pessoas LGBT+, e o que as pessoas LGBT+ têm feito por esses setores? Rao (2015, p. 41) analisa essa questão ao destacar que a homofobia instaurada pelo Estado impõe custos às economias, reduzindo a produtividade e a produção devido à discriminação no emprego, diminuindo o investimento em capital humano por meio da discriminação na educação e ampliando as disparidades de saúde entre heterossexuais e LGBT+, especialmente em relação ao HIV/Aids, violência, depressão e suicídios. Esses fatores incentivam o governo a acabar com a homofobia, visto que essa prática poderia resultar em crescimento econômico. Práticas como turismo gay e o marketing promovido por

³¹ É a conciliação entre o neoliberalismo, conservadorismo e práticas de eficiência e empoderamento para tornar o capitalismo não só amigável para pessoas LGBT+, mas para tornar pessoas LGBT+ estáveis para o capitalismo (RAO, 2015).

³² O neoliberalismo é utilizado para informar o viés socioeconômico, como uma operação de um conjunto de políticas econômicas de acordo com o princípio fundamental do livre comércio e lucro, incluindo a diminuição do Estado e terceirizações públicas. Ainda, incita todo desejo e necessidade humana voltada para um empreendimento lucrativo. Em uma determinada esfera, o social se torna inimigo da liberdade, liberdade esta que é operada apenas por um determinado grupo, de elite, branco, masculino e heterossexual. Essa liberdade pretendida ganha um lugar maior do que a igualdade, aval para levar ações políticas como discursos de ódio em nome da liberdade. A principal estratégia do neoliberalismo é a privatização como termo que descreve a transferência de riqueza e de tomada de decisões de órgãos públicos, mais ou menos responsáveis, para mãos individuais corporativas, irresponsáveis (BROWN, 2015, 2017; DUGGAN, 2002).

multinacionais pró-LGBT+ têm atraído pessoas LGBT+ ao oferecer uma promessa sedutora de autoexpressão de identidades dentro do capitalismo. O termo “homocapitalismo” é sugerido por teóricos para descrever a conciliação entre neoliberalismo, conservadorismo e práticas de eficiência e empoderamento, com o objetivo de tornar o capitalismo não apenas amigável para pessoas LGBT+, mas também de estabilizar essas pessoas dentro do sistema capitalista (RAO, 2015).

Contudo, as pessoas LGBT+ serão classificadas a partir o marcador de “homossexual normal” e “homossexual perverso”, decorrendo da ideia do aumento da aceitação de identidades gays e lésbicas no ocidente e políticas de inclusão, tornou-os sujeitos LGBT+ conservadores. O neoliberalismo ganha espaço com as perspectivas LGBT+ não somente na manutenção da economia, mas ganha “gays patriotas” e que irão acusar aqueles sujeitos LGBT+ que fogem da normatividade de “indisciplinados e irracionais que ameaçam a soberania nacional e internacional” (JANOFF, 2022; WEBER, 2016). Puar (2015) instrumentaliza essa prática através do que chamou de “homonacionalismo”:

O homonacionalismo é fundamentalmente uma crítica à forma como os discursos dos direitos liberais de lésbicas e gays produzem narrativas de progresso e modernidade que continuam a conceder a algumas populações o acesso a formas culturais e legais de cidadania, em detrimento do abandono parcial e integral dos direitos das restantes populações. [...] O homonacionalismo não constitui simplesmente um sinônimo de racismo gay ou de outra forma de crítica da “conservadorização” das identidades gays e lésbicas, mas antes uma forma analítica de apreender os resultados de sucesso dos movimentos dos direitos liberais LGBT (PUAR, 2015).

A dualidade do “homossexual normal” e do “homossexual perverso” é que a primeira não será mais patológica, será detentor dos “direitos gays” – direitos humanos –, configurando-os como uma expansão imperial pela qual se torna civilizado e desenvolvido, baseando-se a sua sustentação na respeitabilidade de homossexuais que reiteram a performatividade heterossexual. Do outro lado, o homossexual perverso será o imigrante indesejado, o terrorista, e subdesenvolvido pela qual se opõe as configurações do “homem soberano” que faz a heterossexualidade parecer não apenas coerente, mas uma norma a qual é estruturada pelas instituições, Estado e discursos desenvolvimentistas que incita o “pânico moral” da ameaça ao patriotismo – lendo como heteronormatividade –, e que o dever do Estado soberano é estabilizar e regular os problemas dessas políticas específicas que este grupo de “homossexuais perversos” podem causar (JANOFF, 2022; PUAR, 2015; WEBER, 2016). É nessa configuração que se pode notar que a teoria *queer* não traça apenas pessoas LGBT+ como sujeito, mas de todos aqueles que desafiam a norma, sendo como parte da análise dos trabalhos de Cynthia Weber

(2016) as identidades mulçumanas após o ataque do 11 de setembro e a centralidade dos Estados Unidos como Estado-vítima.

Puar (2015, p. 299-300) pensa o homonacionalismo não como um posicionamento ou marcador de “LGTB+ bom” – qual seja progressista, transgressivo e politicamente de esquerda –, ou de um “LGBT+ mau” – qual seja esgotado, conservador e politicamente falido – mas como estratégia de teorização num mosaico de forças, afetos, energias e movimentos de desterritorialização e de reterritorialização proporcionando mudanças históricas no termo da Modernidade, tendo como premissa central de que a crítica do homonacionalismo reside em atacar os conluios insidiosos entre o racismo e o liberalismo. Isso porque há uma constante imbricação de ascendência da branquitude³³ em propagar os Estados Unidos como império aliado a homossexualidade tolerável, uma vez que a legitimação desse homossexual nacional ocorre através da estigmatização de sujeitos sexuais-raciais excluídos da aceitação e reconhecimento ou então a rejeição de grupos populacionais racializado que não atendem a expectativa do “homossexual normal”.

Esses sujeitos sexuais-raciais residem nos corpos de certos grupos como negros, imigrantes, mulçumanos e transexuais e o homonacionalismo exclui esses corpos de suas demandas de direitos a igualdade e reconhecimento enquanto cidadão nacional, ou ainda, implica a utilização do uso da coerção e punitivíssimo sobre estes corpos por desviar do sujeito “LGBT+ ideal” que é aquele que simboliza a heteronormatividade, e estes sujeitos ideais dão a continuidade ao funcionamento das normas raciais, classistas e sexuais de uma nação (OLIVEIRA, 2019).

As categorias trabalhadas do homocapitalismo e homonacionalismo se inserem na matriz da homonormatividade e que perpetua a heteronormatividade. O termo “homonormatividade” foi proposto por Lisa Duggan (2002, pg. 179) como sendo “uma política que não contesta os pressupostos e instituições heteronormativas dominantes, mas que os defende e sustenta, ao mesmo tempo que promete a possibilidade de um eleitorado gay desmobilizado e de uma cultura gay privatizada e despolitizada, ancorada na domesticidade e no consumo”. Esse grupo de “gays patriotas” abraçam a homonormatividade dentro de suas

³³ A branquitude é uma racialidade construída socio historicamente como uma ficção de superioridade, que produz e legitima a violência racial contra grupos sociais não-brancos e beneficia os brancos dando a eles privilégios materiais e simbólicos (SCHUCMAN, Lia Viner). A branquitude se revela como um sistema político do pensamento social, um fenômeno ideológico pautado na colonização, racialização do outro e negação do racismo (MAGALHÃES, Lonara) – Disponível em <<https://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/dicionario-jornalistico/branquitude>>.

características brancas e de elite na qual reconhecem a suas performatividade particulares como parte da vida LGBTQ+ ou a idealização de como deve ser um sujeito LGBTQ+, manifestando a sua derivação da heteronormatividade sexual e toda sua moralidade moldada na Modernidade que lhe garante poder e hegemonia sobre outros grupos (RAO, 2015).

Essas mudanças ocorridas no Ocidente acenaram para o neoliberalismo e a sua onda de fundamentalismo impondo uma espécie de padrão *mainstream* da cultura LGBTQ+, que privilegia, na sua maior parte, principalmente, a letra “G” do movimento e que estão enquadrados em características heteronormativas, brancas e de elite, estabelecendo uma política reacionária de identidade através da adequação dos mecanismos de normalização de liberdade como privacidade, casamento, consumismo e a reabilitação da sexualidade como monogâmica e heterossexualmente reprodutiva que limita os parâmetros dos prazeres e performances de outras minorias sexuais (DUGGAN, 2002; JANOFF, 2022).

De fato, o homocapitalismo, homonacionalismo e a homonormatividade caminham juntos de forma estratégica para tornar o neoliberalismo inclusivo e sedutor que é oferecido apenas para uma parte dos sujeitos LGBTQ+, estes encaixados na idealização do “homossexual normal” enquanto os outros sujeitos LGBTQ+, desviantes da norma, serão reconhecidos extensivamente como o “homossexual perverso” (WEBER, 2016).

No cerne das tensões e completudes, tanto os estudos das perspectivas LGBTQ+ quanto dos estudos/teoria *queer* se entrelaçam ao estarem preocupados com as questões de diferença e exclusão, criticando as hierarquias e a busca pela igualdade. Ocorre que a teoria *queer* fortificou o debate das ideias emancipatórias advindas da teoria feminista na experiência sexual humana, mas discorda das estratégias predominantes derivadas dos movimentos feministas e LGBTQ+, uma vez que se conformam com as normas, estereotipadas e nacionalistas, visando a eminência de uma subversão das políticas heteronormativas, onde a defesa LGBTQ+ busca incluir nas formas identitárias permitindo o Estado de atuar como autoridade de regulação, enquanto a defesa *queer* valoriza a diferença (PICQ; THIEL, 2015).

Estudiosos *queer* contestam noções normativas e binárias simplistas de, por exemplo, sexualidade (hetero/homo), gênero (masculino/feminino), classe (rico/pobre), raça (branco/não-branco) e foco na experiência corporal subjetiva e em termos de sexualidade, incluir o desejo como uma lente analítica preferencial. Como um empreendimento acadêmico, a teoria *queer* diz respeito a qualquer forma de pesquisa posicionada dentro de estruturas conceituais que destacam a instabilidade de significados assumidos e as relações de poder resultantes (PICQ; THIEL, 2015, p. 8).

Manuela Picq e Markus Thiel (2015) argumentam que a teoria *queer* é puramente pós-estruturalista, em que o discurso da inconformidade é utilizado como forma de destaque no debate de posicionar a anti-normatividade, mas que as desigualdades materiais dos sujeitos LGBT+ – aqui os sujeitos elencados como homossexual perverso – continuam irretocáveis. Assim, os estudos a partir das identidades e perspectivas LGBT+ seriam mais eficazes nas análises de RI (KLAUSEN, 2023).

Richter-Montpetit (2018) expõe que esse argumento é falho ao reduzir o debate *queer* ao puro pós-estruturalismo e que trata as políticas de mundo real como secundárias, pois a defesa *queer* produz relatos potentes de lutas e contestações geopolíticas do mundo real sobre práticas sexuais, aos quais incluem os direitos LGBT+, pela qual não se reduz ao mero discurso desconstrutivo, mas aponta de forma analítica e política as estruturas que condicionam as noções políticas de discriminação, inclusão igualitária e direitos humanos disfarçados por estruturas de opressão, exploração e violência sem contestação.

No trabalho da autora “*Everything you Always wanted to know about sex (in IR) but were afraid to ask: the queer turn in International Relations*” (tradução minha para “Tudo o que você sempre quis saber sobre sexo (em RI) mas tinha medo de perguntas: o giro *queer* nas Relações Internacionais), apresenta uma série de estudos realizados pelos teóricos dos estudos *queer* assim como estudos utilizando as premissas da teoria *queer* a qual contestam o regime normativo da heterossexualidade e a sua influência no cenário internacional e na estruturação do Estado que produz opressão e violência na formação da figura do “homossexual perverso”. O trabalho explorou as pesquisas realizadas dentro da bolsa de estudos *queer* em RI e as suas questões principais discutidas dentro do campo acadêmico e de reivindicação:

- Como as ideias culturais sobre gênero e sexualidade moldam a política externa e as operações militantes?
- Como as necessidades de segurança e desenvolvimento dos sujeitos LGBT se tornam fundamentais em lutas geopolíticas em torno da guerra e da segurança, assim como em torno dos direitos humanos e da difusão de normas?
- Como as estruturas heteronormativas, homonormativas e cisonormativas informam as operações da economia política global?
- Como os entendimentos normativos de gênero e sexualidade se cruzam com os entendimentos normativos de soldado, militarismo e guerra para fazer "soldados normais", "políticas militares normais", e "guerras normais"?
- Como os entendimentos não-normativos de gênero e sexualidade se cruzam com entendimentos de diferença racial e formas coloniais de poder para construir figuras internacionalmente perigosas como "o terrorista" e/ou "o insurgente"?
- Como os processos de formação do estado moderno estão ligados à fama heteropatriarcal relações de gênero e normatividades associadas de sexualidade e gênero? (RICHTER-MONTPETIT, 2018).

Os estudos *queer* em RI podem ser caracterizados pelo tratamento do “*queer*” como categoria analítica, ou seja, não assume uma identidade fixa LGBT+, mas se propõe a investigar como as normas heterossexuais são produzidos e entendidas em termos binários e como essas normas produzem efeitos políticos para guinada a um “regime do normal”. Em “*Queer International Relations*” de Cynthia Weber produziu a obra que trabalha a figura do *queer*, da Teoria *Queer* e das relações internacionais estabelecendo uma agenda de poderosas críticas de como RI pode fazer o *queer* e como o *queer* pode fazer as RI, além de traçar as estratégias de como pensar uma Teoria *Queer* para Relações Internacionais para além das análises foucaultianas. Por fim, não obstante a Teoria *Queer* estar associada ao pós-estruturalismo no tocante a análise de estruturação dos discursos, a literatura de Relações Internacionais, esteve e está engajada com as questões do capitalismo, política de desenvolvimento e economia política internacional (RICHTER-MONTPETIT, 2018).

Diante dessas tensões, Rahul Rao (2015) questiona, de onde virá a resistência ao homocapitalismo global? Alguns marxistas *queer* ocidentais utópicos tendiam a ver o *queer* – enquanto estudos – e sujeitos LGBT+ como potencial desestabilizador do Estado e antagonista do capitalismo, da mesma forma que Marx considerava o proletariado, motivados pela não-normatividade sexual e de gênero e o potencial disruptivo, mas a aproximação dos sujeitos LGBT+ com as alianças a práticas capitalistas e conformidade com a estrutura heteronormativa, Rao acredita que essa resistência não partirá do movimento LGBT+. A Teoria *Queer*, como apresentada, tanto na sua forma “fora” de RI quanto “dentro” de RI, aparece, muitas vezes, como resposta para esta pergunta de Rao.

Tem se apresentado preocupação no tocante a problematização de uma Teoria *Queer* muito ocidental, onde perpetua o projeto das extensões da colonialidade, conservadora, universalizante e que possui um condão de “exportar” e “teorizar” a partir de sujeitos ocidentais e protagonizando a ótica do Norte global, tornando assim o Sul global *queer* (DIAS; ARCÂNGELO, 2017; SJOBERG, 2015). Se a Colonialidade é a lógica imposta na modernidade e que o moderno para o colonizador é a sua identidade que construiu durante séculos de sua civilização e que se impõe como a melhor, senão a única e “legítima” para a periferia, a Teoria Decolonial vem em encontro com esses estudos *queer* para propor uma decolonização de suas lógicas estruturais através da lente dos estudos *Cuir* latino-americanos (TORRES, 2018).

Assim, a investigação da diferença colonial é de suma importância para verificar a operacionalização do *queer* para a América Latina, observando se há potencial teórico para desestabilizar as Relações Internacionais. Dessa forma, será necessário a análise do fator da Modernidade/Colonialidade, apresentando como as categorias de gênero e sexualidade foram impostas a América Latina e como é a produção do conhecimento a partir dessas categorias analíticas pela ótica latino-americana, momento em que este diálogo será possível através da Teoria Decolonial e o *Cuir* latino-americano.

2. TEORIZANDO NA AMÉRICA LATINA: A DIFERENÇA COLONIAL E O PENSAMENTO DECOLONIAL

Superado o entendimento de que os estudos *Queer* se baseiam na relação do biopoder discursivo de Michel Foucault e o conceito de performatividade de gênero de Judith Butler, inicia-se a crítica aos estudos *Queer* a partir da ótica latino-americana. Contudo, para isso, será necessário identificar o que a América Latina pode oferecer aos estudos Ocidentais, ou melhor, o que diferencia os estudos latino-americanos dos estudos Ocidentais quando se trata dos corpos dissidentes e das categorias de gênero e sexualidade.

Tal diferença jaz escrita nas feridas abertas do próprio processo de colonização, tendo em vista que a forja que molda o colonizado não é a mesma que cria o colonizador. A mão do mais forte, ou daquele que primeiro violou e oprimiu, dita quais são as normas, os certos e os errados. Dessa forma, ao expor a América Latina como continente subalternizado e dependente para promover os próprios meios de produção de poder, conhecimento e determina a própria forma de ser, o ocidente ascende, no controle da narrativa, e se distancia da realidade e dos estudos produzidos no *cu do mundo*.

O pensamento decolonial visa debater a construção de uma crítica que seja espaço-temporalmente determinada e geopoliticamente localizada, partindo da América Latina como lócus de enunciação para ir em desencontro com os estudos monolíticos, eurocêntricos que são retratados como universais, mas que são diretamente ligados e produzidos de e para a Europa e Estados Unidos (CARVALHO, 2021; GROSGUÉL, 2008).

O pensamento decolonial compreende que a América Latina está sempre situada em um determinado lugar e, ainda, está ligada diretamente com a estrutura de poder imposta, nas quais se elenca as hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais que fazem parte de um sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno (GROSGUÉL, 2008).

Para Grosfoguel (2008, p. 119), a partir dos “paradigmas eurocêntricos hegemônicos”, o lugar epistêmico é desconsiderado e é imposto como universal, ou seja, “ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro

que encobre e oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia”.

Todavia, para explicar a construção do pensamento decolonial, bem como os principais teóricos dessa corrente, se faz necessário a distinção epistemológica do pensamento decolonial da corrente teórica do pós-colonialismo. Isso porque é comum confundir as linhas teóricas, uma vez que em sua base discute-se a colonização dos povos como fatores determinantes da construção de uma política e dinâmica internacional.

O pós-colonialismo, como estudado no capítulo anterior, trouxe perspectivas descolonizadoras que possibilitaram o impulso teórico e científico periférico, preocupando-se com a hierarquização da relação de dominação e resistência existentes entre os países do norte global, da qual resultou de um reflexo da colonização no sistema internacional opressor (PRATA FILHO, 2018).

Assim, o termo “pós-colonialismo” pode ser entendido de duas formas: a primeira forma é relacionada ao tempo histórico posterior – *pós* – aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo” ou Sul Global, remetendo à ideia de independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo colonial, com um protagonismo maior nos continentes asiáticos e africanos. A segunda forma tem relação ao conjunto de contribuições teóricas de estudos literários e culturais que ganharam evidência nas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

O campo de estudos pós-coloniais contribuiu para a construção de uma análise não limitada focada no reflexo e implicações dos impactos que o processo de colonização causou não somente nas regiões colonizadas, mas também na formação da dinâmica geopolítica do sistema internacional. Assim o pós-colonialismo pode ser associado às condições de emergência e influência oferecidas pelos estudos pós-estruturais, desconstrutivistas e pós-modernos (BALLESTRIN, 2013; CARVALHO, 2021).

Por essa razão, o pensamento pós-colonial se sedimentou a partir da influência de autores como Foucault, Lacan e Derrida, na qual tiveram como ponto de partida a experiência de elites das antigas colônias africanas e asiáticas, motivo pelo qual houve a necessidade da separação e distanciamento do pensamento decolonial, pois seus referenciais teóricos, ainda que criticassem a modernidade, faziam com base em estudos pós-estruturalistas e pós-modernos que evidenciam uma crítica interna a partir da Europa – uma crítica eurocêntrica (MIGNOLO, 2008).

Reduzir a problemática colonial da América Latina aos estudos pós-coloniais seria desconsiderar suas experiências coloniais que são distintas das antigas colônias francesas e inglesas na África e na Ásia, pois seus principais teóricos não fazem referência à América Latina em seus estudos, repetindo, assim, na mesma crítica que fazem ao universalismo, uma vez que o pós-colonialismo continuará controlando as posições de poder com os que com ela se identifiquem (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016).

Entender que a América Latina possui uma singularidade em razão do impacto global no qual a sua colonização se insere como central nos estudos para demonstrar que dela se constituiu a própria modernidade e colonialidade. A sua inserção não é decorrente de uma justificativa ou excepcionalidade que só se tem na América Latina, mas por oferecer a possibilidade de realizar uma nova visão da história para compreender a modernidade (CARVALHO, 2021).

Em que pese o argumento pós-colonial que percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado, questionam-se os clássicos nomeados como literatura pós-colonial. Contudo, autores como Aimé Césaire, Albert Memmi, Frantz Fanon e Edward Said, foram propulsores dos colonizados e falaram por aqueles que não tinham vozes, denunciando a “invenção” do Ocidente e a funcionalidade da produção de conhecimento em oposto a dominação do “outro” (BALLESTRIN, 2013).

Suas visões contribuíram para que se formasse a base epistemológica das ciências sociais, que foi possível somar ao surgimento do movimento epistêmico, intelectual e político que se formava no sul asiático para o que foi chamado de Estudos Subalternos. Os “subalternos”, enquanto termo, foram utilizados para nomear “classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes” (BALLESTRIN, 2013, p. 93).

No intuito de produzir a singularidade da América Latina, em 1992, Aníbal Quijano fundou o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, formado por intelectuais latino-americanos e americanistas, nos Estados Unidos, inspirado no grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, tendo sido introduzida, finalmente, a América Latina nos debates pós-coloniais.

Contudo, esse grupo recebeu críticas de Walter Dignolo que denunciou o imperialismo dos estudos pós-coloniais por não conseguirem romper com a episteme, uma vez que a América Latina possui uma trajetória de dominação e resistência singular ao proposto pelo pós-colonialismo (BALLESTRIN, 2013). Enfatiza-se que o capitalismo mundial foi desenvolvido

a partir da violência colonial na história da América Latina. Sendo assim, Grosfoguel (2008) pontua que a episteme do referido grupo estaria ainda centrada no Norte por não conseguir romper com a episteme dos autores eurocêntricos de cânone pós-estruturalista ocidental:

Os latino-americanistas deram preferência epistemológica ao que chamaram “os quatro cavaleiros do Apocalipse”, ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Rinajit Guha, é um pensador que pensa a partir do Sul. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico, traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos. Entre as muitas razões que conduziram à desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, uma delas foi a que veio opor os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) àqueles que a viam como uma crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados). Para todos nós que tomámos o partido da crítica descolonial, o diálogo com o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente – ou seja, de descolonizar – a epistemologia e o cânone ocidentais. O principal projeto do Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos consiste em analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana. Porém, ao recorrer a uma epistemologia ocidental e ao privilegiar Gramsci e Foucault, tal perspectiva constrangeu e limitou a radicalidade da sua crítica ao eurocentrismo (GROSGOUEL, 2008, p. 116–117).

Por derradeiro, foi se estruturando, a passos lentos, mas produtivos, o Grupo Modernidade/Colonialidade ocorrido através do chamado giro decolonial, em que foram promovidos seminários, debates, diálogos e publicações de suma importância para o que foi denominado o Grupo M/C, como um programa de investigação que possibilitou a representação de noções, raciocínios e conceitos para uma análise do sistema internacional a partir da América Latina, tendo como componentes desse grupo nomes como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Boaventura Santos, entre outros nomes de peso das ciências sociais (BALLESTRIN, 2013).

Como resultado, a influência do pensamento decolonial tem tomado espaço no continente latino-americano cujo objetivo é a renovação da crítica latino-americana, enfatizando que a colonialidade compreendida como o lado oculto da modernidade é relacionada a três aspectos: colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser (CARVALHO, 2021).

[...] é razoável a compreensão de que a realização e a contribuição do giro decolonial não depende apenas da defesa de uma condição situada, de assumir a coexistência de diferentes condições espaço-temporais ou de se levar em consideração que os sujeitos que enunciam estão imersos em distintas e entrecruzadas formas de dominação e opressão. Para a realização dessa virada epistêmica, sem cair em um essencialismo e

em reducionismo vulgares, faz-se necessária a vinculação e o comprometimento com a tradição das oprimidas e dos oprimidos, que foram silenciados e silenciadas, invisibilizados e invisibilizadas pela narrativa desenvolvimentista da modernidade e pela colonialidade, mas que sempre resistiram a ela. Trata-se, no limite, da realização de uma contraposição ao que convencionalmente é propagandeado como universal e neutro (CARVALHO, 2021, p. 25).

Portanto, o pensamento decolonial é transdisciplinar e plural entre seus membros e referências que se apoiam para possibilitar a construção de um pensamento condizente com a realidade latino-americana em face da compreensão da Modernidade como indissociável a Colonialidade. Sendo assim, o movimento é a reação as promessas de desenvolvimento e progresso a partir da lente latino-americana, uma vez que o continente constituiu o sistema-mundo-capitalista-patriarcal-hetero-branco-colonial através de sua invasão sob a égide de ser denominada por um suposto “centro” que seria o dominador e produtor de ideias, enquanto inferiorizada e atrasada em relação a uma Modernidade/Colonialidade.

2.1 CRÍTICA A MODERNIDADE/COLONIALIDADE NA AMÉRICA LATINA

Com o destaque dos estudos pós-coloniais e decoloniais, os termos Modernidade e Colonialidade tornaram-se cada vez mais abordados nos debates teóricos. Contudo, por vezes tais termos são confundidos ou entendidos como sinônimo de Colonialismo, e que, apesar da relação existente entre eles, não significam a mesma coisa. Por esta razão, ressalta a importância de diferenciação entre tais institutos para avançar na discussão.

Por colonialismo, compreende-se que se trata de um fenômeno do exercício do poder colonial, em que sua estrutura de dominação e exploração é resultado de uma imposição do controle político, dos recursos de produção e trabalho de uma população ensejando em sua dominação sob outra que domina de diferente identidade. A relação de soberania, política e econômica de uma determinada nação está sob o poder de outra nação que se denomina um império, e que, por si só, reproduz a divisão de inferior/superior com a posse de território alheio, não estando, necessariamente, implicado em relações racistas de poder (DELGADO; BLANCO, 2021; QUIJANO, 2009).

Já Colonialidade é um conceito trabalhado e desenvolvido por Aníbal Quijano e é central para o debate do giro decolonial, pois além de ser um dos elementos constitutivos do padrão

mundial de poder capitalista, sua matriz de poder emergiu diretamente da conquista das Américas. É através dela que foi possível a reprodução de diferentes dimensões: a colonialidade do poder (econômico e político) a colonialidade do saber e a colonialidade do ser (do gênero, subjetividade e conhecimento), que permeou pelo controle da economia, da autoridade, da natureza, dos recursos naturais, da subjetividade, do conhecimento, e no controle do gênero e da sexualidade, e dessa forma, a colonialidade não acabou com o fim do colonialismo, pois ainda persiste seus efeitos nas suas estruturas mesmo com a erradicação das administrações coloniais (BALLESTRIN, 2013; CARVALHO, 2021; DELGADO; BLANCO, 2021; QUIJANO, 2009).

Diferenciar esses termos é importante para que se entenda que a Modernidade é cânone da Colonialidade, e a Colonialidade é resultado do Colonialismo. A Modernidade é narrada a partir da lente eurocêntrica, que evidencia um lado visível e progressista da modernidade, utilizando a Europa como única para explicar o desenvolvimento de um sistema moderno e funcional a partir da imposição do capitalismo (CARVALHO, 2021; DELGADO; BLANCO, 2021).

Por outro lado, a Modernidade narrada de forma eurocêntrica desfoca o lado obscuro e oculto: a Colonialidade, em que este termo é desenvolvido pelo pensamento decolonial para explicar que a constituição do sistema-moderno foi realizada através da invasão das Américas a partir da promoção da violência e exploração no continente latino-americano que ordenou e classificou os povos de acordo com sua ordem, com a classificação de hierarquias, raças, gênero, sexualidade, espiritualidade (CARVALHO, 2021).

O que chegou na América não foi só um sistema econômico, mas um europeu/capitalista/militar/cristão/patriarcal/branco/heterossexual/masculino que estabeleceu simultaneamente no espaço e tempo várias hierarquias globais para formação hierárquica racial/étnica global que privilegia os europeus sobre os não-europeus; a hierarquia de gênero global que privilegia homens em detrimento das mulheres bem como o patriarcado europeu em oposição a formação de quaisquer relações de gênero; a hierarquia sexual que privilegia os heterossexuais em detrimentos dos homossexuais; a hierarquia espiritual que privilegia os cristãos ocidentais em detrimento dos não-cristãos; a hierarquia epistêmica que privilegia o conhecimento e cosmologias ocidentais em detrimento de conhecimentos e cosmologias Outras, institucionalizadas como universais; e por fim, a hierarquia linguística e cultural que privilegia a comunicação e a produção de conhecimento/teoria e cultura europeia, enquanto

subalterniza o Outro de suas produções folclóricas, culturais, conhecimento e teorias (GROSFOGUEL, 2007).

O movimento decolonial entende a Modernidade como hegemônica e eurocêntrica, na qual para a sua constituição e, conseqüentemente, do sistema-mundo moderno/colonial e capitalista que é conhecido, foi inaugurado a partir da invasão das Américas, em que, só então, foi realizado a divisão do sistema-mundo como uma ideia da existência de um suposto “centro” – A Europa como lado visível e progressista da Modernidade – e a “periferia do mundo” – Sendo a América Latina e outros continentes pertencentes ao Sul Global como o lado oculto e escuro da Modernidade, na qual é eivado pela Colonialidade e representado como atrasado, bárbaro e primitivo (CARVALHO, 2021):

Apesar da supracitada pluralidade e das divergências, há um diagnóstico comum, sobretudo de Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel e Walter Mignolo, que garante alguma unidade e a partir do qual se nomeia o Grupo, sendo ele: a compreensão de que a modernidade possui uma face oculta e violenta: a colonialidade, sendo a modernidade e a colonialidade, então, partes indissociáveis, os dois lados de uma mesma moeda. Isto é, somente é possível a compreensão adequada da modernidade à luz da colonialidade, pois uma não existe sem a outra. No mesmo sentido, somente foi possível o desenvolvimento da economia capitalista e a construção de uma história mundial, a partir de 1492, com a invasão e com a colonização das Américas, conseqüentemente, com a criação de um sistema-mundo moderno/colonial e capitalista (CARVALHO, 2021, p. 33).

Dentro do Grupo da Modernidade/Colonialidade, extrai-se três conceitos importantes que denotam a crítica à Modernidade/Colonialidade, sendo a conceituação de colonialidade do poder proposto por Aníbal Quijano, transmodernidade proposta por Enrique Dussel e, por fim, o pensamento de fronteira proposto por Walter Mignolo, sendo termos necessários para compreender a relação de dominação existente entre as teorias do norte em relação à América Latina, bem como a opressão vivenciada nos âmbitos da colonialidade do ser e do saber.

2.1.1 A Colonialidade do Poder de Aníbal Quijano

O sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-2018), foi propulsor da crítica decolonial ao discutir uma reflexão sobre a América Latina enquanto relevante não apenas para a região, mas para todo o globo, uma vez que a constituição da América Latina foi um momento de modulação de todo o sistema internacional capitalista. Por sua vez, Quijano procurou entender o poder para

além do conceito simplista das ciências sociais para fazer referência ao Estado (poder político) e Economia (poder econômico). Dessa forma, enunciou que as relações sociais são constituídas pela presença de três elementos definidores do poder: dominação, exploração e conflito (QUIJANO, 2002).

A dominação não é em si um elemento novo ou presente apenas a partir da colonização, isso porque desde a existência da espécie humana, ela é associada ao ser humano como intrínseco, em que toda história, encontra-se a busca incessante pela dominação do outro. Noutro ponto, a dominação é compreendida como o controle que determinados povos exercem sobre o comportamento dos demais, sendo organizado em torno de uma estrutura de autoridade imposta através do regramento da “verdade” e por meio de violências, sendo assim, a dominação se reproduz e se legitima até ser naturalizada. Já a exploração “consiste em obter do trabalho de terceiros, sem remuneração equivalente, ou compartilhar com eles, um lucro próprio” (CARVALHO, 2021, p. 56). E, por fim, o conflito emerge quando os mecanismos de dominação e exploração entram em ação, resultando no descontentamento e insatisfação daqueles sujeitos às circunstâncias impostas sobre eles em razão da dominação e exploração (CARVALHO, 2021).

Portanto, o poder passa a ser analisado através da experiência social, pois em qualquer tempo da história da humanidade, foi e continua sendo caracterizada pela disputa e pelo controle de quatro âmbitos sociais: “o trabalho, seus recursos e produtos”, “o sexo, seus recursos e produtos”, “a subjetividade, seus recursos e produtos”, “a autoridade coletiva” ou “pública” “e seus recursos ou produtos”. Ou seja, em toda a relação social entre sujeitos, o poder está presente, alterando, apenas, o modo que seus elementos de dominação, exploração e conflito estão articulados (QUIJANO, 2007, 2009).

Revela-se que o poder é manifestado de diferentes formas e em distintos espaços-tempos. Quijano apresenta o conceito de “estruturas”, demonstrando que os padrões e comportamentos produzidos nas instituições sociais, através dos processos decorrentes das ações das próprias pessoas no curso de suas disputas e conflitos, logo, determinando um padrão de comportamento e articulando as diversas experiências sociais em uma estrutura conjunta que forma a sociedade (CARVALHO, 2021):

Os “processos” são as ações das próprias pessoas no curso de suas disputas e conflitos. E quando essas ações se reproduzem, tendendo à permanência, elas dão origem a certos padrões ou padrões de comportamento. Esses padrões de comportamento das pessoas levam à formação de instituições que moldam ou controlam as ações dessas pessoas. Esses padrões de comportamento e suas instituições correspondentes são o

que podemos chamar de “estruturas”, isto é, pautas ou modelos ou padrões para a reprodução de certas formas de comportamento das pessoas e de suas instituições correspondentes. Em consequência, os “processos” tornam-se os comportamentos sociais que ocorrem dentro de certos modelos ou padrões e em relação a certas instituições (CARVALHO, 2021, p. 58).

Nessa esteira, a América Latina passa a ser o elemento de análise com base na articulação do poder na criação de um espaço original e de tempo inaugural de um novo padrão de poder com características próprias e historicamente específica, de modo que a dominação, exploração e conflito emergiram de violências e constituíram o traço fundamental da colonialidade. Este poder tornou-se único a partir da invasão das Américas, lugar em que realizou a reprodução do seu próprio modo de entender, de se fazer entender, de explicar, de ver, de distorcer, de ocultar a história para nomear a universalização dos povos, culturas, modo de pensar e ser, a partir do que Quijano chamou de Modernidade (QUIJANO, 2007, 2009).

A Modernidade se revela não só como um poder, mas também uma categoria teórica e social ampla que emerge da ideia de expansão progressista das ciências e do desenvolvimento tecnológico e científico. A dita Modernidade europeia atingiu o nível de desenvolvimento muito maior a partir da Revolução industrial. Contudo, não há como atribuir este status a Europa³⁴, uma vez que, para alcançar tais resultados, precisaram da América Latina para sua constituição (CARVALHO, 2021; QUIJANO, 1988, 2009).

É por esta razão que não é possível desassociar a América Latina da Modernidade, pois ela foi fundamental na sua constituição através da invasão da América e sem a América, todo este desenvolvimento não poderia ser explicado. Somente a este fato é que possibilitou a Europa de se desenvolver tecnologicamente, pois submeteu o continente latino-americano às violências da colonização e exploração do seu território e de seu povo (QUIJANO, 2005a).

E não somente isso, mas foi através da estratégia de dominação e exploração que a Modernidade europeia constituiu, também, um imaginário de uma suposta superioridade, em que colocou a Europa como centro, e, dentro dessa narrativa, de que a humanidade teria se iniciado em um estado de natureza e se desenvolveu até chegar na Europa moderna. É nessa construção da modernidade, pela narrativa da Europa, que ocultou a invasão, violência, exploração e dominação dos territórios do globo, impondo a lógica de racialização, sujeitando os povos às formas de dominação e exploração colonial moderna, e, ao mesmo tempo, impondo

³⁴ “Europa” é aqui o nome de uma metáfora, não de uma área geográfica ou de sua população. Refere-se a tudo o que se estabeleceu como expressão racial/étnica/cultural da Europa, como extensão dela, ou seja, como caráter distintivo de identidade não submetido à colonialidade do poder.

o modelo de modernidade a ser seguido pelo restante do mundo, negando aos “outros” a possibilidade de se ter uma “outra modernidade” (QUIJANO, 1988, 2005a).

A ideia da modernidade em conjunto com a superioridade irrigada pela Europa realizou uma classificação social, e, é dessa classificação que Quijano (2007) chama atenção de que para avançar em uma teoria não eurocêntrica, é necessário compreender a teoria histórica da classificação social, a qual se conceitua como “um processo de longo prazo, em que as pessoas disputam o controle das áreas básicas da existência social, e cujos resultados configuram um padrão de distribuição de poder, centrado em relações de exploração/dominação/conflito” (QUIJANO, 2007, p. 114).

Senão bastasse, desde a invasão da América e a sua inserção no sistema capitalista moderno/colonial, a classificação social começou a ser realizada a partir de três linhas diferentes e articuladas em uma estrutura global: trabalho, gênero e raça. QUIJANO (2007, p. 115) explica que em torno de dois eixos centrais do controle da produção de recursos para sobrevivência social e o controle da reprodução biológica das espécies, sendo que “a primeira implica o controle da força de trabalho, dos recursos e produtos do trabalho, que inclui recursos “naturais”, e é institucionalizada como “propriedade”, e a segunda implica o controle do sexo e de seus produtos (prazer e prole), com base na propriedade, sendo a “raça” incorporada ao capitalismo eurocêntrico em ambos os eixos”. São nesses moldes que o terceiro eixo do controle da autoridade é organizado para garantir as relações de poder sejam configuradas e resultem em “classes sociais” que se articulam de formas heterogêneas, descontínuas e conflituosas (QUIJANO, 2007).

Quijano aponta que o padrão de poder mundial, inaugurado com a invasão da América e a articulação de suas variadas formas de dominação e exploração, tem como um dos eixos principais a classificação social, mas, além disso, a afirmação da desigualdade existente entre seres humanos é em torno do que foi denominado “raça”. Ou seja, o novo sistema mundial foi pautado pela dominação social de forma universal que teve como elemento fundador a ideia de raça (QUIJANO, 2007). Nesta chave Quijano começa a desenhar o conceito de Modernidade/Colonialidade, demonstrando que este poder afetando quatro áreas da existência social – o trabalho, o sexo, a autoridade coletiva ou pública, a subjetividade – e o seu resultado é a disputa do controle sobre elas:

O padrão de poder da modernidade/colonialidade é caracterizado pela articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é a ideia de ‘raça’ como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como

padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular no modelo de produzir conhecimento (QUIJANO, 2002, p. 4).

A compreensão da Colonialidade do Poder é que está se refere ao modo em que a população mundial foi classificada a partir de um conceito de raça, se tornando a forma mais eficaz de dominação social e material (QUIJANO, 2007). A ideia de raça se torna o elemento que organiza e estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo que também organiza a população mundial em uma ordem hierárquica de pessoas inferiores e superiores (DELGADO; BLANCO, 2021).

A ideia de raça é uma invenção e desde os primórdios da modernidade, a raça e a identidade racial foram estabelecidas como dispositivos fundamentais de classificação social da população. A supra ideia de raça origina-se em referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados. Essa classificação racial da sociedade inicia-se o processo de discriminação social, pois são essas diferenças entre os povos que deixam de ser compreendidos como meras distinções e passam a ser compreendidas como hierarquias (QUIJANO; ENNIS, 2000). A construção do conceito de raça é definida a partir da ótica de que os europeus são biologicamente superiores, e como consequência, a criação da dualidade de europeus não-europeus, produziram a racionalidade de que sujeitos não-europeus eram menos civilizados, bárbaros e atrasados mesmo se encontrando no mesmo espaço-tempo do europeu, mas a sua prática os tornava inferiores (QUIJANO, 2007, 2009).

A concepção de raça é moderna e passa a existir a partir da invasão da América, criando identidades antagônicas e sua dualidade como brancos-brancas, negros-negras, mestiços-mestiças, indígenas, assumindo tais identidades o locus de hierarquia, funções e lugares sociais específicos, estabelecida a raça e a identidade racial como instrumento de classificação social básica da população e o desejo pelo embranquecimento (QUIJANO, 2007). O desejo pelo “tornar-se branco” surge com a ideia de “limpeza” e “purificação” aplicada aos mestiços, pois em uma sociedade colonial, “ser branco” possuía significados que estavam relacionados a um prestígio naquele mundo e o prestígio denotava-se sinal de “poder” que assegurava a consolidação prerrogativas negadas ao mestiço, e, assim, o processo de branqueamento representou uma estratégia colonial de poder fundamentada no fator biológico, que como resultado de “ser branco” performava-se uma crença religiosa, tipos de vestimentas, certificados

de nobreza, comportamentos e modos de produção de conhecimento (DELGADO; BLANCO, 2021).

Ainda na chave para compreender o conceito de colonialidade do poder dentro da Modernidade, Quijano (2002) traz a compreensão do capitalismo como um elemento que articula o padrão de poder moderno/colonial, afetando os diferentes âmbitos da vida ligados a exploração do trabalho, relacionado diretamente ao “capital”, com a venda da força de trabalho mediante um salário. Dessa forma, o capitalismo se caracteriza exclusivamente por relações de capital com a articulação de diferentes formas de controle do trabalho em torno do capital:

A categoria de capitalismo está referida ao conjunto da articulação estrutural de todas as formas historicamente conhecidas de controle do trabalho ou exploração, escravidão, servidão, pequena produção mercantil independente, reciprocidade e salário. Tais formas de controle do trabalho se articularam como estrutura conjunta em torno do domínio da forma salarial, chamada capital, para produzir mercadorias para o mercado mundial. O capital é uma forma específica de controle do trabalho que consiste na mercantilização da força de trabalho a ser explorada. Por sua condição dominante em tal conjunto estrutural, outorga a esse seu caráter central – quer dizer, o faz capitalista – mas historicamente não existe, não existiu nunca e não é provável que existe no futuro, separado ou independentemente das outras formas de exploração (QUIJANO, 2002, p. 4–5).

O capital passou a ser eixo central do capitalismo, uma vez que a sua consolidação só foi possível após se tornar predominante a partir da experiência colonial na América, se convertendo para o modo de produção dominante e que constituiu a economia mundial e o mercado capitalista. A partir disso, a modernidade foi organizada em formato deliberado para produzir mercadorias para o mercado mundial, fazendo as diferentes formas de trabalho e o controle do trabalho coexistir num mesmo espaço-tempo em torno do capital, configurando o novo padrão global de controle do trabalho e, então, o elemento fundamental que alicerça o novo padrão de poder (CARVALHO, 2021; QUIJANO, 2005b).

O capitalismo moderno, por si só, dentro de suas estruturas no controle do trabalho, criou identidades a partir da ideia de raça que foram relacionadas a papéis que deveriam ser exercidas por determinadas pessoas. Essa classificação racial e divisão do trabalho logo se expandiu para todo o restante do globo em conjunto com o capitalismo predominante, assim, as diferentes formas de controle do trabalho, que eram exercidas através da dominação/exploração, passaram a ser associadas a uma determinada raça, levando o controle de um determinado grupo social, que raça-trabalho passou a ser compreendida como um único elemento para sua naturalização (CARVALHO, 2021; QUIJANO, 2005b).

Com a invasão da América, o dolorido processo de colonização dos povos latino-americanos, somado a expansão do capitalismo mundial, a Europa se torna o centro capitalista do mundo, e, conseqüentemente, o centro da produção intelectual. A centralidade europeia resulta na constituição de uma racionalidade na qual também se remontou uma forma de produzir o conhecimento ou então, apenas um conhecimento legítimo, o da Europa, além de sobrepor e negar outras formas de saberes anteriores ou simultâneos, o que se denominou de eurocentrismo (QUIJANO, 2002, 2005b; QUIJANO; ENNIS, 2000):

O eurocentrismo é a perspectiva de conhecimento que foi elaborada sistematicamente a partir do século XVII na Europa, como expressão e como parte do processo de eurocentralização do padrão de poder colonial/moderno/capitalista. Em outros termos, como expressão das experiências de colonialismo e de colonialidade do poder, das necessidades e experiências do capitalismo e da eurocentralização de tal padrão de poder. Foi mundialmente imposta e admitida nos séculos seguintes, como a única racionalidade legítima. Em todo caso, como a racionalidade hegemônica, o modo dominante de produção de conhecimento (QUIJANO, 2002, p. 5).

O conhecimento moderno foi fundamentado na separação radical entre sujeito e objeto, contribuindo para um reducionismo e homogeneização na percepção das formas de sociabilidade e existência na sociedade. Esse dualismo, sistematizado por Descartes na modernidade, estabeleceu a dicotomia entre corpo/natureza humana e sujeito/razão humana. A separação, que anteriormente era compreendida como uma co-presença, passa a ser entendida como uma divisão fundamental e assim, nessa divisão, algumas raças foram teorizadas como inferiores, consideradas menos racionais e mais próximas da natureza (QUIJANO, 2002, 2014b).

Esse paradigma não afetou somente as relações de dominação baseadas na ideia de raça, mas também nas relações de dominação de gênero, conforme ressalta Lugones (2020), reforçando estereótipos que associam as mulheres, especialmente as pertencentes às raças consideradas inferiores, à natureza. Essa teorização buscou desempenhar um papel central na busca por legitimar a dominação e a exploração, sustentando o discurso de superioridade dos povos colonizadores. Assim, a distinção entre corpo e razão emerge como uma ferramenta que catalisa a classificação racial da sociedade, perpetuando hierarquias entre os sujeitos (QUIJANO, 2002, 2014b).

Compreender a sociedade como um todo homogêneo e universal é uma chave necessária para que seja determinado como ocorrerá o funcionamento de toda uma totalidade. Assim, a Europa é narrada como uma entidade que existe anteriormente ao padrão de poder moderno/colonial, sendo apresentados os europeus como o nível mais avançado no caminho

linear, unidirecional e contínuo da espécie. Já dos povos latino-americanos, foi retirado a sua singularidade e subjetividade, não sendo legitimados a criar a sua própria história, sob o prisma de estarem condicionados e classificados a uma raça e formas de trabalhos específicas a sua raça, na qual era direcionada a uma estrutura de hierarquias pelas quais denominava o europeu como o branco, hierárquico e superior aos demais (CARVALHO, 2021; QUIJANO, 2005a, 2009; QUIJANO; ENNIS, 2000).

Quijano (2014a) aponta a existência de uma confusão entre totalidade e homogeneidade característico do eurocentrismo. Isto é, fora do Ocidente não se nega a heterogeneidade do Outro, na verdade, a ideia de totalidade se ancora na diversidade histórica da sociedade e na existência de um Outro diferente, não sendo essa diferença compreendida como desigual ou inferior, pois dela não se utiliza como critério de hierarquia ou fundamento de dominação e exploração do Outro (QUIJANO, 2014c, 2014a).

Portanto, Quijano aponta que a crítica à racionalidade moderna/colonial e capitalista ao eurocentrismo é urgente, mas o caminho não consiste na negação simples de todas as suas categorias. Destaca-se a necessidade de desvincular a racionalidade moderna da colonialidade, que instrumentalizou a razão em prol do poder colonial, distorcendo paradigmas de conhecimento e frustrando as promessas emancipatórias da modernidade. A alternativa proposta pelo pensamento decolonial é a destruição da colonialidade do poder mundial, possibilitando a descolonização epistemológica e o estabelecimento de uma nova comunicação intercultural, emergindo de uma nova racionalidade que possibilita a diversidade de orientações culturais e a liberdade individual e coletiva de produzir, criticar e transformar cultura e sociedade, como parte do processo de libertação social do poder discriminatório, explorador e dominador (QUIJANO, 2014a).

Em suma, a Colonialidade do Poder está diretamente ligada ao modo como o poder é estruturado globalmente a partir da ideia de raça, sendo um dos eixos fundamentais para a classificação social. A raça, nesse contexto, torna-se um elemento central na estruturação do poder, sendo utilizada para organizar a população mundial em uma ordem hierarquia de pessoas superiores e inferiores, a partir dos eixos do capitalismo que afeta os diferentes âmbitos da vida ligados à exploração do trabalho, que ganhou forte impacto de produção dominante a partir da experiência colonial na América, e do eixo eurocêntrico que, por sua vez, refere-se à perspectiva de conhecimento elaborada sistematicamente na Europa e imposta como a única racionalidade legítima, naturalizando as hierarquias raciais e impondo narrativas de superioridade europeia,

ocultando as violências da colonização e marginalizando outras formas de conhecimento e saberes (CARVALHO, 2021; DELGADO; BLANCO, 2021; QUIJANO, 2002, 2005b, 2007, 2009; QUIJANO; ENNIS, 2000).

Entender o progresso e o desenvolvimento europeu como um espelho é problemático e urge de uma crítica pelo povo latino-americano, uma vez que se enxerga como atrasado, compreendendo a Europa como um modelo para chegar à modernidade, não levando a sua história e realidade de modo que não possibilita a confrontação dos problemas advindos da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005a). A América Latina, ao não se conhecer e nem reconhecer, torna-se um palco de desencontros entre as próprias experiências, saberes, formas de produção de conhecimento e das memórias (CARVALHO, 2021; QUIJANO, 2005a).

Assim, Quijano abre a possibilidade, através do pensamento decolonial, para construção de uma identidade latino-americana, não havendo espaço para uma limitação da compreensão inventada pela e na modernidade/colonialidade, nem servindo como parâmetro o mito da Europa moderna para percorrer o caminho do encontro dessa identidade (CARVALHO, 2021). A identidade é “uma complexa história de produção de novos sentidos históricos, que partem de legítimas e múltiplas heranças de racionalidade. É, pois, uma utopia de uma nova associação entre razão e libertação” (QUIJANO, 1988, p. 69), em oposição a modernidade/colonialidade.

2.1.2 A Transmodernidade de Enrique Dussel

Enrique Dussel (1934-2023) foi um filósofo argentino propulsor da filosofia da libertação do pensamento decolonial. Componente do Grupo M/C, enriqueceu o pensamento decolonial desvelando os mitos modernos, protagonizando a filosofia do Sul e propondo a transmodernidade. Dussel compreende que a corrente decolonial exige que as perguntas e respostas sejam apresentadas a partir do giro decolonizador localizado na periferia mundial, exigindo-se uma nova forma de pensar que não fique limitado ao eurocentrismo (DUSSEL, 2009).

Dussel revela que a narrativa europeia produziu um efeito triplo, “em primeiro lugar, a Europa foi construída ideologicamente como o fim e o centro da história universal. Segundo, há a desvalorização de todos os povos que se encontram a leste da Europa. Por fim, em terceiro

lugar, levou a um colonialismo epistemológico, militar, político e econômico, que afeta e inferioriza a parte Sul da Europa, bem como o Sul do mundo” (CARVALHO, 2021, p. 110).

Esse efeito triplo não ficou restrito apenas às ciências sociais produzidas no Norte, mas também estão presentes, efeito da colonialidade do poder, nas academias latino-americanas, africanas e asiáticas, e por essa razão se questiona a necessidade de um novo pensamento, a partir da lente do subalterno/colonizado. É a partir do giro decolonial que possibilita novas perguntas e respostas centradas na produção de uma ciência social que não esteja limitada à modernidade eurocêntrica, capaz de articular a realidade do Sul, que torna possível a valorização e protagonismo de novos conhecimentos que estavam ocultos no debate teórico-acadêmico das pesquisas do norte, sendo, a partir desse “pensamento filosófico”, o encontro do locus epistemológico de enunciação e produção de conhecimento latino-americano (DUSSEL, 2012).

Para o desenvolvimento dessa pesquisa, três contribuições parecem centrais que advém de Enrique Dussel para a constituição do pensamento decolonial: 1) a oposição à compreensão hegemônica da constituição da modernidade, que ignora e invisibiliza uma série de formas de vida, de culturas, de memórias e de conhecimentos que coexistem com as europeias, propondo a reconstrução crítica da Modernidade desde a sua origem em 1492, com a invasão da América; 2) a denúncia do papel que as teorias e a produção de conhecimento europeus tiveram para fundamentar e legitimar a referida conquista colonial; 3) por fim, enquanto uma construção se expande pelo globo realizando o processo de modernização, há a proposta de construção de um caminho outro, um projeto de transmodernidade que recusa a suposta superioridade da Europa e assume as distinções entre as sociedades e culturas como diferenças e não como hierarquias (CARVALHO, 2021, p. 111–112).

O “descobrimento” da América foi fator constitutivo do “Mito da Modernidade” para influência e exercício do poder mundial. Dussel (1993) aduz que a Modernidade foi constituída por meio de três figuras: o descobrimento, a conquista dos territórios e a colonização dos povos. A partir disso, a Modernidade eurocêntrica foi instaurada e promovida como dominantes e civilizadora, resultando no encobrimento do Outro a partir de genocídios, violências culturais e epistêmicas a partir de uma falácia da emancipação do Outro.

O Descobrimento foi elaborado a partir de uma Europa exploradora do “novo mundo”, em que ao descobri-lo tornou a cultura do outro periferia da sua, instaurando o processo de modernização. Ao chegar nas Américas e observar um novo povo, os inscreveu a partir de seres

primitivos e nus. Desta senda, o descobrimento passou a ser uma invenção da sua própria imagem e semelhança, em que o aparecimento do Outro deveria ser a projeção de si mesmo, resultando no encobrimento e universalização da modernidade:

A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em objetos lançado diante de seus olhos. O “coberto” foi “descoberto”: o ego *cogito cogitatum*, europeizado, mas imediatamente “encoberto” como Outro. O outro constituído como o Si mesmo. O ego moderno “nasce” nesta autoconstituição perante as outras regiões dominadas. Esse “Outro” que é o “Si mesmo” (DUSSEL, 1993, p. 36).

A figura da Conquista é a relação prática, política e militar da violência de dominação dos povos, dos indígenas e dos territórios. O Outro é negado como sujeito, submetido a um objeto de dominação ao qual será oprimido e remodelado a partir do conquistador, sob a falácia da civilização. Sob esse aspecto, o Eu-europeu é tido como divino, logo, superior perante o “primitivo”, ao qual a exploração do descoberto através da conquista lhe traz riqueza, poder, glória e revela um “Eu” europeu violento militar (DUSSEL, 1993).

A figura da conquista revela o ego europeu, em que este ego pode ser definido como o “salvador dos novos povos”, e que a sua divindade e superioridade libertará tais sujeitos “primitivos” de uma barbárie ao encontro da civilidade. É na figura da Colonização que Dussel (1993) escancara a estruturação violenta do eurocentrismo diante da América Latina. A colonização do modo de vida do indígena e do escravo africano foi o primeiro passo do processo europeu para a “modernização” do Outro. Essa prática ocorrida através da prática erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, pelo domínio dos corpos do machismo sexual, da cultura e de tipos de trabalho e suas explorações criadas através de instituições políticas para o fim de dominar o Outro.

O processo da figura de colonização não se limitou a somente a violência contra os corpos dos Outros, mas também se fundamentou na conquista espiritual dos povos. O ego dividido da Europa fundamentou a práxis conquistadora, onde Deus torna-se peça da modernidade. Após conquistar os territórios e os corpos, era necessário a incorporação do indígena no novo sistema e para isso a necessidade de controlar o imaginário através de uma nova compreensão religiosa de ver o mundo: a Conquista Espiritual foi cânone da exploração, dominação e encobrimento do Outro no sistema Moderno (DUSSEL, 1993).

Ressalta o quanto o “mundo” do indígena era “demoníaco” para o conquistador e este mundo deveria ser destruído, uma vez que todo o seu mundo é visto como negativo, pagão, satânico e perverso. Essa destruição se daria através da prática de “reiniciar a história” dos

povos indígenas radicalmente a partir do ensino religioso. A ideia dessa conquista seria de que o temor pelo divino daria ao europeu o poder e controle sobre os discursos que dali nasceriam a política de exploração e colonização (DUSSEL, 1993).

A partir do momento que os Outros se vissem como primitivos, deveriam procurar pela modernização e seu objetivo seria se tornar o Moderno, e para isso, a incorporação ao sistema capitalista-cristão era necessário, sob o domínio de uma colonização do imaginário. É nessa estrutura que nasce o Mito da Modernidade, tratado por Dussel (1993) como eufemismo do “encontro” de dois mundos. O discurso harmonioso do “encontro de duas unidades de mundos e culturas: o europeu e o indígena” fora elaborado para ocultar as violências da colonização e a destruição do mundo do Outro, onde o Eu-europeu se desenhava como o herói que salvou um povo da barbárie.

A figura do “encontro”, na verdade, foi uma estratégia colonial para encobrir o Outro, por isso o “mito” – algo que não existe – se desenvolveu como a cultura superior a partir da conquista violenta dos corpos, territórios e do imaginário, em que se justificavam no discurso de emancipação do indígena bárbaro e primitivo. Esse conceito de emancipação vem de uma razão moderna do “tornar-se civilizado” diante do “encontro” das culturas, em que uma era superior, logo, a inferior, a cultura indígena, deveria utilizar dos instrumentos e das práticas políticas e econômicas do desenvolvido, o europeu, para se emancipar e sair de sua “barbárie” (DUSSEL, 1993).

A modernidade então, desvelada pelo Mito europeu, carrega consigo um processo de opressão, de expropriação, de pilhagem, de exploração e de homicídios, que condicionou a América Latina a se tornar um Estado colonial, uma economia capitalista dependente e periférica para que a Europa se tornasse político-economicamente desenvolvida (DUSSEL, 1993). Esses processos violentos da modernidade foram justificados com a criação de uma filosofia moderna de uma suposta racionalidade ligada a uma roupagem que teve a:

Antropologia (o ser humano europeu era superior ao do Sul, como na interpretação de Ginés de Sepúlveda, em sua releitura de Aristóteles, no século XVI, ou de I. Kant, no século XVIII, como fundamentação nos climas da Terra), história (a Europa era “o centro e o fim da história universal”, por exemplo, em Hegel), ética (inclusão dos povos americanos, africanos e asiáticos na cultura europeia pela imposição de uma visão de ética não convencional, individualista, racionalmente argumentada, universal e não meramente particular como nas culturas do Sul), que comprovava a legitimidade do colonialismo (DUSSEL, 2012, p. 19).

A filosofia moderna se ancorou no mito europeu de que são mais próximos da razão e, portanto, mais humanos. É nessa mesma esteira que a Revolução Francesa levou a promulgação

dos “direitos humanos universais”, mas direitos humanos estes que validavam apenas uma região específica, enquanto a outra parcela da sociedade continuava a ser escravizada e continuavam a ser considerados não-humanos. A universalidade dos direitos humanos passa a ser questionamento do pensamento decolonial, na medida em que eles excluem e desconsideram os povos colonizados de seus debates e os incluindo numa caixa universal sem suas particularidades e individualidade (DUSSEL, 2012).

A dominação colonial, através da filosofia moderna e a justificação de seus atos de caráter antropológico, histórico e ético, criou uma epistemologia majoritária e hegemônica na produção de conhecimento nas regiões periféricas. Isto é, essa dominação assume o formato de colonialismo cultural na periferia, pois não se conhece o pensamento teórico e filosófico produzidos na região anteriores e ao longo da modernidade, passando a ser reprodutor automático das teorias, filosofias, planos de ensinos e agendas de pesquisas produtos no Norte e voltadas a refletir sobre os problemas de sua região (DUSSEL, 2012).

A colonialidade filosófica se manifesta de maneira dúplice: no Norte, uma pretensão de universalidade, assentada nas experiências europeias e expandida para o restante do mundo, considerando a filosofia e o conhecimento produzidos em outras localidades como um pensamento atrasado, folclórico e místico. No Sul, por sua vez, devido à aceitação dessa suposta universalidade, a colonialidade filosófica se manifesta na ignorância em relação à própria filosofia regional da periferia. No limite, a filosofia moderna, ao não reconhecer a sua não-universalidade e, ao mesmo tempo, ao desconsiderar tudo o que difere dela, é a negação de toda e qualquer filosofia local (CARVALHO, 2021, p. 132–133).

A ausência do reconhecimento é uma expressão da colonização filosófica e consequência da colonialidade do saber. O problema é a imposição global de uma filosofia que se propõe ser universal e produzida a partir do lócus de colonização, a Europa. Dussel (2012) enuncia que é necessário reconhecer que não há produção de conhecimento que não esteja temporalmente e espacialmente determinada, pois ela sempre está situada e, portanto, não há filosofia neutra, estando sempre comprometida. Os esforços da universalização é sempre estar comprometida por um olhar colonizador e de superioridade eurocêntrica.

Isto posto, localizar a produção de conhecimento não é, por si só, uma questão meramente geográfica, mas resulta em assumir toda e qualquer forma de saberes são influenciados pelos sujeitos que as produzem, pelos problemas enfrentados em uma determinada época e em uma dada região, ou seja, a dita filosofia moderna que se apresenta como mundial também é uma filosofia local:

“Localização” indica a ação hermenêutica pela qual o observador “situa” (comprometida) em algum “lugar” sócio-histórico, como sujeito de enunciação de um discurso e, portanto, é o lugar “de onde” são feitas as questões problemáticas (das quais se tem autoconsciência crítica ou não) que constituem os pressupostos de uma episteme, que desenvolve nesta filosofia política crítica e inevitavelmente pronunciamos o discurso “de algum lugar” (DUSSEL, 2007, p. 15).

Assim, para a filosofia de libertação proposto por Enrique Dussel entende-se que é quando o pensamento decolonial assume que a sua produção de conhecimento é localizada, o objetivo não é limitar o debate pelos critérios ontológicos ou de condições geográficas, mas posicionar a epistemologia do Sul consistente num efeito duplo: primeiro, afasta a falsa narrativa de um conhecimento desinteressado da falsa narrativa de um conhecimento desinteressado e descomprometido, contribuindo para o desvelamento da pretensão neutra das ciências sociais. Em segundo, localizar o conhecimento, trata-se de uma postura ético-política, situando na periferia do sistema-mundo, desde as raças dominadas, desde a mulher na ordem machista, desde a criança no sistema de educação, desde a miséria, desde as vítimas da modernidade, da colonização e do capitalismo transnacional e tardio (CARVALHO, 2021; DUSSEL, 2012, 2017).

Portanto, a teoria deve ser localizada, não para que apenas sujeitos nascidos nessas localidades possam produzi-la, não se tratando de questões territoriais, mas é compreender o posicionamento do mundo, frente ao lado dos oprimidos, dominados e explorados. O teórico crítico, a teoria crítica ou a filosofia latino-americana assumem o compromisso de lutar pelo Outro e capazes de sensibilizar e se indignar frente à injustiça que sobre algum Outro. Destarte, o papel da teoria não é de ditar o funcionamento de como as coisas devem ser, pois este é o papel da práxis, mas trazer a reflexão de desenvolver as ações dos atores latino-americanos frente a sua produção de conhecimento (DUSSEL, 2012, 2017):

Pensar a realidade ética, política, antropológica, ontológica, epistemológica filosoficamente, na China (com sua hiper-revolução industrial), na Índia (com o desenvolvimento do mundo eletrônico), na América Latina (com as experiências políticas da Bolívia, Venezuela e Brasil), do mundo islâmico (com sua “revolução do jasmim”), são temas pertinentes que logo os filósofos do Sul deveriam esclarecer de maneira privilegiada por serem os atores desses processos (CARVALHO, 2021, p. 137–138).

Outra crítica formulada para o Enrique Dussel é de que não é necessário negar conhecimentos eurocêntricos, mas não pode conhecimentos produzidos na América Latina se ancorarem e se submeter a um conhecimento a partir do Norte sem o questionar, em primeiro lugar. Essa crítica é baseada principalmente na corrente pós-moderna que utiliza conceitos como diferença, multiplicidade, pluralidade, desconstrução de todo um macro relato. O pós-

modernismo também é classificado como uma filosofia moderna eurocêntrica, que apesar de pretensamente crítica a ela, não se desvincula, automaticamente, de uma crítica à colonialidade que ela pode produzir. Assim, mesmo autores latino-americanos críticos à modernidade, ao tratarem de sujeitos, de história, a dominação, as categorias de totalidade, libertação, esperança, podem ter caído ou permanecido na modernidade (DUSSEL, 2017).

Para uma filosofia de libertação, o dualismo moderno (centro-periferia, desenvolvido-subdesenvolvido, todos os níveis de gênero, cultura, raça, civilização-barbárie) deve ser superado de modo que não implique a sua negação absoluta, mas entender que não há um sujeito metafísico da história e sua luta como protagonista da outra. É nesse sentido que não se trata de negar a existência da luta de classes, mas de reconhecer que ela não é a única luta sendo travada, estando ao seu lado, a luta das mulheres, dos negros, dos indígenas, do movimento LGBTQ+, movimentos ambientais e assim por diante, sendo que em determinados momentos históricos e de localidades uma forma ganha maior centralidade sobre a outra, mas jamais esquecer de sua existência (DUSSEL, 2017).

O “pós” da Pós-modernidade não lhe tira seu eurocentrismo; pressupõe-se como óbvio que a humanidade futura alcançara as mesmas características de “situação cultural” que a Europa ou os Estados Unidos pós-modernos, à medida que se “modernizem” pelo processo de “globalização” já iniciado, irreversível e inevitável. Sob o signo dessa “inevitabilidade” modernizadora, a Pós-modernidade é profundamente eurocêntrica, visto que não pode nem imaginar que as culturas excluídas em sua positividade pelo processo moderno colonial (desde 1492) e ilustrado [...] possam contribuir “positivamente” na construção de uma sociedade e culturas futuras, posteriores à cultura Moderna europeia e norte-americana, mais além do seu “último momento”, de sua crise atual, de seu limite. É necessário pensar a questão mais radicalmente (DUSSEL, 2016, p. 166).

Portanto, Enrique Dussel enriquece o debate decolonial com a apresentação do seu projeto de Transmodernidade. Parte do pressuposto de que é necessário realizar a crítica à concepção e às narrativas da modernidade, ou seja, superar a modernidade a partir do questionamento da visão hegemônica sobre as culturas em geral e, mais especificamente, sobre o modo com que a cultura europeia é narrada como a única realmente moderna, superior, que se expande por todo o planeta, devendo abandonar as lentes eurocêntricas e hegemônicas, percebendo os Outros que foram negados e retratados pelos europeus como bárbaros, não culturas, inferiores e sem história, reconhecendo a diversidade de culturas no mundo que possibilita a crítica à modernidade (CARVALHO, 2021; DUSSEL, 2012).

Essas culturas coexistem com a cultura moderna europeia, e sempre existiram. Elas são “pré-modernas”, mas não inferiores, pois são anteriores à constituição da modernidade, do

desenvolvimento do capitalismo e sistema-mundo. Contudo, foram encobertas, e a sua resistência e sobrevivência dessas identidades são seu legado para a formação de uma filosofia de libertação, superação da modernidade e produção de uma transmodernidade.

Dussel (2014) aduz que as premissas da modernidade estão se esgotando, logo a transmodernidade é o horizonte que se abre não para uma nova etapa da modernidade, mas uma nova era do mundo, para além dos pressupostos da modernidade, do capitalismo, do eurocentrismo e do colonialismo. Essa nova era exige que haja uma relação de existência da vida na Terra com relação à existência da natureza, do trabalho, da propriedade e, principalmente, da existência de Outras culturas.

No projeto de transmodernidade, a humanidade não irá se deparar com uma universalidade unívoca de uma só cultura que se imporá sobre os Outros mundos, resultantes de um processo identitário e exclusivos. A proposta é apresentar um pluriverso onde cada cultura dialogará com as outras a partir da “semelhança” comum, recriando continuamente a sua própria “distinção” analógica na criação de um espaço dialógico e criativo. Como consequência, as relações econômicas capitalistas serão superadas devido às exigências naturais de uma vida da maioria da população da Terra, ao mesmo tempo, em que o modelo de democracia será participativo, impedindo a exploração e subalternização dos mais vulneráveis (DUSSEL, 2014, p. 219–220).

Finaliza-se a seção ressaltando que a transmodernidade pode ser vista ou não como utópica. Nas palavras de Dussel, trata-se de “um prognóstico razoável, empiricamente argumentável, que traça um horizonte que ao menos pretenderá a superação das dominações substâncias detectadas no presente, tratando-se de um caminho de uma utopia *transmoderna*” (DUSSEL, 2014, p. 220).

2.1.3 O Pensamento de Fronteira de Walter Mignolo

Walter Mignolo (1941), teórico argentino, conhecido como uma das figuras centrais da formação do pensamento decolonial, propôs, alinhado as ideias de Aníbal Quijano e Enrique Dussel, compreender a modernidade para realização de uma alternativa contra as narrativas

hegemônicas modernas, situando o lugar da Europa e da América Latina no transcurso da modernidade.

Mignolo concebe o pensamento descolonial como autônomo e diferente dos estudos pós-coloniais, pois, dentro de suas matrizes teóricas, os estudos pós-coloniais permanecem ligados à academia europeia e estadunidense, baseadas no pós-estruturalismo, enquanto os estudos descoloniais promovem a construção de um projeto de desprendimento epistêmico a partir da descolonização do conhecimento ligado ao encobrimento e à invisibilidade da violência moderna/colonial que buscam reflexões próprias e conceitos teóricos-sociais basilares como a colonialidade e transmodernidade (MIGNOLO, 2003, 2010):

O aspecto “oculto” do sistema mundial “moderno” foi recentemente trazido à luz pelo sociólogo peruano Anibal Quijano e por Enrique Dussel, filósofo argentino da libertação. Quijano introduziu o conceito de colonialidade, enquanto Dussel concebeu a ideia diferente, mas complementar de transmodernidade. O que esses dois conceitos têm em comum, no entanto, é o sentimento de que o sistema mundial moderno, ou modernidade está sendo pensado do “outro extremo”, ou seja, a partir da ideia de “modernidades coloniais”. Quijano insiste no fato de que, na América Latina, o “período colonial” não deveria ser confundido com “colonialidade”, e de que a construção das nações que seguiu no decorrer do século 19 na maioria dos países latino-americanos (com as exceções de Cuba e Porto Rico) não pode ser compreendida sem se pensar na colonialidade do poder. E assim é, precisamente, porque a modernidade e colonialidade são os dois lados do sistema mundial moderno (MIGNOLO, 2003, p. 83–84).

Portanto, a modernidade para Mignolo é uma narrativa, uma invenção (MIGNOLO, 2017a), pois ela não é apenas o período histórico narrado pela Europa como início da civilização moderna associado ao Renascimento e ao Iluminismo, mas é uma construção de um imaginário ocidental geopolítico dominante do sistema mundial colonial/moderno, que foi responsável por subalternizar conhecimentos e construir um padrão epistemológico universal e mundial (MIGNOLO, 2003, 2007).

Apresentar alternativa outra ou mesmo situar a América Latina é informar que ela não precisa ser modernizada, pois ela é inseparável da ideia de modernidade, sendo a sua constituição a diferença colonial, a sua invasão, narrada pela Europa como descobrimento, possibilitou a construção do mundo moderno/colonial, ao passo que a Europa não é moderna por ser legítima herdeira da história da humanidade, mas a sua modernidade é assumida através do processo de invasão, colonização, dominação e exploração das Américas e de seus povos (CARVALHO, 2021; MIGNOLO, 2003, 2007).

Isto posto, a modernidade passa a ser compreendida como uma forma complexa associada à colonialidade do poder, sendo conceitos intrincados entre si, com dois lados de uma

única realidade, pois a compreensão do modo com que a economia e o imaginário mundial estão articulados é através da dependência histórico-estrutural e colonialidade do poder, interrelacionadas que percorrem e percorreram pela América Latina, capazes de organizar a geoeconomia do mundo, articulando ao poder mundial colonial/moderno que gerencia essa diferença colonial, a qual Quijano permitiu ligar ao capitalismo, através da colonialidade, ao trabalho e à raça, bem como ao conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 85).

A América Latina não foi inventada pelas pessoas que a habitam, mas por homens e instituições, línguas e categorias de pensamento eurocêntrico (MIGNOLO, 2017a). Assumir a relevância da modernidade/colonialidade como matriz de poder, evidencia também que além da colonialidade do saber e do ser, o Grupo da Modernidade/Colonialidade abarca na matriz de poder: o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento (MIGNOLO, 2010). Portanto, a colonialidade é a lógica de racialização que levou a classificação da sociedade, dividindo os sujeitos na ordem binária de superiores/inferiores, possibilitando a dominação de grande parte da sociedade, em específico, os diferentes povos da América Latina, da África e da Ásia, apresentados como naturalmente inferiores perante a Europa (MIGNOLO, 2017a).

O racismo moderno foi fator essencial para a criação discursiva da modernidade, pois os sujeitos inferiores, narrados como sendo o Outro, tem sua alteridade negada. O europeu, ao enunciar o Outro, não está nomeando uma entidade existente, mas sim a criando através da sua posição de poder que permite manusear e manipular o discurso para fazer com que os próprios sujeitos inferiorizados acreditem, se enxerguem e se percebam a partir da narrativa inventada (MIGNOLO, 2017a).

A declaração universal dos direitos do homem e do cidadão, ou mais comumente conhecida pelos “direitos humano”, foi essencial para a universalização de temas que ocultaram a “questão colonial”, e não só isso, mas contribuíram para a expansão do capitalismo e a imposição de uma democracia moderna em nome da civilização e de um suposto controle da barbárie. Ocorre que estes direitos do homem e do cidadão, são apresentados como direitos humanos universais que são, também, atribuídos a certas pessoas. Ou seja, os direitos humanos pensado pela matriz invisível branca e composta por cidadãos brancos, seria válido somente para uma parcela da sociedade e não para os indígenas e negros, pois a humanidade é representada pelos europeus (MIGNOLO, 2003, 2015a, 2015b, 2017a).

São esses direitos humanos que ocultam o racismo moderno/colonial e também o reforçam na medida que o racismo é estruturado na modernidade e afeta grupos sociais nas suas formas de conhecimento e línguas, hierarquizando-as, dando status de humanos ou bárbaros, se são seres humanos ou seres da natureza. É neste liame que o Outro, constituído a partir da hierarquização dos sujeitos na modernidade, assumiu e assume diferentes roupagens, sendo: as mulheres, os negros, os indígenas e os LGBT+ (MIGNOLO, 2017a).

Nesse imaginário criado, o Outro toma a consciência de ser o Outro, não por sua cor de pele, gênero, sexualidade ou etnia, mas por conta do imaginário racial do mundo colonial/moderno em que o sujeito se tornou “negro” ou “mulher” ou “LGBT+” ou “indígena” por um discurso que é controlado e ditado pela modernidade/colonialidade (CARVALHO, 2021; MIGNOLO, 2017a).

Mignolo apresenta então que o sujeito Outro tem três alternativas possíveis: 1) eles podem aceitar a referida inferioridade como sendo verdadeira; 2) eles podem se resignar, aceitando a sua condição e se adequando ao modelo vigente; 3) ou então eles podem se desprender da norma, não aceitar a hierarquização moderna/colonial, mesmo não conseguindo evitá-las completamente, mas as recusando. É nesta terceira alternativa que se abre possibilidade para realização de uma crítica radical à violência da modernidade/colonialidade e então apresentar o que chamou de “pensar a partir das fronteiras” (MIGNOLO, 2017a).

Conseqüentemente, a descolonialidade é uma reação a esta falsa promessa de progresso e civilidade da modernidade, sendo a energia que não se deixa manipular pela lógica da colonialidade, sendo o pensamento decolonial a manifestação que surge e abre o oculto pela racionalidade moderna, objetivando legitimar que os conhecimentos Outros e sujeitos Outros, sejam pensados e construídos para além da lógica colonial, para além dos únicos modelos e caminhos originados da Europa, a exemplo, a ideia de democracia e de socialismo, e assim possam orientar o pensamento decolonial (MIGNOLO, 2017a).

Então, o pensamento decolonial busca não apenas pelo reconhecimento dos oprimidos, mas a libertação social e epistêmica, não se limitando ao subalternizado. A questão central não é inverter a ordem, mas pôr fim ao processo de dominação e exploração moderna/colonial que mantém a subalternidade, sendo necessária a libertação não só dos oprimidos, mas de toda a sociedade, inclusive aquela que se beneficia e realiza a dominação e exploração, pois, assim dito por Frantz Fanon, a libertação, para ser verdadeira, precisa também libertar o colonizador (MIGNOLO, 2003).

Como visto, a colonialidade do saber é um dos seguimentos da matriz colonial que estruturou a modernidade (MIGNOLO, 2010). O silenciamento, a invisibilização, a violência contra as teorias e saberes locais elaborados pela América Latina, promovidos pela modernidade/colonialidade, afetaram e afetam o conhecimento cristalizando a compreensão hegemônica de que não é possível produzir ciência no “Terceiro Mundo³⁵” (MIGNOLO, 2003). É diante desse paradigma que se estabelece a necessidade de uma postura de desobediência epistêmica, pois, é preciso ir além do que é narrado pela modernidade (MIGNOLO, 2017a).

Para abrir o caminho da desobediência epistêmica, primeiro deve haver a consciência de que a Europa se tornou centro da modernidade, bem como a produção de conhecimento se tornou moderno, através da dominação, exploração e a expropriação colonial que ocorreu com a invasão da América Latina. Segundo, é pensar que existe a exterioridade negada pela modernidade eurocêntrica, nas experiências sociais e nos saberes que constituem os espaços e tempos da própria narrativa da América Latina, ocultada pela modernidade (MIGNOLO, 2017a).

Esse processo de desencobrimento do conhecimento possibilita trazer os diferentes saberes encobertos pela modernidade/colonialidade. Mas para isso, Mignolo traz que é necessário reconhecer que há no mundo uma “diferença colonial”:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (MIGNOLO, 2003, p. 10).

Partindo do pressuposto da diferença colonial, Mignolo concebe um importante conceito para o pensamento decolonial, o pensamento liminar ou fronteiro parte da compreensão de que há a existência da referida diferença colonial, a manifestação decolonial resgata as histórias, línguas, culturas, experiências e saberes de todos aqueles que sofreram e sofrem com a violência oculta da modernidade. Sendo assim, o pensamento de fronteira nasce no local em que os sujeitos foram subalternizados, requerendo, portanto, “pensar a sua exterioridade, nos espaços

³⁵ A expressão “Terceiro Mundo”, por muito tempo, foi utilizada para referir a nações distintas que tinham entre si o status de países subdesenvolvidos e que eram constituídos na periferia colonial ou semicolonial. A expressão foi substituída por “Sul Global”, representando uma estratégia de despolitizar o significado do terceiro-mundismo (VISENTINI, 2015). Na presente dissertação, o termo será utilizado para compreender a crítica realizada pelos teóricos decoloniais.

e tempos que a autonarrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade” (MIGNOLO, 2017a, p. 30).

A desobediência epistêmica somada ao pensamento de fronteira possibilita que teóricos de fronteira consigam ter contato com o que há de mais bem produzido na modernidade, ao mesmo tempo que conhecem as falsas narrativas e os mitos naturalizados pela modernidade, possibilitando a recuperação daquilo que foi encoberto com o conhecimento local. A exemplo, os intelectuais ameríndios na América Latina estão numa posição de fronteira, não por terem se deslocado, mas porque o mundo se moveu a sua direção (MIGNOLO, 2003).

É nessa chave do pensamento liminar ou fronteiro que faz pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias (MIGNOLO, 2003, p. 126), não limitando seu conhecimento, como o conhecimento moderno. O problema é o modo como a ciência moderna foi apresentada e constituída através da colonialidade, sendo a única forma de conhecimento existente, legítimo e válido, construído exclusivamente pela Europa, não com o objetivo de negar a ciência e os saberes modernos, todavia, ir para além deles com a determinação de alargar a compreensão sobre o que é o conhecimento moderno (MIGNOLO, 2003).

Mignolo então se pergunta: por que algumas teorias criadas para explicar um determinado momento histórico e uma determinada região são levadas para uma outra localidade e são exportadas para outras regiões e outras não? Como uma teoria local se torna um projeto global? (MIGNOLO, 2003, p. 252).

Para responder essas perguntas, Mignolo ressalta que a colonialidade do saber e o conhecimento moderno criou uma premissa comum de que sujeitos pertencentes a hegemonia central, possuem “competência” para teorizar sobre qualquer assunto, independente de qual seja e de que lugar seja, pois, no imaginário moderno, os sujeitos modernos são dotados de razão e a sua teorização é prática universal da razão moderna. De outro lado, esses mesmos sujeitos criaram o imaginário de que sujeitos que habitam as fronteiras da modernidade não são capazes de fazer teoria (CARVALHO, 2021; MIGNOLO, 2003).

O pensamento decolonial então se propõe a reescrever na história da humanidade aquilo que foi reprimido pela razão moderna, e, para isso, pensar a partir das fronteiras sob a perspectiva da subalternidade, tornando uma teoria adequada que abarca os saberes silenciados e invisibilizados pela razão moderna. O pensamento decolonial não está preocupado em ser neutro, pois seu conhecimento é interessado em dar voz ao subalterno. O “começo” dos

interesses latino-americanos é a partir de povos pertencentes a um espaço-temporal situado na violência da colonialidade, a partir de sua experiência colonial, assumindo, assim, a ligação entre teoria e a opressão (MIGNOLO, 2003).

Portanto, para ocorrer essa teorização, o pensamento e a teoria devem ter suas complexidades compreendidas, uma vez que, ao mesmo tempo, são universais e locais. “São universais, pois realizados pelos membros de uma espécie em todo mundo, a humanidade. São locais, por sua vez, exatamente pelo fato de uma reflexão ou de uma teoria não pairar no ar, sendo invariavelmente condicionadas e influenciadas pelas necessidades presentes em cada lugar e em cada momento” (CARVALHO, 2021, p. 183).

É cediço que o subalterno na ciência moderna não é tratado como sujeito, mas sim como objeto de estudo, além da universalização dos seus corpos e problemas, pois, pela ótica colonizadora, não possuem capacidade de produzir suas próprias teorias. Falar em nome próprio é um direito epistêmico do subalternizado, enunciado por Mignolo, para contar a sua narrativa e se representar. É a partir da sua ocupação dos papéis de teóricos que é possível a realização de uma desobediência epistêmica com o fim de alargar e democratizar o conhecimento. Não há objetivo do pensamento decolonial de colonizar o colonizador, mas colocar fim na dominação moderna/colonial (MIGNOLO, 2003).

É nessa reflexão que Mignolo expõe que conhecimentos pretensamente universalizantes são em si violentos, pois negam diversas formas de experiências sociais, realidades, histórias, memórias, culturas, tradições e saberes, e não desvelam a possibilidade de explicar todas as realidades e nem mesmo responder a dilemas e mazelas opressoras existentes nos distintos espaço-tempos. Na sua proposição, em vez de negar ou decretar inutilidade dos conhecimentos modernos, busca-se evidenciar que são apenas insuficientes quando não produzidos nos contextos geopolíticos e em diferentes tempos históricos (MIGNOLO, 2003, 2017a). É assim, portanto, que deve haver uma alternativa a esse universalismo presente nas teorias modernas que seja capaz de romper com a cronologia moderna estabelecida como única e eurocêntrica. A alternativa não pode ser novamente universalizante, muito menos a única lógica que controle todas as outras, devendo ser compreendida então como heterogeneidade múltipla de fragmentações de histórias locais (MIGNOLO, 2003).

Quijano apresentou a sua proposta do “conceito não totalitário de totalidade”, coexistindo com todas as outras através de uma “pluriversalidade”, proposta por Dussel como o projeto da transmodernidade (MIGNOLO, 2010, p. 16):

Pluriversalidade não é rejeição a reivindicações universais, mas a rejeição da universalidade entendida como um universal abstrato ancorado numa monológica. Um princípio universal baseado na ideia do diverso não é uma contradição de termos, mas um deslocamento de estruturas conceituais. De acordo com Hinkelammert, os zapatistas reivindicam a diversidade como um projeto universal: “um mundo onde cabem muitos mundos”, o direito à diferença, igualdade, “comandar obedecendo”. Num mundo como esse, composto de múltiplos mundos, não são necessários universais abstratos ou significantes vazios, mas conectores que ligam a revolução teórica e suas consequências ética com projetos semelhantes em todo o mundo, emergindo da diferença colonial (MIGNOLO, 2015c, p. 357) (Tradução minha).

O projeto da pluriversalidade é reconhecido pela sua heterogeneidade, ao mesmo tempo que não se busca sobrepor uns aos outros e nem mesmo a sua hierarquização entre eles, não havendo mais a percepção de uma única lógica ou mesmo uma única opção. A sua constituição se dá por meio da sociedade política global que reconhece do projeto uma complexidade da realidade, mas que nela os diferentes povos e comunidades não precisam alcançar um modelo ideal imposto, pois têm o direito de ser diferente, embora se coloque o diferente perante a uma ordem global de colonialidade (MIGNOLO, 2003, 2017a, 2017b).

Ou seja, o direito de existir e coexistir com as opções existentes é o qual a pluriversalidade se ancora na sociedade política global, não adotando a postura de que enquanto sujeitos, Estados, instituições ou lugar pode-se impor ou dominar o outro ser humano. Mignolo adverte que a pluriversalidade deve ser o caminho, mas que deve ser caminhado através do pensamento e agir decolonial, transformando não só o conteúdo, mas princípios epistemológicos capazes de rearticular a diferença colonial (MIGNOLO, 2003, 2015c, 2015a, 2017a, 2017b).

Diante das complexas articulações entre colonialidade, modernidade e as práticas hegemônicas de poder, torna-se essencial reconhecer as múltiplas camadas de opressão que emergem desses processos, especialmente quando analisadas a partir da perspectiva latino-americana. A crítica ao projeto moderno/colonial revela como as hierarquias raciais, de gênero, classe e sexualidade foram e continuam sendo instrumentalizadas para perpetuar um sistema de dominação global, que marginaliza as epistemologias e formas de existência que não se alinham ao paradigma ocidental hegemônico. Nesse sentido, a transmodernidade e o pensamento de fronteira oferecem caminhos alternativos para ressignificar essas narrativas, promovendo a valorização de conhecimentos subalternos e o protagonismo dos sujeitos historicamente oprimidos.

Essa crítica à modernidade/colonialidade, ao destacar as intersecções entre raça, gênero e sexualidade, estabelece bases para uma análise mais aprofundada das resistências periféricas,

especialmente aquelas que desafiam a normatividade sexual e de gênero imposta pelo projeto colonial. A partir dessa compreensão, adentra-se a discussão sobre o “estranho” mundo da América Latina e o potencial cuir, explorando como as formas de vida e as subjetividades dissidentes na região se tornam campos de tensão e resistência contra as normas heterossexuais e coloniais. Essa análise inaugura novas possibilidades de reflexão crítica sobre o papel do Sul Global na desconstrução dos binarismos e na criação de uma política radical de transformação social.

3. O ESTRANHO MUNDO DA AMÉRICA LATINA: INVESTIGANDO O POTENCIAL *CUIR*

“A história de como o mundo veio a ser ordenado do jeito que é hoje, foi contada do ponto de vista do ocidente” (SMITH, 2020, p. 78). Sob a modernidade euro-americana, dentro do campo teórico, a epistemologia foi utilizada como instrumento estratégico para implantar a ciência como uma ferramenta do imperialismo que seguia o modelo colonizador do mundo, em que a Europa e a América do Norte foram colocadas no centro. Assim, os Outros mundos ficaram sujeitos ao “descobrimento” do colonizador, tornando a epistemologia política a serviço do império cognitivo (NDLOVU-GATSHENI, 2020).

Com a expansão do colonialismo e a imposição de uma classificação social, racial e de gênero, se constituiu o capitalismo e sua mundialização supôs uma norma, por aparatos discursivos, uma hierarquia de uma verdade, e a verdade era a do colonizador. Quijano (2007) aponta que a colonialidade resultou na colonialidade do ser com a exportação do modelo de organização familiar, cultural e política e também a colonialidade do saber, pelo qual a população colonizada foi privada de seu conhecimento intelectual e seus meios de expressão através violência hegemônica do colonizador.

A modernidade/colonialidade foi estabelecida como uma matriz de poder, operando através do império cognitivo com a denotação de uma bomba cultural no centro das sociedades vítimas, causando dissonâncias e alienações, sendo este um dos maiores prejuízos do colonialismo resultante do *epistemicídio* – morte dos conhecimentos endógenos existentes – morte das línguas indígenas existentes e imposição de línguas coloniais, e, por fim, a morte às culturas indígenas e estabelecimento de um imperialismo cultural (NDLOVU-GATSHENI, 2020).

Com uma ordem imposta por esse império cognitivo a força do colonialismo a muitos países do mundo, somado a desigualdade e a injustiça, demonstra-se que a modernidade selecionou a história global impondo a sua ordem ocidental, negligenciando as contribuições não ocidentais para o desenvolvimento de uma ordem global. Contudo, a resistência desempenhada pelo Sul global em reação a colonização, possibilitou a independência de alguns países (SMITH, 2020).

Associada à frase do filósofo Descartes “penso, logo existo”, todo o saber e pensamento científico emana, supostamente, do ocidente – europeu e norte-americano –, deixando à margem da existência aquele que não pensa, pois se não pensa, também não existe ou é descartável. Nessa esteira, Milton Santos (2001) explica que para uma globalização não perversa se espalhar é necessária a imbricação de intelectuais dos países periféricos e colonizados, buscando pela crítica ao logocentrismo e impulsionar a visão do colonizado para suas adversidades, centralizando a periferia através do desafio de trazer a exploração de conhecimento advindos dos países que sofreram com a colonização, com o objetivo de resgatar uma outra modernidade ou então uma outra lógica, que busca por uma mudança de paradigma imposto pela colonialidade do poder (SANTOS, 2001).

É por conta dessas resistências dos colonizados que tanto o ativismo, quanto as epistemologias do Sul ganharam notoriedade e espaço com as intervenções pós-estruturalistas, feministas, *queer/cuir*, pós-coloniais e decoloniais, as quais começaram a sair da marginalização política e começaram a preencher um campo teórico e político dentro das ciências sociais com vozes mais ativas, protagonizando o subalterno (PRATA FILHO, 2018). Olhar pela lente política, econômica, social e teórica das resistências possibilita o destaque dos pensamentos periféricos e sua proliferação, se preocupando com a hierarquização na relação de dominação e resistência existente no Norte global, focando nas forças de opressão que cercam e operam através da raça, classe, gênero e sexualidade, buscando compreender as formas de combater a violência estrutural criada pela modernidade/colonialidade (BLANCO, 2010).

É nesta premissa que se aponta a importância de se pensar o protagonismo do Sul global pela lente do Sul global, por sua vasta produção de conhecimento, sejam eles científicos ou empíricos, a ponto de a possível aplicação no cenário internacional transformar as relações epistêmicas, políticas e econômicas, objetivando a reorganização e conexão de ideias contra hegemônicas para promoção de uma mudança estrutural (LING; PINHEIRO, 2020), pois, neste ponto, a colonialidade e suas múltiplas hierarquias imbricadas precisam estar centradas, metodológica, conceitual e politicamente dentro dos debates de raça/etnia, classe, gênero e sexualidade do Sul global (GILL; PIRES, 2019).

O “estranho” mundo da América Latina faz alusão a tradução do que seria próximo de uma tradução literal da palavra “*Queer*” – estranho ou esquisito –. Kapoor (2015) compara o Terceiro Mundo com o *Queer* devido a sua “estranheza” ao olhar do colonizador euro-norte-americano. No discurso *mainstream*, a América Latina é construída como estranha, retrógrada,

efeminada, retratada como anormal, condicionando seu desenvolvimento em comparação aos Estados coloniais, chamando atenção de que a “estranheza” da América Latina ao desviar das normas sociais heteronormativas, não dizem respeito apenas as questões de sexualidade, mas aplicadas as intersecções de raça, etnia, econômica, nação, gênero e classe (KAPOOR, 2015).

Kapoor (2015) denuncia a abordagem liberal que tem tomado conta das pautas do Terceiro Mundo, em que a homossexualidade passa a ser tratado como uma expressão sexual, estilo de vida e identidade, concedendo as minorias os direitos e proteções legais. Em que pese a necessidade dessas medidas, a Teoria *Queer* aponta que essas medidas refletem também na economia política liberal, em que agora o estilo de vida não reprodutivo LGBT é uma oportunidade de marketing e consumo, tendendo a aproximar as minorias sexuais das práticas heteronormativas sem afetar a estrutura que os oprime, pois a estratégia do liberalismo *queer* ajuda a reforçar a ameaça a ordem social ao continuar mantendo o futurismo reprodutivo patriarcal, fortalecendo e promovendo o capitalismo global heteronormativo através do consumismo.

O que, na verdade ressalta-se aqui é que no Terceiro Mundo, em específico na América Latina, a diferença colonial é o cânone da violência de gênero e sexualidade, na qual enquadrou a uma normatividade heterossexual, branca e elitista. A dominação colonial foi justificada e exercida através das formas de homofobia, sexismo e racismo, pois o colonizador permitiu-se se distinguir dos colonizados a partir do fortalecimento de sua masculinidade e respeitabilidade social com o discurso civilizador e de dominação (KAPOOR, 2015).

O colonizador representou os ameríndios como demônios sexuais por suas bestialidades, sodomia e práticas “antinaturais”, retratando homens nativos como “sodomitas”, rotulados como efeminados, ao mesmo passo que se referiu aos africanos como temperamentais e lascivos, descreveu mulheres africanas como macacos libidinosos, reduzindo corpos negros e indígenas a animalidade, sem habilidades cognitivas, que aproximou a ordem binária de hétero/homo, conhecimento/ignorância, associando toda “primitividade” a homossexualidade (KAPOOR, 2015; SEDGWICK, 2007).

A homofobia, misoginia, sexismo e racismo serviram como tecnologias importantes para apoiar, convencer e avançar o poder colonial, criando uma “raça pura” que distanciava das animalidades do Terceiro Mundo, criando a ideia de superioridade, visando garantir uma “moral” e ordem social:

O Terceiro Mundo serviu, neste sentido, como uma tela para a qual fantasias, desejos e ansiedades sexuais coloniais ocidentais estavam sendo projetados ou transferidos. Mas, por outro lado, estes não eram preconceitos e representações neutras; eles tinham consciências materiais e institucionais. A homofobia racista resultou em violência física, contra os colonizados, enquanto o controle sexual colonial, produziu leis aplicáveis, hierarquias sociais e demarcações geográficas. O Terceiro mundo foi assim produzido como bicha: não no sentido do ocidente impondo a homossexualidade às colônias – bem ao contrário –, mas no sentido do Orientalismo como “a disciplina enormemente sistemática pela qual a cultura europeia foi capaz de envelhecer, e até mesmo produzir, o Oriente”. Independentemente de o Terceiro Mundo ser realmente “estranho/*queer*”, ele era representado, regulado e disciplinado como tal (KAPOOR, 2015, p. 1616).

Esse discurso construiu o Terceiro Mundo a ótica do colonizador como um espaço geográfico imaginado de instabilidade, ruptura social e representando, assim, uma ameaça para o ocidente, visto sempre como violento, imprevisível, fonte de problemas que poderiam atingir a segurança global como tráfico de drogas, terrorismo, crescimento populacional, estados fracos, corruptos, e doenças infecciosas (KAPOOR, 2015).

Um recente debate *mainstream* visa indicar que a Europa não pode ser culpabilizada das práticas e criminalizações homofóbicas do Terceiro Mundo, pois, atualmente tem severamente combatido as violências de gênero e sexualidade. Kapoor (2015) ressalta que esse discurso não avança, pois, a herança colonial é a causa da homofobia, pois, primeiramente que as leis da sodomia que criminalizavam a homossexualidade foram transferidas do domínio colonial britânico, português e francês. De outro lado, a homofobia tem sido utilizada por líderes do Terceiro Mundo para fins políticos e de culpabilização de problemas socioeconômicos.

A criminalização da homossexualidade ainda é existente em grande parte do Terceiro Mundo, muitas vezes com penas de morte, sendo a maior parte do Oriente Médio, Norte da África, Ásia e algumas partes da América Latina. Contudo, ressalta o avanço progressista latino-americano em aplicar o “liberalismo *queer*” com proteções constitucionais, reconhecimento do casamento de pessoas do mesmo sexo, destacando os papéis de países do Equador, Argentina, Uruguai, Brasil e alguns estados no México (KAPOOR, 2015).

Chama-se atenção, a teoria *queer*, justamente que nestes lugares que são relativamente mais progressistas as questões de gênero e sexualidade, não superaram as estruturas condicionantes da homofobia, misoginia, sexismo e racismo, em que aproximam as minorias nos processos de desenvolvimento da heteronormatividade. O casamento continua sendo uma instituição patriarcal que sobrecarrega mulheres com duplas jornadas profissionais, ganham menores salários e são responsáveis pelo bem-estar de uma família, ao passo que pessoas LGBT continuam a se convencer das normas heterossexuais, pois, se decidirem “desviar” da norma,

estão fadados as consequências sociais de violação familiar, preconceitos e perda do capital social, resultando em sua marginalização socioeconômica e, sendo forçados ao ingresso da prostituição (KAPOOR, 2015).

Enquanto o Terceiro Mundo estiver dentro da estrutura colonial e capitalista, as normas heterossexuais continuarão a naturalizar um comportamento sexual que perpetuam as hierarquias de gênero e sexualidade, contribuindo para o crescimento desenfreado do capitalismo e reprodução da estrutura binária do opressor e conseqüentemente a marginalização de mulheres, LGBT e outros corpos que desviam da norma. Kapoor (2015) baseia uma de suas propostas em Lee Edelman e Jacques Lacan, na ideia de negatividade e gozo, em vez de tentar se encaixar nas normas sociais ou combater estereótipos homofóbicos de forma tradicional, sugere que se deve aceitar as tensões e conflitos que essas normas causam e, utilizá-las para expor a impossibilidade do “normal”.

Lacan informa que a realidade é cheia de falhas e contradições, mas são chamadas de “real”. Esse “real” está sempre perturbando o significado de identidade, tornando-as instáveis. Dessa forma, questionar a própria ideia de normalidade, especialmente no contexto da sexualidade e gênero, proporciona a desestabilização da norma. O desejo não está ligado a algo natural, mas sim numa linguagem incompleta e tornada, a partir da biologia, natural, assim, Edelman vê a negatividade – a falta de algo estável – como uma parte essencial da sociedade. Assim, a diferença sexual é perturbadora para a norma, pois ela nunca pode ser definida ou ter uma identidade fixada (EDELMAN, 2017, 2020; KAPOOR, 2015).

Edelman então produz uma crítica ao “futurismo reprodutivo”, pois é elencado neste instituto a valorização da sociedade perante a reprodução e o futuro das crianças como forma de manter a heteronormatividade e, conseqüentemente, as produções capitalistas. As desnaturalizações de gênero e sexualidade, em alguns casos, por não ser reprodutiva, ameaça a norma. Edelman usa o termo “sinthomosexual” para descrever essa figura que desafia essas normativas de reprodução e busca um prazer intenso e transgressivo, utilizando a lógica de “gozo” de Lacan, uma vez que essa figura encontra alegria e emoção em desafiar a autoridade e as normas sociais, sustentando uma política radical que luta contra a homofobia e a heteronormatividade (EDELMAN, 2020; KAPOOR, 2015).

Portanto, o Terceiro Mundo deve abraçar a sua negatividade através da diferença sexual e de gênero, pois representa o fracasso da modernidade global, ameaça e fratura a globalização ao se opor a estrutura e ajuda desestabilizar as práticas de normalização, sejam elas coloniais,

heteronormativas, patriarcais ou racistas. A política de negatividade e não alinhamento a norma causa perturbação ao capitalismo global, ao passo que o *Queer/Cuir* busca destruir o “real” ou a “verdade”, bagunçando os ideais fixos binários de identidades, hierarquias, sejam elas políticas de gênero ou sexuais:

Cultivar o efeito *queer* como estratégia política: em vez de criticar diretamente os estereótipos homofóbicos, misóginos ou orientalistas, mostrando um certo cansaço, indiferença ou tédio em relação a eles; em vez de levar o hegemônico a sério, respondendo com incredulidade, desordem ou constrangimento, e em vez de se conformar com as regras, voluntariamente as ignora ou as esquece. Devemos estar dispostos a nos afastar da zona de conforto da troca educada para abraçar uma negatividade verdadeiramente política, que promete, desta vez, falhar, fazer uma bagunça, foder tudo, ser barulhento, indisciplinado, indelicado, criar ressentimentos, criticar, falar e denunciar, perturbar, assassinar, chocar, aniquilar e abandonar o limpo e estrutural (KAPOOR, 2015, p. 1621–1622).

A eficácia de uma política *queer/cuir* de Terceiro Mundo dependerá da sua capacidade de perturbar a colonialidade, capitalismo e a heteronormatividade, ou seja, uma política que não é tão favorável a atender atores estatais, uma vez que estes é quem utilizam de instrumentos normalizadores, mas sim atores não estatais, repensando e reformulando instituições, culturas, reordenando relações de trabalho, divisão sexual e de gênero do trabalho, recusar regimes de privilégios aos direitos privados civis e políticos para aqueles que também os ajudam a enriquecer um sistema econômico e desigual, desfazendo discursos cercados na acumulação de riqueza, competição de mercado, códigos patriarcais e masculinos (KAPOOR, 2015).

Contudo, o grande desafio é tornar essa política estratégica sedutora, para poder ser desfrutadas por todos, não somente ao nível de intelecto, mas a todos que fazem parte da sociedade, seja oposição ou não, a ponto de criar condições e possibilidades da qual os atos políticos radicais ou os prazeres transgressores de trabalhar por uma sociedade mais justa seja verdadeiramente sedutora, mas também sempre contestada (KAPOOR, 2015).

3.1 FEMINISMO DECOLONIAL E O DEBATE DE GÊNERO

Com base no que já fora exposto nesta dissertação, o feminismo se tornou uma linha teórica fundamental para questionamentos interdisciplinares, em específico, conforme demonstrado, o feminismo abriu debates importantes para o campo de Relações Internacionais, principalmente quando se coloca o questionamento de gênero na política global. Ocorre que

durante o desenvolvimento dos feminismos, as conexões que a categoria de gênero intersecciona com a raça, classe e sexualidade, ficaram omissas, e, por consequência, tornou o debate feminista reduzido aos conceitos hegemônicos empregados pelo feminismo burguês branco e eurocêntrico, onde a teorização se perfaz através da mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, transformadas a um espaço meramente privado e sexualmente passivo, ocultando, principalmente, as Outras mulheres e tornando a sua epistemologia universal (LUGONES, 2020).

Se o feminismo burguês, branco e eurocêntrico foi construído a partir das premissas estruturantes e coloniais, esse mesmo feminismo inscreveu as mulheres de cor, operárias, indígenas, lésbicas e pessoas trans dentro da sua estrutura branca, nomeada como “libertação da mulher”, mas quando suas posições ocupavam apenas na opressão de gênero de mulheres brancas, concebendo o seu estado corpóreo evidentemente branco a todas as mulheres, assumindo um caráter universal. A necessidade de se pensar um feminismo para Outras a partir dessas Outras, que pregavam pela ótica descolonial, ficou cada vez mais evidente na eminência de se também ocupar espaços e fundamental nos questionamentos interdisciplinares, e em específico, na política global (LUGONES, 2007; OYĚWÙMÍ, 2021).

O feminismo decolonial então foi proposto por María Lugones como uma vertente do pensamento decolonial para tratar o que chamou de “Sistema de Gênero Moderno/Colonial”. A investigação de Lugones se delineia na intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade para compreender as violências estruturais que sistematizam e afetam as mulheres não-brancas que são vítimas diretas da colonialidade do poder e, conseqüentemente, de gênero, visando criticar as análises do feminismo hegemônico que se pretende universal (LUGONES, 2020). O sistema de gênero moderno/colonial não pode ser reduzido a uma análise de igualdade de gênero, como fez o feminismo moderno-eurocêntrico-branco, mas é a reivindicação, intersecção e conexão com raça, classe e sexualidade relacionados as questões da colonialidade do poder (LUGONES, 2014, 2020; VERGÈS, 2020).

Inicialmente, Lugones traz ao debate a centralidade de gênero dentro Grupo M/C como uma crítica ao conceito de colonialidade do poder formulada por Quijano. Retomando essa compreensão de Quijano, a dualidade criada entre os séculos XVIII e XIX, tendo a Europa como “centro” do mundo capitalista, formou a ideia de dois mundos: o da “Europa” e da “não-Europa”. Neste sentido, o poder capitalista eurocêntrico estaria alocado em dois eixos: A colonialidade do poder e a modernidade, a qual Dussel incorpora sua crítica ao seu papel mítico

diante da formação do sistema capitalista. Ressalta-se que essa modernidade possui dois lados: o visível do progresso e globalização que o capitalismo resulta e o lado obscuro sendo da colonialidade que se constitui como padrão de dominação global através dos corpos, territórios, práxis, imaginários, culturas, religiosidades, ontologias e epistemes (QUIJANO, 2007).

Nessa análise, o colonialismo moderno se fundamentou na imposição da classificação racial da população mundial, criando formas de trabalhos que se destinavam às pessoas brancas e às pessoas não-brancas. Por derradeiro, o capitalismo se constituiu com a colonização da América e se difundiu mundialmente com a hierarquização a partir do critério racial, e assim, propositalmente, o racismo se tornou intrínseco e estrutural na modernidade (QUIJANO, 2007). Na crítica de Quijano, a raça era o fator determinante para o exercício da colonialidade do poder. Contudo, essa linha é limitada ao omitir que gênero também integrou como eixo fundamental na classificação social, tendo Quijano em sua crítica, aceitado as concepções patriarcais e heterossexuais eurocêntricas de que o gênero se fundamenta pelo sexo biológico (LUGONES, 2020).

Para Lugones (2020), o gênero também integra como fator determinante da colonialidade e da expansão do capitalismo, pois é, assim como a raça, uma construção fictícia colonial, tendo sido fundamental no processo de desumanização e subalternização de povos não-brancos colonizados no território latino-americano, não podendo ser pensado de forma separado ou fora da estrutura da colonialidade. Na linha que separa os europeus, branco, racionais, modernos e humanos, dos não-europeus, não-brancos, irracionais, primitivos e não-humanos, o gênero seria então componente dessa linha, uma vez que não havia marcador de gênero antes da colonização.

Em consequência, o gênero como categoria foi construído nos termos eurocêntricos e coloniais reduzida a uma categoria biológica que separa o macho da fêmea, atribuindo a masculinidade: a racionalidade, força e poder, enquanto para a feminilidade foram atribuídas: a doçura, passividade, sensibilidade, destinadas à maternidade e cuidadora de suas casas e família. E é nestes termos que o gênero e raça estariam intrínsecos entre si e estruturados colonialmente, pois a feminilidade construída pela colonização e o capitalismo não correspondia as mulheres não-brancas, uma vez que essas foram desumanizadas, animalizadas, não foram consideradas frágeis e nunca tiveram o direito de cuidar de sua família ou ter uma maternidade (LUGONES, 2020; OYĚWÙMÍ, 2021).

A lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento da modernidade/colonialidade e capitalista sobre raça, classe, gênero e sexualidade. Na separação entre humanos e não-humanos, só eram homens e mulheres os humanos europeus civilizados, enquanto os Outros povos, indígenas da América e africanos escravizados, foram classificados como não-humanos e primitivos (LUGONES, 2014). O sistema de gênero também é heterossexual, uma vez que a heterossexualidade se delineia no controle patriarcal e racializado da produção, material e de conhecimento, em que ela se torna compulsória e perversa, servindo como escopo para reprodução do controle sobre a produção (LUGONES, 2020).

Dentro da lógica moderna, há também a separação que hierarquiza homens e mulheres humanos-europeus, em que o homem humano, europeu, branco, cristão, heterossexual é sujeito dotado de direitos, aptos a decidir sobre a vida pública e o governo associados a mente e a razão, enquanto a mulher humana, europeia, branca e heterossexual, é o complemento do homem e capaz de reproduzir a raça e capital por meio de sua pureza sexual, passividade e estar dentro do lar a serviço do homem (LUGONES, 2014; OYĚWÙMÍ, 2021).

Contudo, esse status das mulheres brancas não foi estendido às mulheres colonizadas, e, quando transformadas no olhar ocidental com atribuição de gênero, ganharam o status de inferiores, mas não receberam os privilégios de que gozavam as mulheres brancas burguesas, pois seus corpos foram colocados em oposição aos corpos de mulheres brancas, em que eram caracterizadas pela sua fama de perversão e agressão sexual e consideradas suficientemente fortes para aguentar qualquer tipo de trabalho (LUGONES, 2020; OYĚWÙMÍ, 2021).

Rita Segato (2012), por sua vez, compreende que a modernidade colonial deve ser lida a partir das transformações do sistema de gênero. Assim, ela entende que não basta apenas incluir gênero nas análises decoloniais, mas conferir a esta categoria um estudo teórico e epistêmico e entender como o gênero se transformou durante as comunidades atingidas pela ordem colonial/moderna.

A primeira posição identificada por Segato é a do feminismo eurocêntrico-branco que se propõe a universalizar o problema de gênero a partir da sua dominação patriarcal, em que colocaria, numa mesma posição, mulheres brancas, indígenas, negras e colonizadas no mesmo caminho a seguir para os avanços da modernidade, como sujeitas dos mesmos direitos, não reconhecendo, no entanto, a posição de superioridade dentro dessa lógica dicotômica e binária (SEGATO, 2012). A segunda posição identificada é colocada para Segato com outro extremo da primeira posição, na qual afirma a inexistência do marcador de gênero no mundo pré-

colonial, tese defendida por María Lugones e Oyeronke Oyewumi, conforme exposto acima (SEGATO, 2012).

E, por fim, a terceira posição, assumida como sua linha de pensamento, em conjunto com Julieta Paredes, é de que a partir de evidências históricas e relatos etnográficos, há a existência de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas e organizadas de forma patriarcal, muito diferente do que o gênero ocidental, descrevendo como um “patriarcado de baixa intensidade”, em que as relações entre homens e mulheres eram menos assimétricas e violentas em relação ao patriarcado moderno (DOMINGUEZ et al., 2021; SEGATO, 2012), pois os “povos originários incluem linguagens e contemplam práticas transgênicas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o ocidente entende como do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero engessado da modernidade/colonialidade” (SEGATO, 2012, p. 13).

Outra teórica referência para o desenvolvimento dos movimentos sociais e da luta anticolonial visando as críticas antirracistas e feministas está Lélia Gonzalez (1935-1994), que propôs em sua produção de pensamento três abordagens essenciais para o pensamento crítico descolonial: a interseccional e a psicanalítica e a decolonial.

A linha de pesquisa interseccional trouxe em perspectiva as dimensões da dominação sexual, de classe e de raça articuladas dentro do fator de opressão e hierarquização racial, fundamental na formação de identidade, aproximando-se de autoras como Angela Davis, Patricia Hill Collins e Kimberlé Crenshaw, colocando na centralidade interseccional a mulher negra e reflexões sobre o feminismo negro e sua representatividade, deslocando sua produção para a América Latina (GONZALEZ, 2020). A segunda linha aproximava Lélia Gonzales da psicanálise de Jacques Lacan e Sigmund Freud, em que “elaborou à sua maneira uma reflexão sobre a cultura, criando canais de comunicação entre a psicanálise e as ciências sociais, alinhando explicações interdisciplinares sem desprezar o que cada área disciplinar é capaz de revelar para a compreensão da realidade” (GONZALEZ, 2020, p. 16).

Lélia Gonzales destacou sua crítica na terceira abordagem ao modelo eurocêntrico das ciências sociais e do feminismo ocidental, colocando a diferença colonial como fator determinante para se pensar uma epistemologia contemporânea que dialogue com as epistemologias do Sul global com objetivo de descolonizar o feminismo eurocêntrico. Essas abordagens visam o enraizamento do pensamento próprio das fronteiras que são capazes de

criticar a modernidade e sua interlocução internacional frente a ficção social e política do mundo colonial e capitalista (GONZALEZ, 2020).

É na dinâmica de adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas que Lélia Gonzales marca o importante conceito de Amefricanidade como uma categoria político-cultural permitindo construir um entendimento profundo da América para a construção de um pensamento feminista afro-latino-americano com caráter multirracial e pluricultural da região, introduzindo uma nova perspectiva de gênero (GONZALEZ, 2020).

Destacado as premissas das principais teóricas do feminismo decolonial, remonta-se que o processo colonial foi diferenciado pelo sexo, pois os colonizadores, machos, usaram a identidade de gênero para determinar a política, principalmente o controle dos corpos, e, assim, não há como se falar da colonialidade do poder sem empregar a raça na base de suas distinções, assim como seu componente de gênero e sexualidade (OYĚWÙMÍ, 2021).

Dessa forma, o feminismo decolonial “oferece uma nova perspectiva de análise para entender de forma mais complexa as relações e entrelaçamentos de raça, sexo, sexualidade, classe e geopolítica” (CURIEL, 2020, p. 124), é também a “despatriarcalização das lutas revolucionárias, ou em outras palavras, os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu direito à existência” (VERGÈS, 2020, p. 27).

Essa abordagem feminista decolonial visa a denúncia das opressões geradas pelo capitalismo e a colonialidade/modernidade nas mulheres racializadas, sobretudo, não se pretende apenas utilizar do “feminismo” para oposição, mas fidelizar a luta de mulheres do Sul global que precedem a modernidade, reconhecendo seus sacrifícios, honras suas vidas e complexidades, não reduzindo toda essa luta em apenas na dominação masculinista descomplexificada, mas de todo o mal que o capitalismo e a colonialidade resultaram e resultam nas mulheres racializadas (DOMINGUEZ et al., 2021; VERGÈS, 2020).

Os movimentos feministas de política decolonial, junto a outros movimentos decoloniais e a todos os movimentos de emancipação, enfrentam um momento de aceleração do capitalismo que atualmente regula o funcionamento das democracias. Eles devem encontrar alternativas ao absolutismo econômico e à fabricação infinita de mercadorias. Nossas lutas constituem uma ameaça aos regimes autoritários que acompanham o absolutismo econômico do capitalismo. Elas ameaçam também a dominação masculina, assustada por ser obrigada a renunciar a seu poder - e que, por todo lugar, mostra sua proximidade com as forças fascistas. Elas desestabilizam igualmente o feminismo civilizatório que, ao transformar os direitos das mulheres em uma ideologia de assimilação e de integração à ordem neoliberal, reduz as aspirações revolucionárias das mulheres à demanda por divisão igualitária dos privilégios

concedidos aos homens brancos em razão da supremacia racial branca (VERGÈS, 2020, p. 29).

Vergès nega os termos modernos de “nova onda” ou “nova geração”, pois essas fórmulas contribuem para o apagamento do trabalho de tradições esquecidas e daqueles conhecimentos que foram ocultados. Dessa forma, ela coopta o termo “feminismo de política decolonial” trazendo ao seu status um feminismo que luta contra a violência dos heteropatriarcados, nacionalismo autoritário, neofascismo, bem como o capitalismo e a colonialidade do poder, uma vez que “a democracia ocidental não protegerá as mulheres racializadas quando os interesses do capitalismo forem de fato ameaçados” (VERGÈS, 2020, p. 29).

3.2 POR DENTRO DA TEORIA DO “CU DO MUNDO” E O DEBATE DE SEXUALIDADE

Retomando aos estudos da teoria *queer*, conceituam-se estes estudos teóricos como engajamentos teóricos para uma epistemologia que crítica os valores normativos impostos por uma sociedade heterossexual e patriarcal. Os estudos *queer* centralizam o seu debate “nos mecanismos sociais relacionados à operação do binarismo hetero/homossexual para a organização da vida social contemporânea” (MISKOLCI, 2009, p. 154), chamando atenção para uma crítica política de conhecimento e de diferença. Portanto, a teoria *queer* compreende “a sexualidade como um dispositivo histórico de poder” (MISKOLCI, 2009, p. 154).

Na presente seção, pretende-se investigar o *Cuir/Queer* na América Latina, não se propondo a limitar, mas demonstrar sua ótica decolonial e disruptiva a partir das experiências latinas que tem como fixador a diferença colonial. Isso porque a Teoria *Queer*, como apresentada pelo norte global, quando exportada para a América Latina, vêm eivada de colonialidade. Ou seja, se a Colonialidade é a lógica imposta na modernidade e que o moderno para o colonizador é a sua identidade que construiu durante séculos de sua civilização e que se impõe como a única e legítima para os Outros mundos e nações, a Teoria Decolonial vem em encontro a esses estudos *queer* para propor uma decolonização de suas lógicas estruturais através da ótica do Outro, latino-americano (TORRES, 2018).

De início, problematiza-se a questão da “exportação/trânsito” da teoria *queer* para a América Latina, pois, dentro dessa lógica, não há como se operar um *queer* cuja forma é euro-americana-branca, sem a devida crítica de que o Terceiro Mundo também produz conhecimento. Rea (2020), explica que exportar a Teoria *Queer* para a América Latina é definir que a sua linha teórica é exclusivamente centrada na dominação de gênero e sexualidade, sendo está uma linha idêntica feita pela primeira onda do feminismo eurocêntrico branco que centrava o problema da mulher, como universal, em face do homem (GILL; PIRES, 2019).

O trânsito desses engajamentos teóricos para o Sul global é inevitável, mas estes devem separar os efeitos políticos e epistemológicos empregados no Norte global, sob o perigo de estarem fadados a reproduzir os interesses do movimento *Queer* (mulheres, indígenas, LGBT+) na produção de conhecimento centrada no Norte, configurando-se universal, conforme já problematizado, uma vez que ela separa um suposto “centro” de suas “periferias” com um norte produtor de conhecimento e um sul simplesmente receptor (REA; AMANCIO, 2018).

Felipe Rivas (2011), expõe que é complexo a exportação da ideia do *queer* do Norte global para o Sul global e o *cuir/queer* deve problematizar tais questões, propondo como caminho, três formas para exploração dos estudos *cuir/queer* na América Latina:

Em **primeiro lugar**, novamente, a questão nominal: que certos grupos usem o termo como meio de autodesignação política “Eu sou bicha”, convencidos da suposta radicalidade deste gesto. E, ao mesmo tempo, a política *queer* como uma série de práticas apresentadas como modelos de subversão da heteronormatividade. [...] “*queer*” refere-se à importação fonética de um termo que, em sua forma literal enunciativa, surge em contextos anglófonos (RIVAS, 2011, p. 63–64).

A tradução é uma questão problematizada pelo *queer* latino-americano. Larissa Pelúcio (PELÚCIO, 2014), entente que o termo “*queer*” tem viajado demais, mas não tem a mesma ressonância em todos os lugares, pois, a sua conotação anglófona não tem tradução na América Latina, e por vezes, não demonstra o seu caráter de resistência pensado pelo movimento *Queer* historicamente, que foi tornado abjeto. A autora refere-se à teoria como “Teoria Cu”, “Teoria do Cu do Mundo” ou “Teoria Cucarachas”, com referência a Paul B. Preciado, que ao pensar que o “o ânus tem sido concebido como um órgão abjeto, nunca suficientemente limpo, jamais silencioso, não é e nem pode ser politicamente correto” (PELÚCIO, 2016, p. 127):

Na geografia anatomizada do mundo, nós nos referimos muitas vezes ao nosso lugar de origem como sendo “cu do mundo”, ou fomos sistematicamente sendo localizados nesses confins periféricos e, de certa forma, acabamos reconhecendo essa geografia como legítima. E se o mundo tem cu é porque tem também uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convêm às cabeças. Essa metáfora morfológica desenha uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento

e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias (PELÚCIO, 2014, p. 10).

Berenice Bento cunha o termo “estudos transviados”, ligando a sua conotação como a mais próxima da tradução literal de *queer*, ao mesmo tempo que se propõe a relacionar questões de gênero e sexualidade com raça, etnia, classe e religiosidade. A autora conclui que a construção da identidade de gênero nas pessoas transexuais não segue um padrão específico, desafiando a noção de uma norma única. O *queer*, nesse contexto, expande o feminismo, dando voz a diversas identidades e demonstrando que a construção do gênero é um processo subjetivo e plural (BENTO, 2017; POTRICH, 2023).

A expressão que se tem mostrado mais utilizada para se referir ao *queer* latino-americano é o termo “*cuir*” que alude na América Latina a maneira como o termo soa, além de propor uma forma de criticar e resistir à importação de termos sem considerar seus contextos e trajetórias políticas (RIVAS, 2011), expressão esta que será utilizada nesta dissertação, em conjunto com a expressão *queer (cuir/queer)*, para referenciar o que se chamará de *queer* decolonial/decolonização do *queer*.

Felipe Rivas parte para o segundo caminho a qual o *cuir/queer* deve se ater na América Latina:

Em **segundo lugar**, “*queer*” como sinônimo de teoria *queer*, refere-se ao significante corpus crítico ou teórico, ou pelo menos de uma bibliografia, não totalmente articulado e sempre aberto a novas formas de desenvolvimento, que passou a representar – em termos gerais – uma crítica à estabilização das identidades essencialistas e naturalizadas de sexo, gênero e desejo, juntamente com uma leitura de poder na chave da “matriz heterossexual” ou “sistema heteronormativo”. Essas teorias às vezes podem ser reconhecidas como *queer*, ou como pós-feministas, pós-gênero, pós-identitárias, Dissidência Sexual, etc (RIVAS, 2011, p. 63–64).

Estudando os teóricos latino-americanos e suas premissas na crítica aos sistema gênero/sexualidade dissidentes, o *cuir/queer* produz uma epistemologia de combate, pela qual a no espaço de luta política, uma arena de embate de ideias com intuito de enfrentar a naturalização das opressões de caráter compulsório da heterossexualidade, desconstrução dos binarismos eurocêntricos que enrijecem possibilidades de transformações, a politização do desejo, do sexo e a potencialização da crítica aos discursos hegemônicos da heteronormatividade e da eminente homonormatividade que são revestidos de cientificismo para tornar determinados corpos em abjetos (PELÚCIO, 2016).

Viteri (2011), ensina que o *cuir/queer* funciona como uma forma de localizar os debates sobre a sexualidade e gênero observando suas margens, normas e hegemonias, entendendo o

regional não apenas como geografia, mas também como uma posição de produção de conhecimento capaz de desestabilizar a norma.

Propõe uma distinção entre o *queer* como ato desestabilizador e a teoria do *queer* como estrutura teórica. *Queer* funciona como práticas transgressivas ou liminares que redefinem a relação estabelecida com a família, nação ou cidadania. As discussões sobre o *queer* são distintas de estudos anteriores sobre a sexualidade, como estudos gays e lésbicas, ou outros estudos sobre o assunto. [...] as leituras *queer* não excluem questões de gênero e sexualidade, mas dependem delas para formular críticas aos sistemas heteronormativos (AMELIA VITERI; FERNANDO SERRANO-AMAYA; VIDAL-ORTIZ, 2011, p. 48).

Viteri (2011), informa que o *Cuir/Queer* na América Latina, não importa em qual região, oferece propostas de estudos suficientes para explorar as complexidades nos usos da teoria *queer*, não existindo apenas para explicar processos opressivos ou desenvolvimento das problematizações que cercam gênero e sexualidade, mas também estruturas que discutem a produção de conhecimento sobre o sujeito *cuir/queer* e a teoria *cuir/queer*, demonstrando que o ativismo e a teoria, ainda que distintos um do outro, se fundem quando centralizam os debates para a diferença colonial como uma lente desestabilizadora.

Mignolo afirma que o pensamento de fronteira desafia a modernidade, ainda que não a possa ignorar, possibilita-se através da decolonialidade promover um espaço de reivindicação em que o pensamento latino-americano foi negado pela modernidade/colonialidade. Logo, esse pensamento decolonial deve resistir a ideologias que a modernidade/colonialidade impõe, e que o *queer* latino-americano tece sua crítica, ao cristianismo, conservadorismo, liberalismo e colonialidade (BALLESTRIN, 2013).

Com efeito, esse pensamento de fronteira deve pensar o *queer* na América Latina enquanto um marcador de identidade, categoria, metodologia, estrutura epistemológica, produção de novas formas de conhecimento, traduções, interseccionalidades e estratégias políticas que desafiem não só a heteronormatividade sexual, mas também as normatividades de gênero de forma racializada, que produzem o conhecimento a partir de críticas ao cristianismo, liberalismo e conservadorismo que se apregoam dentro da religiosidade, capitalismo, imperialismo e moral, a colonialidade e suas rupturas estruturais que classificam raça, gênero, sexualidade e classe (LIND, 2008).

Os problemas enfrentados nunca serão estáticos e muito menos taxativos, ou seja, conforme análise histórica, enquanto se discutia a necessidade da introdução de homossexuais e lésbicas na sociedade como indivíduos de direitos, o *queer* não enfrentava o problema criado pelos próprios movimentos sociais do incentivo e expansão ao capitalismo através do mercado

gay (*pink money*), sendo estes um dos problemas identificados e problematizados pelo *cuir/queer* latino-americano por Felipe Rivas na sua análise apresentando seu terceiro caminho para se pensar o *cuir/queer* na América Latina:

Em **terceiro lugar**, “*queer*” refere-se a uma posição de resistência e localização estratégica diante dos processos de normalização dos gays e lésbicas, tanto na lógica do sistema neoliberal (mercado gay) quanto na institucionalização de um discurso estatal multiculturalista que promove políticas antidiscriminatórias e tolerantes, sem questionar suas bases epistemológicas heterossexuais existentes. Trata-se de “*queer*”, como uma resistência política à lógica do que eu chamo de “homossexualidade de estado” (RIVAS, 2011, p. 63–64).

Rivas (2011), levanta sua preocupação para um ator *queer* ou uma produção teórica *queer* euro-estadunidense que esteja sendo usada na lógica do sistema neoliberal, e é neste sentido que se entende a necessidade de compreender o poder que a colonialidade/modernidade na estruturação dos corpos e dispositivos de gênero e sexualidade, ao passo de suas práticas descolonizadoras promoverem um debate que não seja cooptado pelo capitalismo moderno quando estas produções transitarem para a América Latina.

Hija de Perra (2015) artista, performer, historiadora da arte, escritora e representante ativista da dissidência e diversidade sexuais, questiona até quando a teoria *queer* com seu legado de resistência e liberdade de expressão não se tornará uma moda ou uma moeda de troca comprada por um bom preço pelo sistema capitalista, assim como foi e vem sendo com o movimento LGBTQ+ na tentativa de se adequar a uma sociedade heterossexual para ser “aceito” e hoje vem se fundando na falsa ideia de que o sistema econômico lhes confere um perfil pseudodemocráticos, através de novas identidades e ativismo.

Perra (2015) indica que o *cuir/queer* a ser investigado no âmbito da América Latina deve se ater com as questões de identidade e binarismos, criticando a natureza encantadora da teoria com suas propostas de oferecer à aqueles que sempre estiveram na margem diante das restrições da heterossexualidade, patriarcado e dos papéis de gênero criado e instaurado na sociedade, possibilitando sua subversão e deslocamento de ideias, categorias de instituições impostas como naturais e apoiadas pela hegemonia branca e heterossexual:

Serei uma travesti sodomita lésbica ardente metropolitanizada? Serei uma bissexual afeminada em pecado com traços contra sexuais e delírios de transgressão à transexualidade? Serei uma techno-mulher anormal com caprichos ninfômanos multisssexuais carnavais? Serei um monstro sexual normalizado pela academia dentro da selva de cimento? Serei uma vida castigada por Deus por invertida, torta e ambígua? Serei um homossexual ornamentadamente empetecada, feminina, pobre, com inclinação sodomita capitalista? Serei uma travesti penetradora de buracos voluptuosos dispostos a devires ardentes? Ou serei um corpo em contínuo trânsito identitário em busca de prazer sexual? (PERRA, 2015, p. 4–5)

Francesca Gargallo (2020), também tece críticas à teoria *queer* norte-americana como sendo estudos, novamente, estruturantes, coloniais e brancos, que têm levado a latino-americanos se nomearem “*queer*” em vez de lésbicas, gays, bissexuais, travesti, transgênero, por ser mais *fashion* vindo de uma dimensão colonizadora de línguas.

Neste liame, não há uma tentativa de impor um nome ou traduzir o *queer*, muito menos a sua importação para a América Latina, mas identificar a pluralidade de categorias que se encaixem no conceito do que se entende pela teoria crítica do *queer/cuir*, pois a estratégia de tratar categorias teóricas ou ativistas de forma universal das situações de opressões vivenciados pelos sujeitos componentes da teoria *cuir/queer* é tornar comum a opressão entre todos esses sujeitos e que experienciem da mesma forma tais opressões, desconsiderando as identidades de raça, classe, gênero e sexualidade que gera no status social, estilo e qualidade de vida de outros que os experimenta (HOOKS, 2015).

Dentro desse paradoxo, violências que incidem sobre um determinado grupo étnico podem ocultar problemas que sejam específicos desse grupo, quando universalizado, torna-se invisível (HOOKS, 2015). Por isso, a teoria *cuir/queer* não nomeia sujeitos e sim seu escopo teórico-político de reivindicação, pois se nomeasse o *cuir/queer* como sinônimo de gay e lesbica, outros corpos entendidos como subversivos ao modelo colonial, como trans, travesti, indígenas, estariam sendo invisibilizados, pois não fazem parte do mesmo escopo social. Essa diferença ainda é mais visível de sua invisibilização quando se acrescenta a cor da pele, classe social, etnia, religiosidade, o que distancia cada vez mais das reivindicações de um grupo universalizado.

O debate interseccional é necessário no âmbito de um *cuir/queer* decolonial com o fim de se evitar que essas questões sejam invisibilizadas, realizando não só a análise, mas todas as ações possíveis para enfrentamento:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Megg Rayara (2017) fornece uma brilhante análise atinente a questão *queer/cuir* e interseccionalidade, em que demonstra como é possível haver opressões dentro do próprio movimento Negro e da comunidade LGBTQ+. A sua crítica é centrada na análise de que o negro

reforça a naturalização da heterossexualidade e o homossexual confirma a branquitude, onde a bicha preta afeminada fica na margem desses movimentos, mas se esquecem que foram elas quem tomaram as ruas, conquistaram espaços para que bichas brancas pudessem andar tranquilamente, enquanto bichas pretas ainda recebiam pedradas. Para Megg Rayara, é de suma importância a participação da bicha preta afeminada na comunidade acadêmica e nas produções de conhecimento para promoção de uma nova educação (OLIVEIRA, 2017).

Rea (REA, 2020), entendendo que o trânsito da teoria *queer* deve ocorrer de forma a separar seus efeitos políticos e epistemológicos, uma vez que a teoria *queer* euro-estadunidense pode não enxergar as interseccionalidades dos estudos dissidentes e propõe a corrente de pensamento chamada “*Queer of color critic*” (Crítica *Queer* Racializada), que prevê a prática interseccional e descolonizada nas discussões de problemas políticos contemporâneos, não somente as dissidentes de gênero e sexualidade, mas como os efeitos da globalização, neoliberalismo, imigração e terrorismo aos grupos minoritários. É nessa premissa que Morais (MORAIS, 2021) cita a necessidade de análise *queer* para os estudos *queer*, sendo uma teoria de e para LGBTs negos, que em contraposição do que defende Judith Butler em “problemas de gênero”, aponta que também deve haver um “problema de raça” com a teoria *queer*.

Pedro Paulo Gomes Pereira emprega o termo “*queer* decolonial” e remete a viagens que a teoria *queer* e a teoria decolonial percorrem para, então, se encontrarem na América Latina e produzirem, a partir do corpo-político e da diferença colonial, teorias-outras que possibilitam a construção de espaços geopolíticos que se enunciam a partir do corpo. Assim, “os corpos *queer* são constituídos na diferença colonial. Não há como separar corpos abjetos, sexualidades dissidentes de localização geográfica, língua, história e cultura. A teoria *queer* é também uma política de localização – o *queer* e pensamento decolonial são teorias corporificadas” (PEREIRA, 2015, p. 418).

Pereira (2015) aponta que a teoria *queer*, escrita minúsculo, crítica sua posição de teoria e se diferencia das Teorias propriamente ditas e aplicadas, pois se interpela na multitude de corpos dissidentes. Contudo, não está fora das diferenças de poder e de prestígio concernentes as Teorias universalizantes e norte globais, em que pese sua potência subversiva, não é externa à colonialidade. É neste ponto que Pereira informa que “a diferença colonial é o processo de controle e estratégia para rebaixar populações e regiões do mundo. O conceito de colonialidade possibilita compreender essas classificações e hierarquizações” (PEREIRA, 2015, p. 415).

Sendo assim, a viagem da teoria *queer* com o pensamento decolonial possibilita a abertura para teorias-outras e pensamentos-outras, que é cerne da Teoria decolonial em desconfiar de pretensões de teorias que generalizam e universalizam experiências, baseadas na lógica eurocêntrica, norte americana, branca, masculina e heterossexual. O *queer* decolonial se propõe a juntar as teorias corporificadas e localizadas, buscando um movimento que almeja eliminar a distância entre a teoria *queer* e o pensamento decolonial, apostando nas experiências, corpos e saberes:

O desafio é ler os textos *queer* decolonialmente e, da mesma maneira e com a mesma intensidade, *queerizar* os textos do pensamento decolonial. Se a leitura dos corpos no Sul Global é sempre racializada e generificada, não há como agir contra a máquina da colonialidade olvidando-se da multitude de corpos *queer*. Nessas bandas de cá, a condição de ser *queer* é igualmente ser decolonial, pois se ficasse estagnado em Teoria, sem ser afetado pelas teorias-outras, o *queer* se afastaria do caráter subversivo prometido (PEREIRA, 2015, p. 428).

É um desafio não só para o pensamento decolonial e a teoria *queer*, mas também na sua aplicação nas ciências sociais, nesta pesquisa, em específico, nas Relações Internacionais. Como é possível analisar os fenômenos de Relações Internacionais com o *queer* decolonial? Como demonstrado no primeiro capítulo, Cynthia Weber e Richter-Montpetit, proporcionam a análise das RI a partir da lente da teoria *queer*, contudo, apresenta-se aqui como ferramenta a lente do *queer* decolonial, que a partir dessas teorias-outras³⁶, dessas experiências de corpos localizados, como proposto neste trabalho, a partir da diferença colonial, proporciona um olhar decolonial e *queerizado* das Relações Internacionais, promovendo uma análise que teoriza a

³⁶ No trabalho “*Queer* decolonial: quando as teorias viajam”, Pereira apresenta duas formas de utilizar o *queer* decolonial para análise de teorias e experiências-outras. A primeira é a análise da obra do filósofo Giorgio Agamben, que proporciona a compreensão da vida política do Ocidente e formula uma crítica à metafísica ocidental com conceitos de estado de exceção e biopolítica no Ocidente. Pereira se pergunta como seria a sua leitura utilizando o *queer* decolonial, uma vez que nas obras do filósofo, há um silêncio sobre a histórica colonial no contexto da colonialidade, assim como não há questionamento de gênero e sexualidade dos atores em suas análises, quando utiliza-se do conceito de *homo sacer* não ser considerado em sua dimensão de gênero e sexualidade (PEREIRA, 2015, p. 418–423).

De outro lado, Pereira também apresenta a história de Cilene, uma travesti encarregada da limpeza de banheiros na rodoviária na cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul. Sua história de como superou sua exclusão no processo de abjeção perante a vida profissional e de sua família. Não há uma história de resistência heroica, e nem por isso deixa de resistir ao utilizar-se a sua agência a paciência do tempo. Para Pereira, “Ela reencena o ato *queer* de lidar com a injúria, tornando-a algo positivo”. A sua forma de superar, criou espaço de convivência. O banheiro público tomado como instituições que nasceram da burguesia se transformou tão logo como espaços de gestão de desejos humanos e vigilância de gênero, e agora, Cilene limpa tanto banheiro feminino, quanto masculino, pois, como ela diz, “eu sou as duas coisas”. “Entre os dispositivos que produzem corpos ‘normais’, ‘heteros’ e ‘não ambíguos’, está Cilene. Na rodoviária, entre os banheiros do centro de RS, ela circula com o nome social, conquista que não obtivera em sua própria casa. Transitando pelo M/F, sinaliza que a arquitetura não consegue enquadrar a todos: um dispositivo de construção de gênero que é cuidado por quem adverte sobre suas falhas, assinalando aquilo que não consegue alcançar plenamente”. Cilene apresenta outras formas de descrever o mundo, movimento pelo qual sinaliza que para além dos problemas de representação, há mundos que podem várias e que não se reduzem aos cânones da racionalidade do Norte Global (PEREIRA, 2015, p. 423–427).

partir da identificação de corpos dissidentes, normas heterossexuais, interseccionado raça, classe, etnia, gênero e sexualidade (PEREIRA, 2015).

A estrutura do *queer* decolonial oferece uma perspectiva crítica sobre sexualidade, gênero e poder ao centralizar as experiências de grupos marginalizados na América Latina. Ao combinar teoria *queer* e o pensamento decolonial, a decolonialidade *queer* desafia o domínio do conhecimento ocidental e expande a compreensão crítica do sistema heteronormativo e das categorias de gênero e sexualidade (PEREIRA, 2015).

Chama-se atenção, com base nessas premissas apresentadas, é possível identificar um rol de problemas que se abrem para outros, sempre com Outros subalternizados e, que o *queer* decolonial, problematizará dentro de sua estrutura epistemológica, ontológica e metodológica em conjunto com os movimentos sociais, proposto nesta dissertação como ferramenta a decolonização do *queer*.

Portanto, o potencial político das subjetividades que foram marcadas pela depreciação de sua cor, pela patologização de seus desejos, pela depreciação de sua ciência pouco ortodoxa e que se relacionam diretamente com termos de heterossexualidade compulsória, regime heteronormativo, e se não pode se chamar também de homonormativo, ganham espaços dentro das academias de cunho científico e de fóruns políticos para tornar o *queer* decolonial (PELÚCIO, 2014; PEREIRA, 2015).

Estes estudos buscam questionar e crítica o regime imposto e sua posição geopolítica de resistência e estratégica para promover o debate e a desestabilização de um sistema de processos naturalizados e violentos. Essa construção de sujeitos abjetos marcados por discursos de poder nos quais foram excluídos dos processos históricos de formação de suas subjetividades, onde a América Latina tem espaço próprio de sua marginalização e do seu pensamento fronteiriço, é capaz de subverter e desafiar a lógica colonial e as estruturas de poder e epistemologias dominantes para sua sobrevivência (MIGNOLO, 2003, 2017a; PELÚCIO, 2016; PEREIRA, 2015).

A Teoria *Cuir/Queer* produzida no continente latino-americano não é diferente da produzida no Norte em sua base inicial, mas as problematizações do Sul, com seus atores, geopolíticas, lugar de enunciação e contexto político-social, sim, são diferentes. Isso porque o que diferente a América Latina de regiões euro-estadunidenses é a diferença colonial. Inclusive, encontrar-se-ão pensadores/teóricos latino-americanos que pensam as reivindicações do *queer*

muito antes que as produções nortes globais, localizando-se em espaços geopolíticos diferentes, e, portanto, protagonizando as suas experiências, epistemologias e ontologias.

Dessa forma, apresentar-se-á dois lócus de enunciação que desafiam a normatividade do sistema heterossexual, capitalista e branco, apresentado a partir de uma América Latina plural com o poder de desconstruir os padrões já estabelecidos, além de demonstrar que o *Cuir* não é um sinônimo da comunidade LGBTQ+, mas é a representação teórica de todos os corpos abjetos de um sistema moderno/colonial, demonstrando assim sua pluriversalidade e para além de pensar em corpos estabilizados ou uma norma universal: os povos originários e o transfeminismo.

3.3 A COLONIZAÇÃO DOS CORPOS INDÍGENAS: A DISCUSSÃO DE GÊNERO E SEXUALIDADE DOS POVOS ORIGINÁRIOS

Todo corpo produz política, assim como o *queer* não é sinônimo de LGBTQ+ ou homossexualidade, a pesquisa propõe buscar o *cuir/queer* decolonial através da exposição da colonização dos corpos indígenas e a sua discussão de gênero e sexualidade. Importa ressaltar que não se pretende esgotar e nem indicar como superado os estudos de gênero e sexualidade dos povos indígenas, pois, ainda um campo pouco explorado e complexo de análise. Contudo, observado variadas produções científicas, os povos indígenas são indicados como corpos *queer/cuir* que subvertem a norma estabilizadora, que propõe práticas descoloniais e possibilita desafiar as estruturas coloniais (ALTMAYER, 2016; DOS SANTOS, 2023; POTRICH, 2023; SANTOS, 2018).

É possível observar a diversidade sexual e de gênero dentro das comunidades dos povos indígenas, ainda mais quando buscamos suas ancestralidades culturais. Esses termos são construções coloniais aos quais impuseram aos povos indígenas através da conquista e da violenta colonização.

Retomando a análise da colonização e do eurocentrismo e a sua influência na construção da modernidade/colonialidade foi através do mito da modernidade, o Ocidente fez com que se tornasse “verdade” que seu povo era superior a Outros, inclusive que suas práticas eram não só as melhores, mas as únicas possíveis num mundo cristão. Esse mito resultou na violência radical

epistêmica e política dos povos indígenas na conquista e colonização das Américas. A história do mundo começou a ser contada a partir do ponto de vista eurocêntrico, exibindo os povos indígenas como seres não humanos e primitivos, impondo a eles o seu modo de vida Ocidental por meio de um discurso de salvação e emancipação (DUSSEL, 1993).

Essa narrativa revela como a histórica foi moldada pelo Ocidente relegando os Outros povos da periferia por um discurso dominante e civilizador. A modernidade, conforme apontada por Dussel (1993), foi instaurada por meio de três figuras centrais: o descobrimento, a conquista e a colonização, que promoveram um processo de encobrimento cultural e epistêmico dos povos colonizados. Esse paradigma eurocêntrico, sustentado por genocídios e violências culturais, foi instrumental na manutenção do poder colonial e na imposição de uma ordem mundial que favorecia o desenvolvimento ocidental em detrimento das culturas subjugadas.

Não obstante, essa destruição do mundo indígena não só causou toda uma ruptura cultural e extrativista, como os tornou inferiores a sua raça e seu modo de vida. Desta senda, os povos indígenas tiveram toda sua espiritualidade e etnia suprimida em face do pensamento eurocêntrico. Ao conquistador, observar o indígena vivendo no seu modo de vida caboclo, a ausência de papéis de gêneros e práticas sexuais as quais consideravam pecaminosas, o colonizador, dentro do seu amago egocêntrico, se viu no direito de exterminar os povos a partir do seu marcador de legitimidade de como a verdade deveria ser estabelecida (DUSSEL, 1993).

A colonialidade do poder, conceito central trabalho nas críticas de Quijano (2007) e Lugones (2020), evidencia como a raça e gênero foram utilizados como ferramentas de dominação e exploração na estrutura moderna. O capitalismo global emergiu da hierarquização racial, consolidando o racismo como um elemento intrínseco e estrutural da modernidade. Além disso, a imposição de categorias de gênero e sexualidade eurocêntricas, reforçou a desumanização e a subalternização dos povos colonizados, perpetuando uma lógica dicotômica e hierárquica que segregava e desvalorizava as identidades não-europeias.

A residência dos povos colonizados e a ascensão das epistemologias do Sul desafiam a hegemonia do império cognitivo ocidental, promovendo uma virada decolonial nas ciências sociais e humanas. Esse movimento teórico e político buscou descentralizar o pensamento europeu e valorizar as contribuições latino-americanas para compreensão das dinâmicas globais. Por essa razão, a decolonialidade, ao criticar a modernidade/colonialidade e propor a pluriversalidade, oferece novas ferramentas para desestabilizar as estruturas epistêmicas e

promover uma compreensão mais inclusiva e equitativa das relações de poder e conhecimento (DUSSEL, 1993, 2007; MIGNOLO, 2017a, 2008; QUIJANO; ENNIS, 2000).

Dentro desse escopo teórico apresentado nesta dissertação, propõe pensar o *Cuir/Queer* decolonial a partir dos povos originários, além de propor o corpo indígena como um corpo que produz o *Cuir/Queer*. Afinal de contas, existe índio gay? Com essa premissa, Estevan Fernandes ironiza metodologicamente em seu trabalho, na qual a resposta para a pergunta é: não, não existe nem índio, muito menos gay. Isso porque esses termos são construções coloniais aos quais impuseram aos povos indígenas através da conquista e da violenta colonização. O escopo do seu trabalho é demonstrar como a sexualidade foi uma esfera fundamental para a dinâmica colonial (FERNANDES, 2019).

Conforme Dussel (1993) apresentou, ao chegarem nas Américas, os colonizadores se depararam com povos que expressavam um modo de viver diferente. Para o europeu, dentro do seu amago egocêntrico, as práticas sexuais dos povos indígenas eram pecaminosas, os papéis exercidos pelo que eles chamaram de homem e mulher eram diferentes de sua cultura. Isso foi suficiente para diferenciar e tornar os povos indígenas como povos subalternos, não humanos, primitivos e diferente deles, aos quais deveriam ser corrigidos, disciplinados, ensinados o modo “certo” de vida, e para o colonizador, o seu jeito de expressar a vida era o correto, seja por práticas sexuais, papéis de gênero, diferenciação por cor de pele, instituições de classes, exploração de trabalho e, por fim, a colonização da espiritualidade.

Assim, ao usar o termo colonização das sexualidades indígenas, refiro-me preliminarmente a processos de heterossexualização compulsória e heteronormatividade daqueles povos, tendo por base pressupostos científicos, teológicos, sociais e culturais e a partir de dispositivos articulados aos discursos e práticas religiosas, civilizatórias, acadêmicas e/ou políticas. [...] Com isso, quero dizer que as formas pelas quais lhes foi imposta uma sexualidade “normal” deve ser compreendida em paralelo com as normas teológicas, filosóficas, científicas etc., a partir das quais os índios eram (e são) compreendidos no Brasil pelos setores hegemônicos da sociedade colonizadora. Nesse sentido, entendo que tal imposição se insere em um conjunto de ações que busca(va)m normalizar a vida indígena, incluindo aí sua sexualidade, sendo aquelas sexualidades fora dos parâmetros desejáveis pela metrópole – consequência – e não diretamente a causa – da visão dos indígenas como selvagens, incivilizados, inferiores, degenerados (FERNANDES, 2019, p. 2019).

A categoria de sexualidade é uma ferramenta de regulação pautada por um poder discursivo, enquanto a categoria de gênero é pautada por papéis sociais aos quais determinam como o ser humano deverá agir em sociedade, a partir do seu órgão genital biológico, que constituirá regras sociais a serem obedecidas sob a pena de ser excluído do ciclo social (BUTLER, 2003; FOUCAULT, 1988; QUIJANO; ENNIS, 2000).

O que importa destacar é que o patriarcado e a heterossexualidade como um costume compulsório é um fenômeno da colonização, em que a construção de um novo mundo – leia-se, a destruição de um mundo indígena existente – foi pautado nas concepções de gênero e sexualidade. Isso porque entre os povos indígenas, o órgão biológico não definia papel social e nem suprimia desejos corporais, passando a ser uma forma de colonização a partir da conquista da América (BAPTISTA, 2021; SEGATO, 2012).

Em que pese a sexualidade tenha sido uma das justificativas para a colonização dos povos indígenas, não se pode ocultar que, na verdade, os indígenas foram perseguidos por serem indígenas, sendo a sexualidade uma das características compreendidas de forma conjunta com a relação dos quais os índios eram interpretados e a dominação sobre eles eram justificadas (FERNANDES, 2019).

Quando se traz a questão *Queer*, podemos alinhar os estudos da Teoria *Queer* para traçar o corpo indígena como um corpo que subverte a norma, não uma, mas duas vezes, a partir do ideal colonizador, tanto moralmente por sua sexualidade quanto etnicamente por sua identidade (FERNANDES, 2019).

Contudo, é impossível falar da Teoria *Queer*, produzida de forma epistêmica pelo Ocidente, sem falar da colonialidade epistêmica que ela também pode produzir. De forma alguma é apontar a Teoria *Queer* como puramente colonial, mas assim como Ballestrin (2013) aponta para a divergência de que filósofos pensaram o decolonial a partir do Ocidente – lugar de colonização – é trazer uma ótica minimalista, essencialista e não geolocalizada. Por isso, a presente dissertação traz a crítica a necessidade da decolonização do *Queer* para se pensar um *Cuir/Queer* Indígena, em que a teoria decolonial vem encontro aos estudos *Queer* para propor a descolonização de suas lógicas estruturais através da lente latino-americana.

Dessa forma, o *Cuir/Queer* deve funcionar como uma forma de localizar os debates sobre a sexualidade e gênero observando as suas margens, normas e hegemonias, entendendo o regional não apenas como geografia, mas também como uma posição de produção de conhecimento. A Teoria *Queer/Cuir* produzida no continente latino-americano não é diferente da produzida pelo Ocidente em sua base, mas suas problematizações, atores, geopolítica e contexto político-sociais são diferentes. Ou seja, é possível perceber a produção do *Cuir/Queer* muito antes do Ocidente, sendo os povos indígenas como um dos corpos iniciais a produzir o que seria chamado de Teoria *Queer* (AMELIA VITERI; FERNANDO SERRANO-AMAYA; VIDAL-ORTIZ, 2011).

É dentro das características *cuir/queer* decolonial, interseccionais e dos estudos indígenas que o campo teórico ramificou as pesquisas sobre as sexualidades indígenas para o chamado *Queer Indigenous Studies*, onde a sexualidade indígena enquanto objeto na medida em que serve como porta analítica tanto na América do Norte, por meio da identidade “*two Spirits*”, quanto na América Latina por meio do diálogo com o movimento ativista. É através do *Cuir/Queer* Indígena que a abordagem dialoga com as críticas interseccionais, em que o sujeito indígena pode produzir e interpretar sobre o passado ancestral por meio de uma metodologia própria (BAPTISTA, 2021).

A saber, os Estudos Indígenas *Queer/Cuir* fornecem características próprias e sistematizadas das quais podem ser analisadas a partir dos papéis de gênero e sexualidade dos povos originários:

a) a defesa da autoria indígena, opondo-se, assim, que tal tema venha a ser sobrepujado por autores brancos; b) o entendimento de que espiritualidade e construção histórica não são experiências opostas, mas, sim, que se complementam; c) o exercício permanente da resiliência e da reconciliação, não apenas em relação aos brancos, mas, sobretudo, em relação às sociedades indígenas que se viram tomadas pela aversão à diversidade sexual; d) um modo próprio de utilizar fontes históricas, onde não apenas documentos coloniais ou oficiais são utilizados, mas também sonhos, narrativas, poemas, performances e leituras cosmológicas que se opõem ao modo do estudo das mitologias propostas por autores brancos; e) o combate quase exaustivo e repetitivo aos estereótipos que pesam contra os povos indígenas, onde a defesa de uma sexualidade fluída e uma vivência urbana se expressa como seu principal pilar narrativo; f) ao contrário do que se vê na construção textual de brancos, tais estudos não procuram detalhar as práticas sexuais dos antepassados ou atuais, assegurando, assim, uma dimensão do segredo e intimidade, uma vez que o que está em jogo não é explorar práticas sexuais, mas, sim, concepções espirituais; g) uma crítica constante ao movimento LGBT global, comumente compreendido como um agrupamento racista, de onde se vê a cobrança da inclusão do número 2 (de *Two Spirits*) à sigla, a saber, LGBT2 (BAPTISTA, 2021, p. 22–23).

Fernandes argumenta que a senzala, o quilombo, o aldeamento, a beira do rio, a favela, a aldeia indígena, a fila do hospital, o baile funk, a periferia são lugares que enunciam a crítica e produzem epistemopolíticas que não podem ser compreendidas por categoria de conhecimento universais, neutras, eurocêtricas e modernas. Por isso, a teoria social que não compreenda ou não problematize as interseccionalidades, reforça e produz invisibilidades, que devem ser reivindicadas para desestabilizar o sistema quo (FERNANDES, 2019).

Essa reivindicação é frisada por Reinaga (2010), escancarando a colonialidade e a violência que os povos indígenas na América Latina sofreram em decorrência da colonização. A ideia de que o Ocidente é tudo aquilo que ele atribuiu a inferioridade indígena é falsa, pois o Ocidente nunca construiu nada, apenas destruiu, impôs e disciplinou por meio de discursos de

poder e ego. Por isso, propõe que o indígena tenha que buscar a *indianidade* como sendo uma revolução para destruir a colonialidade e construir um Estado novo a partir de sua cultura sobre terras, idiomas, sobrevivências, etnia, gênero e sexualidade (REINAGA, 2010).

As sexualidades indígenas, portanto, nunca foram heterossexuais, desde travestis até famílias homoafetivas, são tão diversas quanto os povos que as praticam. As experiências indígenas são invisibilizadas como um *locus* de diversidade sexual. O que gera esse apagamento das experiências indígenas é percebê-los como povos do passado e primitivo, enquanto a diversidade sexual é associada a uma modernidade política. O que é contraditório, uma vez que se para o Ocidente, ser moderno é estar de acordo com uma diversidade sexual, a América Latina é moderna muito antes da colonização, pois aqui nunca se houve o marcador de gênero e sexualidade, categorias impostas pelo Ocidente Colonial (PICQ; TIKUNA, 2019).

O espectro das sexualidades indígenas também não se molda a codificação LGBTQ+ ou registros ocidentais de binarismos de gênero, muito menos numa normatividade heterossexual. Contudo, o ser indígena é definido como uma identidade de oposição ligada à consciência de luta contra formas contínuas de expropriação e assimilação do colonialismo, incluindo a colonização sexual, em que regulou as experiências de gênero e sexualidades indígenas a partir de uma codificação da modernidade cristã europeia (PICQ; TIKUNA, 2019).

Picq (2019) traz um exemplo latino-americano das sexualidades indígenas que desafiam a normatividade ocidental. A começar pela sociedade Zapoteca que reconhece Muxes como um terceiro gênero, sendo biologicamente masculinas, mas que incorporam um terceiro gênero que não é nem masculino e nem feminino, recusando a tradução “travesti”, aproximando-se do que é conhecido como “fluido” para o *Queer/Cuir/LGBT+*. Reduzir as sexualidades indígenas a homo ou trans seria uma forma de invisibilizar as diversidades sexuais nativas e tentar traduzi-las a uma realidade Moderna.

De outro lado, Picq (2019) denuncia a violência da colonização da sexualidade, onde assassinatos brutais ocorreram pelas mãos dos colonizadores, por não entenderem suas sexualidades nativas e reconhecer a sua sexualidade e norma como superior, condenando o indígena como perverso, imoral e não natural. Essa rotulação era base para justificação das violências e das repressões, bem como do processo de heterossexualização dos indígenas.

Os Tupinambá onde *tibira* é um homem que faz sexo com homens e *çacoaimbeguira* é uma mulher que faz sexo com mulheres. Já em Tikuna, *kaiguwecu* é a palavra que descreve o homem que faz sexo com homem e *Ngue Tugumaêgué* descreve a mulher que faz sexo com

outra mulher. Essas figuras demonstram a variedade de identidades sexuais em comunidades indígenas e como eles reivindicam suas regras fora de uma heteronormatividade estabelecida. Apesar disso, as mulheres Tikunas estão utilizando como estratégia as políticas *queer/cuir* e invocando a ancestralidade para defender sua autonomia sexual diante dos Estados e denunciar a homofobia e práticas de evangelização que tem assombrado suas comunidades na tentativa de colonização dos povos indígenas na Amazônia (PICQ; TIKUNA, 2019).

Portanto, as categorias ocidentais ao serem impostas aos povos indígenas, tornou o corpo indígena em um corpo *queer/cuir*, onde o seu corpo é um lócus de resistência que subverte a norma a partir do ideal colonizador, tanto moralmente por sua sexualidade quanto etnicamente por sua identidade. Os estudos indígenas *queer* buscam desconstruir as categorias ocidentais de gênero e sexualidade propondo novas formas de pensar a diversidade sexual e de gênero dos povos indígenas. Esses estudos são importantes para a visibilização das diversidades sexuais e de gênero, contribuindo para a desconstrução das normas e estereótipos ocidentais e para a promoção da decolonialidade.

É através dos povos indígenas que a enunciação da resistência poderá produzir e criticar políticas, epistemologias e ontologias que não serão compreendidas pelos conhecimentos universais e neutros, mas mediante um *queer/cuir* indígena capaz de problematizar por meio de interseccionalidades e geolocalização a cosmovisão indígena, que não só reivindica sua visibilidade, mas como desestabiliza o sistema quo ocidental e heterossexual (FERNANDES, 2019; PICQ, 2015).

3.4. A CRÍTICA TRANSFEMINISTA

Como segundo lócus de enunciação, apresenta-se o corpo trans/travesti como produtor de política-teórico e de resistência. Aqui não se trata apenas de um *queer* decolonial ligado aos interesses da comunidade LGBTQ+, mas como escopo de luta para tornar vidas trans e travestis em vidas possíveis. A lógica colonial afeta pessoas trans e travestis e é a partir do transfeminismo, também reconhecido como *cuir/queer*, poderá se tecer a crítica a colonialidade dos corpos a partir de gênero e sexualidade, tendo em vista o regime heteronormativo na política global (ALTMAYER, 2016; BENTO, 2017; POTRICH, 2023; SANTOS, 2018).

O Transfeminismo não é exclusivo da América Latina, contudo é uma corrente teórica que tem crescido e se difundido na América Latina, em conjunto com os estudos feministas e *queer/cuir*. Os estudos e engajamentos teóricos transfeministas, implicam na ruptura não apenas do sistema tradicional de gênero/sexo, sexualidade/desejo, mas de outras formas normativas baseadas na raça, etnia, classe e localização geopolítica. Teóricos transfeministas apontam que ao contrário do “*queer*”, o “trans” possui potencial de organização latino-americana e relacionam com entendimentos locais de identidades não-normativas, formas de expressão e arranjos de vida (LIND, 2008).

O transfeminismo vai revisitar a crítica já realizada pelo feminismo negro, em que o feminismo branco ocultou a diversidade das experiências femininas, protagonizando uma suposta universalidade de suas experiências, sem considerar as intersecções de raça, etnia, classe, sexualidade e colonialidade de gênero. A teórica e travesti Letícia Nascimento (2021), tecerá as experiências de mulheres transexuais e travestis no CISTema colonial moderno de gênero em alusão a cisheteronormatividade. O transfeminismo, no mesmo caminho da teoria feminista e *queer/cuir*, está em constante mudança e teorização, justamente para buscar a pluralidade que seus engajamentos reforçam.

Nascimento (2021), traça que as tecnologias de gênero são conjuntos de dispositivos linguísticos, jurídicos, educativos, culturais e, principalmente, discursivos que produzem o gênero, dificultando e até mesmo ocultando mulheres transexuais e travestis de se reconhecerem como mulheres. O que se chama atenção aqui é que o poder discursivo é utilizado para nomear quem pode e quem não pode ser uma mulher. Na sua provocação “e eu não sou uma mulher?”, Letícia Nascimento informa que os “discursos que insistem em considerar a ‘mulher’ numa condição universal como única sujeita do feminismo, discursos que, em um direcionamento cissexista, impedem mulheres transexuais e travestis no feminismo” (NASCIMENTO, 2021, p. 16).

O transfeminismo não deve ser condicionado a uma posição de fragmentação do feminismo, pois, oferece um olhar diferente do padrão feminista, assim como há os deslocamentos do feminismo negro, feminismo lésbico, entre outras perspectivas. A compreensão da pluralidade de mulheres e feminilidades não pode ser apenas um “slogan” de movimento, mas as experiências diversas exigem uma teorização e demandas políticas dentro do feminismo:

Manter essa pluralidade de vivências no caleidoscópio feminista significa entender que, apesar de diferentes, conectamo-nos com estruturas de opressão semelhantes, tais como o patriarcado, o machismo e o sexismo, que, no decorrer da história, vêm subjugando socialmente as experiências femininas. O transfeminismo é parte do feminismo, como uma possibilidade de repensar as relações entre sexo-gênero-desejo e pluralizar as sujeitas do feminismo, de modo a superar universalidades e essencialismos limitantes à liberdade de performance de gênero (NASCIMENTO, 2021, p. 17).

Assim, a categoria de gênero que já ocupa uma centralidade política dentro das teorias feministas, decoloniais e *queer/cuir*, constituindo-se como ferramenta política de construção das experiências coletivas contra opressões sexistas, também terá seu debate dentro do transfeminismo, tanto como forma de produzir crítica as estruturas que condicionam o gênero, mas também uma forma de atrelar a epistemologia feminista aos outros feminismos (NASCIMENTO, 2021).

O gênero também será marcado pelas suas dimensões culturais e históricas, evidenciando os diversos modos de viver as mulheridades³⁷ e feminilidades³⁸ (NASCIMENTO, 2021). Os tensionamentos em torno da categoria política de gênero possibilitaram a desconstrução da crença da existência de um modelo universal e verdadeiro de mulher ou de homem, localizando os sujeitos como construtos históricos para construção de identidades de gênero fora do espectro biologicista. Portanto, “o gênero é relacional e político, independe de bases biológicas, como o sexo, e determina, entre os seres humanos, papéis que eles exercem na sociedade, o que de forma alguma se restringe à sexualidade” (JESUS, 2013, p. 2).

Para o transfeminismo, a compreensão plural das mulheridades e feminilidades deveriam bastar para delinear os feminismos com as experiências de mulheres transexuais e travestis. Contudo, ainda há bases teóricas que reivindicam os discursos bioessencialistas que buscam condicionar o gênero aos aspectos anatômicos de diferenciação sexual, demonstrando, através da corrente teórica, a necessidade de desnaturalização da categoria de gênero para abarcar as experiências de mulheridades e feminilidades experienciadas por mulheres transexuais e travestis capazes de subverter uma ordem e colocar à mesa o debate

³⁷ Leticia Nascimento utiliza o termo “mulheridades”, e não “mulher”, no singular, para demarcar os diferentes modos pelos quais pode-se produzir experiências sociais, pessoais e coletivas. O termo mulheridades aponta para os processos de produção social dessa categoria (NASCIMENTO, 2021, p. 20).

³⁸ Já o termo “feminilidades” é uma categoria usada de forma a entender os modos pelos quais sujeitas dentro do feminismo dialogam com o que o imaginário social determina como “feminino”, e que, a partir desse roteiro cultural, produz cocriações e subversões. Além disso, é importante demarcar que algumas identidades de gênero se reivindicam dentro de uma vivência das feminilidades, mas não se sentem contempladas na categoria mulheridades, como algumas travestis e pessoas não binárias femininas (NASCIMENTO, 2021, p. 20).

complexificado em torno de gênero para desenvolvimento de políticas públicas e econômicas (NASCIMENTO, 2021).

O transfeminismo tem como central a discussão e o embate com os conceitos de gêneros centrados ao “mito fundador do feminismo”, baseado na experiência de mulheres cis, heterossexuais, brancas e de elite, que ocuparam uma posição superior e de privilégio social em face das Outras mulheridades, construindo um ideal performativo a ser alcançado por todas essas Outras mulheres numa política condicionante a universalização. A crítica a esse feminismo do mito fundador não é tomada pelo desprezo pela sua teoria, mas sim pelo apagamento que promoveu em outras reivindicações. A transformação das experiências singulares de um feminismo branco tornou a mulheridade em universal, e ocultou a participação das experiências de mulheres negras, indígenas, socialistas, lésbicas, trans e travestis (JESUS, 2013; NASCIMENTO, 2021).

O sistema sexo/gênero foi definido como “conjunto de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a anatomia biológica em produtos da atividade humana”, assim a relação entre gênero (cultural) e sexo (supostamente biológico) é que o gênero transforma o sexo e por consequência é naturalizado como algo também cultural (NASCIMENTO, 2021, p. 24). O gênero ao se tornar uma categoria analítica, buscou a desnaturalização do sexo a partir da categoria de gênero e rejeitou a universalização da ideia abstrata de mulher no singular, abandonando, inclusive, a ideia de que todas as mulheres são oprimidas de forma homogênea e universal, passando a entender os processos de opressão a partir de inúmeros marcadores e/ou condicionantes sociais e culturais, como já trabalho, a colonialidade (NASCIMENTO, 2021).

Entender o conceito de gênero como diferença sexual é uma limitação do pensamento feminista denominado como fundamentalismo ou determinismo biológico, pois emerge da ideia de que os comportamentos sexuais que diferenciam homens e mulheres são consequências da natureza biológica do corpo. Tereza de Lauretis (2019) compreende, a partir do conceito de tecnologia de Michel Foucault, que nem o gênero e nem a sexualidade são propriedades de corpos naturais, assim, o gênero e a sexualidade são um produto e um processo, em que passa a produzir massivamente discursos que produzem as masculinidades e as feminilidades, nomeando como tecnologia de gênero.

A compreensão de que a anatomia biológica não produz o gênero, mas sim o gênero por meio de técnicas discursivas produz o processo pelo qual os corpos se tornam matéria. Parafraseando Leticia Nascimento, “nós não somos nossos corpos, nós fazemos nossos corpos”,

essa compreensão de gênero não estabelece limites fixos entre o que é considerado orgânico – natural – e o que se chama de cultural – artificial – pois “todos e todas somos híbridos, ciborgues” (NASCIMENTO, 2021, p. 29). Preciado (2015, p. 20) também evidencia que o “sexo e a sexualidade não são propriedade essencial do sujeito, mas, sim, produto de diversas tecnologias sociais e discursivas, de práticas políticas de gestão da verdade e da vida”, ou seja, “não há sexos e sexualidades, mas usos dos corpos reconhecidos como naturais ou taxados de desviantes”.

Ao romper as narrativas discursivas de origem e as ideias essencialistas, entende-se, assim, o gênero como performance de um processo de produção do corpo e do sexo, não se pretendendo, com essa compreensão, a fixação de uma verdade de diferenças sexuais, mas possibilita a existência de Outros modos de viver as mulheridades e as feminilidades, outras performances de gênero, outros corpos:

“Somos diversas, mas não dispersas”, [...]. Firmar mulheres trans, travestis, transexuais e transgêneras dentro do feminismo não é dispersão, tampouco divisão, mas reconhecer como o conceito de gênero propõe a diversidade de performances e experiências femininas ou estabelece negociações culturais estratégicas e de representação política com as mulheridades. O conceito de gênero, quer entendido como performance ou, de outro modo, como construção cultural, deveria ser suficiente para haver mulheres transexuais e travestis no feminismo – afinal, não se nasce mulher, torna-se mulher (NASCIMENTO, 2021, p. 30).

O transfeminismo, como potencial conceitual e político da categoria de gênero, apesar de iniciar a crítica a partir de corpos de pessoas transexuais e travestis, amplia sua crítica para outros corpos, como os povos originários, como proposto nesta dissertação, operando na desessencialização e desnaturalização da identidade da mulher como única possibilidade de constituição de sujeita dentro do feminismo, estabelecendo o diálogo de corpos dissidentes da cisheteronormatividade com os feminismos.

Ainda há discursos que insistem em estabelecer que assim como feminismo negro, o transfeminismo é uma forma de dividir o feminismo. Nascimento (2021, p. 33) traz uma importante constatação: “os nossos inimigos continuam os mesmos: o patriarcado, o machismo e o sexismo, além de outras questões que surgem com a interseccionalidade”.

Pensar que o transfeminismo divide o feminismo e não pensar nos corpos trans como sujeitos do feminismo, é afirmar que muitas mulheres cis feministas não reconhecem que mulheres transexuais e travestis não gozam nem do status de humanidade. Ancorada no conceito de colonialidade de gênero de María Lugones, Nascimento (2021, p. 34) demonstra que as experiências de seres humanos são historicamente negadas para mulheres transexuais e

travestis, bem como para mulheres negras escravizadas e mulheres indígenas, tornando a sua existência uma figura monstruosa e anormal.

Desde os femininos negros, decoloniais, lésbicos já denotam a crítica ao feminismo originário, seu aspecto de universalizar mulheres ocultam outras experiências, essas que não se encaixam no conceito de “mulher” de um feminismo do CISTema sexo-gênero-desejo são invisibilizadas e tornam-se as Outras. Nascimento (2021, p. 36) nomeia os corpos trans, travesti e aqueles que fogem a uma norma cisheteronormativa de “o Outro do Outro do Outro”, em alusão ao conceito de Outro pensado por Beauvoir (2009), pois estes corpos estão em “uma imagem distante daquilo que é determinado normativamente na sociedade como homem e mulher”, tornando difícil a compreensão para homens e mulheres cis do reconhecimento das “materializações de gênero performadas por mulheres transexuais e travestis possam estar nas lutas feministas ou ser reconhecidas dentro das mulheridades e feminilidade” (NASCIMENTO, 2021, p. 36).

Nascimento (2021) aponta que a travestigeneridade, constituído como forma de constituição de identidade transexual, travestis e mulheres transgêneras, deve ser entendido como mais um gênero ou um terceiro gênero, como gênero originário além do binarismo homem e mulher. É neste lugar de “Outro” que a experiência de pessoas trans e travestis emergem uma produção epistemológica da qual se pode perceber o quanto o determinismo entre sexo e gênero é falho e a suposta natureza ligada ao órgão genital é insuficiente para que alguém se defina como homem ou mulher.

A sentença “eu sou travesti” é suficiente para marcar seus locais dentro de uma identificação de gênero. A compreensão de mulheridades, feminilidades e travestigeneridades perpassa por uma estratégia política, e não condição ontológica, uma vez que se reivindicar dentro de uma performance de gênero relaciona-se diretamente à possibilidade de tornar-se alguém dentro das sociedades ocidentais. [...]. Por isso, entendo que o transfeminismo é, ao mesmo tempo, lugar de luta política e de produção intelectual, compartilhado por pessoas que se autodefinem como mulheres, *queers*, mulheres travestis, mulheres transgêneras, mulheres transexuais, pessoas não binárias, travestis ou ainda de outros como, como “transviada” ou “bixa travesti”. Espero e desejo que nós possamos romper criativamente com a compulsoriedade binária de que ou se é homem ou se é mulher (NASCIMENTO, 2021, p. 37–39).

A autodefinição, apontada como de suma importância para romper a tecnologia de gênero, no momento em que os corpos trans e travestis recusam a suposta verdade biológica imposta pelo CISTema sexo-gênero-desejo, estes corpos entram em um lugar de precarização por sua mera existência fora do gênero normativo (NASCIMENTO, 2021).

Freitas (2020) indica que não é possível pensar pelas lutas por reconhecimento desses corpos sem considerar a construção da colonialidade como um elemento fundamental para compreender as dinâmicas de maximização da precariedade. Pensar na coalização daquelas pessoas a quem foram negados o reconhecimento da humanidade ou que sofrem todas as formas de violência, exploração e opressão, sustenta-se que os corpos precarizados busquem formas de se tornarem “legíveis” uns para os outros, lindando com a oposição comum à opressão imposta pelo sistema moderno/colonial de gênero (FREITAS, 2020).

O reconhecimento do feminismo ao transfeminismo é informar que “não somos mulheres e travestis em primeiro, para depois sermos negras, indígenas, deficientes, etc.” (NASCIMENTO, 2021, p. 43), mas é dialogar e fortalecer as múltiplas performances de mulheridades e feminilidades. Neste viés, Nascimento (2021, p. 44) insiste na possibilidade de que a partir das *Outreridades* e das diferenças existentes neste plural de mulheres, possa se construir uma irmandade, em que se reconhecem como *alguém de fora (outsiders)* à cisheteronormatividade e *irmãs (Sisters)* dentro do feminismo.

Assim, Leticia Nascimento nos conceitua o transfeminismo como:

Uma corrente teórica e política vinculada ao feminismo, que se divide em variadas correntes exatamente pela compreensão, de certo como comum, de que é impossível permanecer insistindo em mulher, no singular, numa condição universalizante, como sujeita única do feminismo. É preciso localizar as sujeitas, de modo a favorecer a dimensão plural de nossas existências (NASCIMENTO, 2021, p. 46).

“O pessoal é político”, essa frase evidencia a opressão experimentada por mulheres cis, trans e travestis, de formas diferentes, em variadas formas, e não somente em relação à dominação masculina. “Lugar de fala” e “o subalterno pode falar?” ajudam na compreensão de que mulheres negas, mulheres trans, mulheres do sul global, indígenas, entre Outras, sofrem do processo histórico colonial de silenciamento e de normatizações hegemônicas de raça-gênero-classe. Nesse sentido, “como transfeministas, e feministas por extensão, devemos nos apropriar da fala, da escrita, da linguagem, rachar o mundo com nossas palavras, construindo pontes de sororidade e redes de denúncia” (NASCIMENTO, 2021, p. 52).

A busca de uma voz coletiva deve ocorrer de forma articulada, pelo qual se deve levar em consideração as interseccionalidades raciais, etárias, de localização geográfica, classe, sexualidade, entre outras. Dessa forma, Jaqueline Gomes de Jesus (2013), elenca alguns princípios norteadores do transfeminismo:

(1) redefinição da equiparação entre gênero e biologia; (2) reiteração do caráter interacional das opressões; (3) reconhecimento da história de lutas das travestis e das mulheres transexuais e das experiências pessoais da população transgênero de forma geral como elementos fundamentais para o entendimento do feminismo; e (4) validação das contribuições de quaisquer pessoas, sejam elas transgênero ou cisgênero, o que leva ao fato de que, por sua constituição, o transfeminismo pode ser útil para qualquer pessoa que não se enquadra no modelo sexista de sociedade que vivemos (JESUS, 2013, p. 5).

De modo geral, os princípios norteadores de uma teoria transfeminista, a partir da América Latina, tem como marcador fundamental a colonialidade enraizada na estrutura das opressões e das reivindicações. É a partir destes princípios que é possível pensar em uma agenda política com demandas sociais pensadas para corpos dissidentes, e, dentro dessas demandas, a autodefinição e empoderamento das múltiplas corporalidades de corpos trans e travestis, a cisgeneridade como estratégia de nomeação dos corpos não trans somado a despatologização das identidades trans e travestis, trazem a teoria um caráter descolonizador, disruptivo e desestabilizador do sistema *quo* (NASCIMENTO, 2021).

Assim como o gênero, o conceito de cisgeneridade³⁹ ocupa um lugar de destaque nas produções transfeministas, pois o processo de definição de corpos não trans tiram os corpos dissidentes do lugar de subalterno. A crítica transfeminista aponta que a cisgeneridade, assim como a transgeneridade é uma identidade inexistente, criada e artificial, mas que durante a história, o aparato discursivo jurídico, médico, político, religioso e educativo, instituiu, através do dispositivo de poder e colonização dos corpos, um padrão hegemônico do homem branco, cristão, heterossexual, burguês.

Através da noção de tecnologia de gênero, proposto por Foucault (1988) e Lauretis (2019), compreende-se que sujeitos produzem a si mesmos por meio das relações de poder específicas, não existindo sujeito absoluto, autônomo, soberano e universal criado no discurso da modernidade ocidental. É neste viés que a cisgeneridade é carregada de uma identidade de privilégios, em que a suposta soberania do homem branco, cristão, heterossexual só se fez possível “por meio da colonização de outras identidades, não há dúvida de que todos esses marcadores de sexo, gênero, raça/etnia, religião, orientação sexual, classe e quaisquer outros

³⁹ O termo “cisgênero” ou “cisgeneridade” emerge num discurso como uma forma de marcar a diferença em relação à “transgênero” ou “transgeneridade”, emergindo como um conceito capaz de designar as inconformidades de gênero experimentadas e vivenciadas por pessoas transgêneras, travestis, transsexuais, dentro outras identidades possíveis, tendo em vista certas especificidades e reivindicações políticas que concernem a essa população. Tendo em vista que o prefixo “cis” significa “deste lado” ou “alguém”, fazendo oposição ao prefixo “trans”, que significa “do outro lado” ou “além”. Dessa forma, a palavra cisgênero é usada como antônimo da palavra transgênero (BAGAGLI, 2016, p. 89).

trazem uma história, não se constituem à revelia dos processos culturais e políticos” (NASCIMENTO, 2021, p. 61).

A relevância da criação não só do conceito de cisgeneridade, mas também da cisnormatividade, cisgeneridade compulsória ou cissexismo é necessária para problematização das patologizações dos corpos trans, tendo em vista que a produção do discurso cis é hegemônica. “A compreensão estrutural da cisgeneridade como estabilizador das coerências sobre o gênero, de forma semelhante ao conceito de heteronormatividade compulsória”, e esta compreensão é tida como naturalizada e verdadeira através dos aparatos discursivos que incluem a sua “normalidade” e regulam a cisgeneridade compulsória (BAGAGLI, 2016, p. 91–92).

São as relações de poder que vão determinar uma verdade sobre corpo sexuado, localizando o sujeito dentro do espectro binário como uma condição anterior à fabricação do gênero. Assim, gênero-sexo-sexualidade são categorias discursivas, culturais e históricas como produção de um dispositivo sexual e de poder. Nascimento (2021, p. 62) reflete que o “sexo não é algo natural, pois os conceitos anatômicos, hormonais, cromossômicos são enunciados discursivos, assim, os corpos de homens e mulheres cis são reconhecidos e legitimados como naturais, as corporalidades trans são consideradas artificiais”. Corpos cis também são falsos e artificiais, mas carregam o privilégio discursivo histórico do dispositivo de poder:

O conceito de cisgeneridade é capaz de estabelecer um paralelo crítico ao das transgeneridades, revelando que, apesar de todos os gêneros passarem por um processo de materialização a partir de práticas discursivas sobre o sexo, os corpos cis gozam de um privilégio capaz de colocá-los em uma condição natural, como sexo/gênero real, verdadeiro, na medida em que as transgeneridades são caracterizadas como uma produção artificial e falseada da realidade cisnormativa (NASCIMENTO, 2021, p. 63).

Ao criar a marcação “natural” do corpo cis, o corpo trans é tornado anormal e patológico. O aparato discursivo científico médico-psiquiátrico colaboraram durante o século XX para criação dessa patologização e subalternização das identidades trans. Os corpos trans são condicionados, então, a classificação do sistema colonial moderno de gênero como patológico, desviante e perverso (NASCIMENTO, 2021; OLIVEIRA, 2017).

A cisgeneridade nasce como uma categoria analítica utilizada pelo transfeminismo para questionar os privilégios dos corpos que se entendem numa perspectiva naturalizante e essencialista de gênero que parte de um processo de patologização, criminalização e

subalternização das identidades trans como parte dos interesses do CISTema colonial moderno de gênero:

O conceito de cisgeneridade coloca em disputa a percepção de que os corpos – de que nenhum corpo, para ser mais específica –, é naturalmente sexuado ou generificado. O modo colonial de produção de nossos gêneros, que vai além de uma assimetria entre os gêneros, como muitas feministas historicamente aborda; o conceito colonial de gênero se ancora numa base bioessencialista de definição das nossas experiências, impondo um padrão exclusivamente binário de correspondência entre sexo (supostamente biológico) e gênero (cultural) (NASCIMENTO, 2021, p. 65).

Diante dessas conceituações, mostra-se necessário a descolonização das identidades trans e de todos os corpos desviantes de uma norma cisheteronormativa. Viviane Vergueiro Simakawa (2015) é incisiva ao desafiar a harmonia do silêncio cisgênero de que acreditam que seus gêneros são naturais, no qual o papel do transfeminismo é afirmar a artificialidade de produção de todas as corporalidades e subjetividades como estratégia e táticas discursivas capazes de desestabilizar a norma e a suposta verdade, produzida a partir de uma narrativa de e sobre pessoas trans para validar e valorizar suas identidades (SIMAKAWA, 2015).

Para isso ocorrer, a ferramenta necessária, também operada pela teoria transfeminista, é o conceito de autodeterminação, pois só assim será possível “desdemonizar” os corpos dissidentes. A autodeterminação ou autodefinição é entendida necessária para pensar o coletivo, as narrativas e o compartilhamento de aprendizagem e conscientização, assim como passa por um processo coletivo de construção de identidades trans, ressaltando, sempre que preciso pelo transfeminismo, de não tornar as identidades normativas e fechadas (NASCIMENTO, 2021):

A cisgeneridade não se constitui como gênero original, pois, na verdade, os ideais performativos criados pelo CISTema colonial moderno de gênero são sempre inalcançáveis. A partir deste, experiências diversas de gênero foram sendo criadas no decorrer do tempo e do espaço. [...]. Se somos todos e todas cópias, estamos constantemente produzindo diferenças. A existência de uma norma compulsória não impossibilita transgressões inventivas, afinal, como já demonstrou Foucault, onde há poder, há resistência. A produção normativa da cisheterossexualidade, entretanto, apaga as demais possibilidades, enquadrando-as em posições hierárquicas inferiores por meio de discursos moralizantes e patológicos. Nos jogos de gênero, não há gênero original, mas uma incansável produção das diferenças. Quando trago o conceito de autodeterminação, pensado de modo coletivo, pretendo reforçar a necessidade de validação de diferentes performances trans* que não se encaixam no modelo cisnormativo (NASCIMENTO, 2021, p. 68).

Nascimento (2021) chama atenção para as performances trans se distanciem das normatizações excessiva de gênero, pois se leva em conta o processo de violência e colonização que tais categorias foram construídas. O conceito de autodeterminação coloca corpos dissidentes protagonistas das experiências subjetivas e retira a autoridade do outro de delimitar

a sua condição, por isso, “quando os corpos trans assumem processos de produção discursivas sobre suas subjetividades passam a rechaçar o pensamento colonizador e os processos de patologização” (NASCIMENTO, 2021, p. 69).

Para destacar, o propósito da autodeterminação e a crítica à cisgeneridade no transfeminismo servem como potentes ferramentas discursivas para ampliar a compreensão das subjetivas trans, travestis e corpos dissidentes, ao desafiar normas estabelecidas. Destituir a cisgeneridade como norma dominante possibilita novas perspectivas analíticas, permitindo a reavaliação de privilégios e normatividades. Nesse contexto, cisgeneridade e transgeneridade devem ser vistas como conceitos flexíveis, não fixos, facilitando uma compreensão mais inclusiva das identidades de gênero. Ao desconstruir as dicotomias tradicionais entre homem e mulher, é essencial também repensar as corporalidades transgêneras, promovendo uma visão que reconheça a complexidade e diversidade das experiências de gênero. Por fim, a pauta transfeminista com o discurso descolonial afirma a potência das subjetividades transgêneras a partir da luta contra a cisheteronormatividade compulsória, capaz de não só subverter ou desconstruir uma norma, mas desestabilizar um CISTema capitalista (NASCIMENTO, 2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Afinal, o que significa pensar as Relações Internacionais a partir de uma “teoria do mundo”? A presente dissertação se propôs a entender a disciplinaridade imposta ao campo teórico das Relações Internacionais pelas teorias clássicas e que sua base e construção se deu com o apagamento de temas importantes, considerados irrelevantes por muito tempo, mas que também influenciam na política internacional. Considerando a inerente disciplinaridade das RI baseadas nas teorias dominantes do norte global, percebe-se que tais disposições não se encaixam nos contextos geopolíticos da América Latina, na qual destaca a influência da colonialidade como fator determinante de sua constituição.

Dessa forma, as categorias de gênero e sexualidade interseccionadas com raça, etnia e classe integram o polo de pesquisa dos novos desafios das Relações Internacionais que esta pesquisa dispôs-se a compreender, com o fim de tecer crítica às práticas de homocapitalismo e naturalização da heteronormatividade, analisando tais categorias embricadas com a teoria decolonial e o potencial *cuir/queer* decolonial produzido a partir da América Latina através do levantamento bibliográfico dos principais eixos conceituais e históricos.

Para se atingir uma compreensão do tema, o trabalho teve como objetivo geral a investigação do *cuir/queer* decolonial e suas produções críticas-teóricas com potencial a desestabilizar a hegemonia empregada nos campos científicos das Relações Internacionais com a desnaturalização da heteronormatividade.

Para isso, definiu-se três objetivos específicos. O primeiro objetivo foi demonstrar o paradigma que os estudos de gênero e sexualidade enfrentam no campo teórico das Relações Internacionais o apagamento de suas questões e foram tratadas por muito tempo como temas irrelevantes, frente a uma predominância das teorias clássicas e a naturalização de uma norma heterossexual, branca e eurocêntrica.

O campo das Relações Internacionais tem historicamente se estruturado a partir de arquétipos que centralizam o Estado e marginalizam outros atores, formas de identidade e expressão, particularmente em termos de gênero e sexualidade. Teorias clássicas como o Realismo e o Liberalismo perpetuam uma visão eurocêntrica e heteronormativa, onde a masculinidade é sinônimo de poder e racionalidade, enquanto a feminilidade é associada à

fraqueza e passividade. Esse quadro teórico invisibilizou experiências e vozes diversas, reforçando uma estrutura patriarcal e excludente nas dinâmicas internacionais.

Assim, as Relações Internacionais, ao ser confrontada por abordagens feministas, pós-estruturalistas e pós-coloniais, revelou as limitações das teorias tradicionais e a necessidade de uma reavaliação crítica. Essas abordagens destacaram que a construção do conhecimento em RI tem sido profundamente influenciada por relações discursivas de poder que privilegiam perspectivas ocidentais e masculinas. O feminismo, ao integrar a interseccionalidade e focar em raça, classe e cultura, desafiou as universalidades de experiências femininas eurocêntricas e propôs uma análise mais inclusiva e diversificada das Relações Internacionais.

Apresentou-se a teoria *queer* como potencial teoria-política que desde a década de 70 vem discutindo com mais profundidade as categorias de gênero e sexualidade, representando um esforço contínuo para desmantelar as estruturas opressivas, promovendo a desnaturalização das normas pré-determinadas. A teoria *queer* emerge como um campo de estudos desafiando normatividades de gênero e sexualidade, ao elaborar novas formas de compreender essas identidades e as suas influências na política econômica, social e internacional. Impulsionada pelas teorias construtivistas, pós-estruturalistas, pós-coloniais e feministas, a teoria *queer* visa criticar a normatividade heterossexual e incluir aqueles marginalizados pelas estruturas dominantes.

Marcando o início de um movimento que busca desestabilizar as normas estabelecidas e ampliar o debate sobre questões de gênero e sexualidade, o filósofo Michel Foucault contribuiu significativamente para o campo ao analisar a sexualidade como uma construção social e um instrumento de controle. Foucault argumenta que a sexualidade foi incitada por uma vontade de saber que serviu como estratégia de controle e poder, criando normas e categorizações que marginalizam aqueles que se desviam da pretensa heteronormatividade compulsória. Eve Sedgwick expandiu essa análise com sua conceituação de “armário”, destacando como a revelação da identidade sexual desafia a ordem social, perpetuando a opressão de identidades não heterossexuais.

Judith Butler aprofundou os estudos foucaultianos introduzindo o conceito de performatividade de gênero. Butler argumentou que o gênero é produzido discursivamente através de relações de poder que normatizam e regulam os corpos, desafiando a naturalidade das binaridades de sexo e gênero. A exemplo, o feto que ainda dentro da barriga da mulher tem seu sexo revelado, pênis ou vagina, já criará expectativas de gênero condizentes ao discurso

criado em cima do sexo, em que o pênis refletirá performances masculinas e poderosas, condicionando a papéis socialmente aceitos, enquanto a vagina refletirá em performances femininas, frágeis e dóceis, condicionando a papéis socialmente aceitos e esperados.

Já Paul B. Preciado, por sua vez, explora a interseção entre tecnologia, farmacopornografia e sexualidade, mostrando como substâncias e tecnologias moldam o corpo e a identidade de gênero. Preciado argumenta que a farmacopornografia, um conceito que une a indústria farmacêutica e a pornografia, influencia profundamente a construção e a percepção das identidades sexuais e de gênero.

A teoria *queer* tem desafiado profundamente as normas tradicionais de gênero e sexualidade, especialmente dentro do campo das Relações Internacionais. Esta abordagem teórica não se limita a uma análise crítica das políticas de identidade, mas também propõe uma revisão fundamental das dinâmicas de poder globais. Ao destacar as formas como as categorias normativas são construídas e perpetuadas através das estruturas estatais, econômicas e culturais, a teoria *queer* vem revelar as complexidades que as Relações Internacionais devem enfrentar.

Assim sendo, a teoria *queer* emerge nas RI como potencial ferramenta para desestabilizar e reconfigurar as normas de gênero e sexualidade que estruturam as dinâmicas globais, questionando a homonormatividade, que integra sujeitos LGBTQ+ em estruturas conservadoras e capitalistas, às custas da marginalização de identidades desviantes. Além disso, critica o fenômeno do homonacionalismo, em que certos grupos LGBTQ+ são cooptados para promover agendas nacionalistas e neoliberais exclusivas a atingir interesses estatais dentro da estrutura heteronormativa.

A análise não se pretendeu esgotar a influência da teoria *queer* nas RI, mas demonstrar como essas dinâmicas operam no cenário ocidental, portanto, os estudos *queer* oferecem contribuições valiosas ao destacar as complexidades de gênero, sexualidade e poder nas Relações Internacionais. Ao ampliar o escopo de análise e localizando os estudos na América Latina, verifica-se que o desafio dos estudos *queer* latino-americanos de explorar como essas dinâmicas operam em contextos não ocidentais, desafiando a sua universalização, incluindo perspectivas não normativas e subalternas para apresentar o surgimento de novas formas de resistências e transformações que impactam e influenciam as dinâmicas globais.

É com essa premissa que se segue para o segundo objetivo da pesquisa, qual seja o de desenvolver o pensamento decolonial para apresentar a diferença colonial como fator determinante que diferencia os estudos latino-americanos dos estudos nortes globais. A

diferença colonial e o pensamento decolonial emergem como fundamentais para entender as dinâmicas de poder e conhecimento na América Latina. A diferença colonial refere-se à forma como o continente foi construído e visto como primitivo pelo Ocidente, escondendo os impactos duradouros da colonização. É dentro deste contexto que o pensamento decolonial se desenvolve, focando na crítica às narrativas eurocêntricas e buscando descolonizar o conhecimento e a prática social.

O pensamento decolonial, centralizado na América Latina, visa dismantelar as estruturas de poder colonial que persistem na modernidade, enfatizando a necessidade de reconhecer as vozes e experiências dos povos colonizados, criticando as narrativas universais que excluem essas perspectivas. Seu objetivo é promover uma visão da história que reconheça a contribuição dos povos do Sul global e desafie as hierarquias impostas pela colonialidade.

Assim, a relação do pensamento decolonial com a América Latina é profunda, pois se utiliza do continente como lócus de enunciação para criticar a modernidade e a colonialidade, argumentando que a colonização das Américas foi central para o desenvolvimento do sistema-mundo moderno/colonial/capitalista, e busca valorizar as perspectivas dos povos latino-americanos, destacando a importância de uma análise geopolítica e localizada.

Portanto, o pensamento decolonial oferece uma crítica poderosa à modernidade e à colonialidade, destacando a necessidade de descolonizar o conhecimento e reconhecer as produções latino-americanas para entender as dinâmicas de poder e conhecimento. Foram utilizados três autores fundamentais para a construção do pensamento decolonial, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter D. Mignolo, bem como a exposição conceitual das bases do pensamento decolonial: a colonialidade do poder, a transmodernidade e o pensamento de fronteira.

A Colonialidade do Poder, segundo Quijano, é uma concepção que se refere ao modo como o poder é estruturado globalmente a partir da ideia de raça, sendo um dos eixos fundamentais de classificação social. Este padrão de poder mundial, inaugurado com a invasão das Américas, articula-se em torno da dominação social universal, estabelecendo hierarquias e produzindo desigualdades entre os diversos grupos sociais. A raça, nesse contexto, torna-se um elemento central na estruturação do poder, sendo utilizada para organizar a população mundial em uma ordem hierárquica.

As categorias de Capitalismo e Eurocentrismo são fundamentais no debate sobre a Colonialidade do Poder. O capitalismo, consoante ao referido autor, constitui um dos eixos

principais desse padrão de poder, afetando os diferentes âmbitos da vida ligados à exploração do trabalho. A partir da experiência colonial na América, o capitalismo se tornou o modo de produção dominante, configurando o novo padrão global de controle do trabalho. Já o Eurocentrismo, por sua vez, refere-se à perspectiva de conhecimento que foi elaborada sistematicamente na Europa e imposta como a única racionalidade legítima. Esta visão eurocêntrica contribui para a naturalização das hierarquias raciais e para a imposição de uma narrativa de superioridade europeia, ocultando as violências da colonização e marginalizando outras formas de conhecimento e saberes.

Enrique Dussel faz sua crítica a modernidade por sua pretensão de universalidade e pela colonização filosófica que impõe uma visão eurocêntrica do conhecimento. Introduce a filosofia da libertação, que destaca a necessidade de reconhecer a localização do conhecimento e o compromisso ético-político com os oprimidos. A transmodernidade entra como um conceito central para Dussel, propondo uma alternativa à modernidade hegemônica, integrando as vozes e experiências dos marginalizados para superar a dicotomia entre modernidade e colonialidade.

Dussel argumenta que a filosofia deve ser situada temporal e espacialmente, rejeitando a neutralidade e a universalidade pretendida pela filosofia europeia. Sua filosofia de libertação promove uma abordagem crítica que reconhece a influência das condições sociais e históricas na produção de conhecimento. Assim sendo, a transmodernidade busca desvelar a falsa narrativa de um conhecimento desinteressado e descomprometido, contribuindo para uma epistemologia mais inclusiva e plural.

Walter D Mignolo, por sua vez, critica a modernidade como uma invenção ocidental que subalterniza conhecimentos não-europeus e estabelece um padrão epistemológico universal. Ele introduz o conceito de pensamento de fronteira, que promove o desprendimento epistêmico e a descolonização do conhecimento. O autor defende que a modernidade e a colonialidade são dois lados da mesma moeda, com a colonialidade do poder articulando a geoeconomia e o poder mundial.

Assim, o pensamento de fronteira surge das experiências e reflexos dos povos colonizados, desafiando as narrativas hegemônicas modernas. Mignolo enfatiza a importância de reconhecer a colonialidade como uma matriz de poder que controla diversos aspectos da vida social. Isto posto, o racismo moderno foi essencial para a criação discursiva da modernidade, contribuindo para a subalternização de sujeitos considerados inferiores.

Tudo isso está intrinsecamente relacionado com o projeto decolonial, que busca a desconstrução dos padrões de poder colonial e a construção de uma nova racionalidade intercultural. Nesse sentido, a crítica à racionalidade moderna/colonial e ao eurocentrismo é urgente, pois esses paradigmas distorcem o conhecimento e frustram as promessas emancipatórias da modernidade. O pensamento decolonial propõe a descolonização epistemológica e a construção de uma nova racionalidade que permita a diversidade de orientações culturais e a liberdade individual e coletiva de produzir, criticar e transformar cultura e sociedade com a superação da Colonialidade do Poder.

Com os dois primeiros alcançados, o terceiro objetivo é direto e crítico, pois apresenta o *cuir/queer* decolonial como ferramenta com potencial desestabilizador, demonstrando que as categorias de gênero e sexualidade estão embricadas dentro das construções coloniais, apresentando através dos aparatos epistemológicos e ontológicos dos povos indígenas, feminismo decolonial, estudos *cuir* e transfeminismo, possibilitando assim a discussão da desestabilização das Relações Internacionais.

A epistemologia euro-americana moldou historicamente a ordem mundial atual, impondo a colonialidade do saber na modernidade. Sob a égide dessa modernidade, o conhecimento dos povos colonizados foi sistematicamente marginalizado, resultando no epistemicídio e na alienação cultural. Essa hegemonia do saber perpetua a desigualdade e a injustiça global estruturalmente, estabelecendo uma hierarquia da qual a verdade do colonizador é imposta como a norma.

O fortalecimento então das teorias do Sul global, em específico, na América Latina, reside justamente na resistência dos colonizados e na valorização das epistemologias do Sul. Ao criticar o logocentrismo e centralizar os conhecimentos periféricos, esses saberes destacam a importância de uma visão contra hegemônica. A América Latina, considerada “estranha” (*queer*) pelos padrões coloniais, utiliza essa “estranheza” (*queerização*) como uma força para desafiar as normas sociais heterossexuais e coloniais, promovendo a análise interseccional das relações globais que inclui raça, etnia, economia, nação, gênero, sexualidade e classe embricadas entre si.

Para a pretensa transformação da ordem mundial, é imperativo que os debates sobre colonialidade sejam metodológicos, conceitual e politicamente centrados nas contribuições do Sul global. Essa reorganização epistêmica busca promover mudanças estruturais significativas, rompendo com as hierarquias impostas pelo colonialismo. A valorização dos conhecimentos

locais e das resistências periféricas e “estranhas” oferecem a perspectiva renovada para uma modernidade inclusiva e justa, desafiando a hegemonia do império cognitivo, e promove, como consequência, uma verdadeira transformação e desestabilização das Relações Internacionais.

Para tanto, este trabalho buscou promover o destaque e protagonismo desses campos científicos produzidos na América Latina que visam alcançar essa desestabilização através da crítica a partir da teoria decolonial. Apresentou-se, assim, o feminismo decolonial, investigou-se o *cuir/queer* decolonial e foram traçados dois lócus importantes de produção teórico-política-social a partir das análises de gênero e sexualidade dos estudos dos povos indígenas e transfeministas.

O feminismo decolonial e o *cuir/queer* decolonial ascendem como importantes correntes críticas no campo teórico dos estudos de gênero e sexualidade. Essas abordagens desafiam as narrativas hegemônicas e eurocêntricas que têm dominado os debates teóricos, propondo uma análise interseccional que inclui raça, etnia, classe, gênero e sexualidade. A importância dessas teorias reside na capacidade de desconstruir estruturas de poder coloniais, bem como oferecem novas perspectivas para a compreensão dos fenômenos sociais e políticos.

O feminismo decolonial, proposto por María Lugones, critica a universalização das experiências das mulheres brancas pelo feminismo hegemônico. Ao examinar a intersecção entre raça, classe e gênero, Lugones revela como a colonialidade do poder afeta as mulheres não-brancas. As contribuições teóricas do feminismo decolonial são fundamentais para compreender as violências estruturais e promover um feminismo que inclua as experiências das mulheres de cor, operárias, indígenas, lésbicas e trans.

Em paralelo, a teoria *cuir/queer* decolonial questiona a importação acrítica das teorias *queer* do Norte global para a América Latina. Assim, examina que a sexualidade é um dispositivo histórico de poder, destacando a importância de considerar os contextos locais e resistir às imposições eurocêntricas. Termos como “*cuir*” e “teoria do cu do mundo” refletem uma adaptação crítica das teorias *queer*, promovendo uma decolonização das lógicas estruturais através da ótica do Outro latino-americano.

As críticas dessas teorias estão centradas justamente na resistência às narrativas coloniais e na valorização do conhecimento produzido no Sul global. O feminismo decolonial e o *cuir/queer* decolonial promovem uma análise interseccional e contextualizada, desafiando as dinâmicas de poder que permeiam as identidades de gênero e sexualidade e como afetam a política global, oferecendo novas formas de entender essas questões globais, baseadas numa

perspectiva descolonizada, essencial para desconstruir as hierarquias de poder e promover a inclusão de vozes marginalizadas.

De outro ângulo, o trabalho analisou que a colonização dos corpos indígenas implicou a imposição de normas cisheteronormativa e eurocêntricas sobre os sistemas de gênero e sexualidade tradicionais das comunidades indígenas. Essas normas buscavam erradicar práticas e identidades desviantes aos padrões coloniais dos ocidentais, resultando na marginalização e criminalização de formas de vida que não se adequavam ao binário sistema de gênero e sexualidade imposto pelos colonizadores.

A colonização forçou a assimilação de padrões ocidentais, desconsiderando a diversidade cultural e a riqueza dos sistemas de gênero e sexualidades indígenas, que eram muitas vezes mais fluidos e inclusivos, desviando de um padrão heterossexual, patriarcal e masculino. Essa imposição não só desrespeitou tradições locais, mas também perpetuou a violência contra identidades não normativas, reforçando a hegemonia cisheteronormativa.

A imposição desse sistema ainda é contínua e resulta em violências culturais e sociais que afetam as comunidades indígenas. Contudo, o reconhecimento e a valorização dos sistemas de gênero e sexualidades indígenas são fundamentais para se pensar em um “outro caminho” para promoção de uma descolonização da lógica colonial, que possibilita uma desestabilização das normas, mas também critica a colonialidade através da reavaliação e desmantelamento das normas.

Por outro lado, a crítica transfeminista surge como uma resposta às limitações do feminismo tradicional, que muitas vezes invisibiliza as experiências das pessoas trans e travestis. O transfeminismo, por si, propõe uma abordagem interseccional que integra raça, classe, etnia e outras formas de opressão, destacando a necessidade de descolonizar o gênero e reconhecer a pluralidade de identidades e sexualidades.

O transfeminismo latino-americano, assim, tece crítica às universalidades das experiências femininas promovidas pelo feminismo branco e ocidental, argumentando que isso exclui as vozes de mulheres trans e travestis. A importância dos conceitos de mulheridades, feminilidades, autodefinição, autodeterminação das identidades de gênero, desafia as normas cisheterossexuais e promove a inclusão e valorização das vivências trans.

Esta crítica busca dismantelar as estruturas opressoras e criar um feminismo mais inclusivo, crítico e representativo, não só desafiando as normas hegemônicas e ampliando o

escopo do feminismo, mas também promovendo políticas públicas mais justas e equitativas que reconheçam e valorizem as diversidades de experiências de gênero e sexualidade.

Portanto, a confluência do feminismo decolonial, dos estudos *cuir/queer*, indígenas e transfeministas, ancoram suas críticas na colonização dos corpos das mulheres cis, mulheres trans e travestis, indígenas e LGBT+, revelando a importância de uma abordagem interseccional e decolonial nas análises das dinâmicas de gênero e sexualidade. Tais estudos buscam o destaque da necessidade de desestabilizar as normas hegemônicas impostas pela colonização e pela cisheteronormatividade.

Portanto, a importância de pensar a partir do *cuir* decolonial está na sua capacidade de desestabilizar o *status quo* das Relações Internacionais. Ao desafiar as normas heteronormativas e coloniais, essa abordagem promove a inclusão de vozes marginalizadas e questiona as hierarquias de poder que sustentam o sistema internacional. Isso permite não só uma compreensão mais ampla e inclusiva das dinâmicas globais, mas oferece novas perspectivas para se analisar as Relações Internacionais.

Com todo o escopo teórico apresentado, a hipótese do trabalho de que a diferença colonial e a colonialidade do poder são cruciais para produzir crítica direcionada a partir da América Latina se confirma, pois é a partir da resistência latino-americana que a produção crítica foi e é capaz de estabelecer um *locus* teórico de enunciação de repressão das opressões e a produção crítica aos estudos hegemônicos.

O problema de pesquisa almejou compreender se há um *queer* decolonial diferente do já produzido pela teoria *queer* e como há a possibilidade de sua implementação nas análises dos fenômenos globais das Relações Internacionais. Portanto, a partir do *queer* decolonial, revelou-se estudos de teorias-outras que potencializam a desestabilização do *status quo* do campo das RI ao expor e desafiar as narrativas hegemônicas que tradicionalmente dominam a disciplina. Ao incorporar perspectivas transnacionais, interseccionais e não normativas, esses estudos revelam as limitações das teorias clássicas dominantes, que frequentemente ignoram as experiências e epistemologias de corpos e identidades marginalizados, ampliando a compreensão das dinâmicas globais de poder e opressão, oferecendo, também, crítica às estruturas de dominação colonial, racista e heteronormativa.

Além disso, ao questionar a universalidade e a neutralidade das teorias dominantes, os estudos *cuir/queer* decoloniais promovem a reconfiguração epistemológica que legitima e valoriza saberes subalternos e práticas de resistência. Essa abordagem não apenas desestabiliza

a ortodoxia disciplinar, mas também possibilita a construção de um campo teórico plural, que reconhece a complexidade das Relações Internacionais contemporâneas. A partir dessa perspectiva, é possível elaborar políticas mais justas e equitativas, que atendam às necessidades e reivindicações de forma geolocalizada e geopolitizada, globalmente marginalizadas.

O *cuir/queer* decolonial em coexistência com a teoria *queer* são instrumentos de transformação, que se complementam e que transitam, intrinsecamente, pelo corpo e pela política de locação da produção de conhecimento oriundo de indivíduos latino-americanos, pessoas trans/travestis e povos indígenas, ilustrando essa confluência da capacidade subversiva inerente à América Latina no âmbito das Relações Internacionais, uma vez que a promoção da descolonização do imaginário e da reconstrução através da repressão de opressões desestabiliza a episteme, política, econômica, social e internacional das normas hegemônicas e potencializam a crítica e produção localizada.

Uma das principais contribuições que está pesquisa fornece ao campo das Relação Internacionais é o referencial teórico e correntes da teoria *queer* e o *queer* decolonial, uma vez que ainda é um campo a ser explorado cientificamente, mas que a presente dissertação se propôs a analisar conceitos-chave de autores estrangeiros e latino-americanos, sem pretensão de esgotá-los. O estudo abre portas para uma investigação mais profunda partindo da crítica proposta, na qual possibilita examinar casos empíricos, histórias, teorias e fenômenos internacionais a partir do *queer* decolonial.

Finalizo o presente trabalho com as palavras de Pedro Paulo Gomes Pereira (2015, p. 415), de que “descolonizar é se desprender da lógica da colonialidade e de seus efeitos; é desapegar-se do aparato que confere prestígio e sentido disciplinar hegemônico das teorias europeias e norte-americanas. Noutras palavras, descolonização é uma operação que consiste em se desapegar do eurocentrismo e no mesmo movimento em que se desprende de sua lógica e de seu aparato, abrir-se a Outras experiências, histórias e teorias, abrir-se aos Outros encobertos pela lógica da colonialidade – esses Outros tornados menores, abjetos e desqualificados”.

REFERÊNCIAS

ALAMINO, F. N. P.; VECCHIO, V. A. DEL. Os princípios de Yogyakarta e a proteção de direitos fundamentais das minorias de orientação sexual e de identidade de gênero. **Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo**, p. 645–668, 2018.

ALTMAYER, G. Tropicuir. **Concinnitas**, 2016.

AMELIA VITERI, M. A.; FERNANDO SERRANO-AMAYA, J.; VIDAL-ORTIZ, S. Students educating students View project Políticas y pedagogías de la reconciliación View project. **Íconos Revista de Ciências Sociais**, p. 47–60, 2011.

BAGAGLI, B. P. A diferença trans no gênero para além da patologização. **Revista de estudos indisciplinados em gênero e sexualidades**, p. 87–100, 2016.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, p. 89–117, 2013.

BANDEIRA, A. M. A Teoria Queer em uma perspectiva brasileira: escritos para tempos de incertezas. **Revista de Arqueologia Pública**, 2019.

BAPTISTA, J. Queer Indigenous Studies: ou como “deixei” de ser indígena para ser gay. **Revista Anômalas**, n. 2, p. 12–26, 2021.

BEAUVOIR, S. DE. **O Segundo Sexo**. 2. ed ed. [s.l.] Nova Fronteira, 2009. v. 2

BEIER, J. M. **International Relations in Uncommon Places Indigeneity, Cosmology, and the Limits of International Theory**. New York: Palgrave macmillan, 2005.

BENTO, B. **Transviadas gênero, sexualidade e direitos humanos**. Salvador: EDUFBA, 2017.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFUGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15–24, 1 jan. 2016.

BLANCO, R. Póscolonizar a paz?: em busca de uma perspectiva. **Universidade de Relações Internacionais**, v. 8, p. 1–25, 2010.

BORRILLO, D. Por una Teoría Queer del Derecho de las personas y las familias. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, p. 27–51, 2011.

BROWN, W. **Undoing the Demos : Neoliberalism’s Stealth Revolution**. New York: Zone Books, 2015.

BROWN, W. The big picture: defending society. **Public Books**, 2017.

BUTLER, J. **Problemas do Gênero Feminismo e Subversão de Identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, R. K. M. DE. **Colonialidade, decolonialidade e transmodernidade: para um direito situado na periferia**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Dossiê III Conferência Mundial contra o Racismo - Rev. Estudos Feministas**, v. 171, n. 1, p. 171–188, 2002.

CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. Em: HOLLANDA, H. B. DE (Ed.). **Pensamento feminista hoje, perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 124–145.

DELGADO, A. C. T.; BLANCO, R. Problematizando o outro absoluto da modernidade: a cristalização da colonialidade na política internacional. Em: TOLEDO, A. (Ed.). **Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais**. Salvador: EDUFBA, 2021. p. 125–155.

DIAS, J. M.; ARCÂNGELO, É. DE M. Feminismo Decolonial e Teoria Queer: Limites e possibilidades de diálogos nas Relações Internacionais. **Monções - Revista de Relações internacionais UFGD**, p. 121–151, 2017.

DOMINGUEZ, B. DE P. M. et al. **Feminismo Decolonial**. Disponível em: <<https://gedes-unesp.org/feminismo-decolonial/>>. Acesso em: 29 maio. 2024.

DOS SANTOS, J. J. S. Queer além das fronteiras: Interseccionalidade e Decolonialidade na reimaginação dos Estudos Queer. **Sociologias Plurais**, v. 9, n. 2, 31 jul. 2023.

DUGGAN, L. The new homonormativity: The sexual politics of neoliberalism. Em: CASTRONOVO, R.; NELSON, D. D. (Eds.). **Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics**. [s.l.] Duke University Press, 2002. p. 175–194.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, E. **Política de la liberación. Historia mundial y crítica**. Fernández Ciudad: Editorial Trotta. Colección estructuras y procesos, 2007. v. Volume I

DUSSEL, E. **Política de la Liberación**. Madrid: Editorial Trotta, Colección estructuras y procesos, 2009. v. Volume II

DUSSEL, E. Agenda para um Diálogo Inter-filosófico Sul-Sul. **Revista Filosofazer**, p. 11–30, 2012.

DUSSEL, E. **Filosofías del Sur y Descolonización**. Buenos Aires: Docencia, 2014. v. 1ª ed.

DUSSEL, E. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. São Paulo: Paulus, Coleção Novos caminhos da teologia, 2016.

DUSSEL, E. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade The Philosophy of Liberation face the post-modernity and post-colonial and subalterns studies. **Direito & Práxis Revista**, v. 08, p. 3232–3254, 2017.

EDELMAN, L. **No Futute: O futuro sem Esperança e Resistência Queer**. Disponível em: <<https://medium.com/@luismanuel0509/no-future-o-futuro-sem-esperanca-como-forma-de-resistencia-queer-a76237885117>>. Acesso em: 21 jun. 2024.

EDELMAN, L. O futuro é coisa de criança: teoria queer, desidentificação e a pulsão de morte. **Periódicus - Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades**, p. 248–275, 2020.

FERNANDES, E. R. **“Existe índio gay?” A colonização das sexualidades indígenas no Brasil**. 2. ed ed. Curitiba/PR: Brazil Publishing, 2019.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREITAS, L. R. T. DE. Desumanização, reconhecimento e resistência na América Latina e Caribe: uma articulação entre a teoria da precariedade de Judith Butler e o feminismo decolonial de María Lugones. **Revista Debates Insubmissos**, v. 3, 2020.

GARCIA, D. C. **Teoría Queer políticas Bollerías, Maricas, Trans, Mestizas**. 2. ed ed. Madrid: Editora Egales, 2005.

GARGALLO, F. O pensamento queer existe ou se manifesta de alguma maneira na América Latina? Em: BUARQUE, H. DE H. (Ed.). **Pensamento feminista hoje, Sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 54–60.

GILL, A.; PIRES, T. From Binary to Intersectional to Imbricated Approaches: Gender in a Decolonial and Diasporic Perspective. **Contexto Internacional**, v. 41, n. 2, p. 275–302, ago. 2019.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1ª ed. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGOUEL, R. The epistemic decolonial turn: Beyond political-economy paradigms. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2–3, p. 211–223, mar. 2007.

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115–147, 1 mar. 2008.

HOOKS, B. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 16, p. 193–210, abr. 2015.

JANOFF, D. V. **Queer Diplomacy: homophobia, International Relations, and LGBT Human Rights**. Ottawa, Canada: Palgrave macmillan, 2022.

JATOBÁ, D.; LESSA, A. C. **Teoria das Relações Internacionais**. 1ª ed. São Paulo: [s.n.], v. 2

JESUS, D. S. V. DE. O mundo fora do armário: teoria queer e Relações Internacionais. **Universitas: Relações Internacionais**, v. 12, n. 1, p. 51–59, 22 jul. 2014.

JESUS, J. G. DE. Feminismo e Identidade de Gênero: Elementos para a construção da teoria transfeminista. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10**, 2013.

KAPOOR, I. The queer Third World. **Third World Quarterly**, v. 36, n. 9, p. 1611–1628, 2 set. 2015.

KEOHANE, R. O. International Relations Theory: Contributions of a Feminist Standpoint. **Millennium - Journal of International Studies**, v. 18, n. 2, p. 245–253, 1989.

KLAUSEN, J. C. Teoria queer nas Relações Internacionais. Em: SOUZA, N. M. F. DE; BARASUOL, F. B.; ZANELLA, C. K. (Eds.). **Feminismo, Gênero & Relações Internacionais**. E-book ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2023. p. 102–132.

LAURETIS, T. DE. A tecnologia de gênero. Em: HOLLANDA, H. B. DE (Ed.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 124–161.

LIND, A. Interrogating “Queerness” in Theory and Politics Reflections from Ecuador. **Lasa Forum**, v. XXXIX, n. 4, p. 30–33, 2008.

LING, L. H. M.; PINHEIRO, C. M. South-South talk. Em: TICKNER, A. B.; SMITH, K. (Eds.). **Internacional Relations From the Global South: Words of difference**. 1ª ed. New York: Routledge, 2020.

LUGONES, M. Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. **Hypatia**, v. 22, n. 1, p. 186–209, 2007.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, p. 935–952, 2014.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. Em: HOLLANDA, H. B. DE (Ed.). **Pensamento feminista hoje, perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 51–81.

MENDES, P. E. O nascimento das Relações Internacionais como ciência social: uma análise comparada no mundo Anglo-Americano e da Europa Continental. **Austral: Revista Brasileira de Estratégia e Relações Internacionais**, p. 21–53, 2019.

MIGNOLO, W. **Histórias Locais/Projetos Globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. **La idea de América Latina : la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MIGNOLO, W. **Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del signo, Colección Razón Política, 2010.

MIGNOLO, W. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: conversación con Catherine Walsh. Em: **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)**. [s.l.] Bellaterra, CIDOB y UACJ, 2015a. p. 191–218.

MIGNOLO, W. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la modernidad. Em: **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)**. [s.l.] Bellaterra, CIDOB y UACJ, 2015b. p. 49–80.

MIGNOLO, W. La revolución teórica del zapatismo: consecuencias históricas, éticas y políticas. Em: **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)**. [s.l.] Bellaterra, CIDOB y UACJ, 2015c. p. 339–368.

MIGNOLO, W. Desafios Decoloniais Hoje -Decolonial challenges today. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 1, n. 1, p. 12–32, 2017a.

MIGNOLO, W. D. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa Revista de Humanidades**, n. 8, p. 243–281, 2008.

MIGNOLO, W. D. Coloniality: the darkest side of modernity/Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1–18, 2017b.

MISKOLCI, R. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, v. 11, p. 150–182, 2009.

MISKOLCI, R. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. 2. ed. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MORAIS, F. L. DE. **Analítica Quare: como ler o humano**. 1. ed ed. Salvador/BA: [s.n.].

NASCIMENTO, L. C. P. DO. **Transfeminismo**. Feminismos plurais ed. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NDLOVU-GATSHENI, S. J. The cognitive empire, politics of knowledge and African intellectual productions: reflections on struggles for epistemic freedom and resurgence of decolonisation in the twenty-first century. **Third World Quarterly**, p. 1–20, 2020.

NOGUEIRA, J. P.; MESSARI, N. **Teoria das Relações Internacionais: correntes e debates**. [s.l: s.n.].

OLIVEIRA, F. B. DE. **Por que o queer? Analisando o disciplinamento das identidades LGBT como manutenção do status quo**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2019.

OLIVEIRA, M. R. G. DE. **O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná - UFPR, 2017.

ONUJI, J.; ALBUQUERQUE, A. B. G.; MURTA, ARTHUR. **Gênero, direito e relações internacionais: debates de um campo em construção**. Salvador: EDUFBA, 2018.

- OYĚWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PELÚCIO, L. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? **Revista Periódicus**, p. 68–91, 2014.
- PELÚCIO, L. O Cu (de) Preciado - Estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. **Printemps**, p. 123–136, 2016.
- PEREIRA, P. P. G. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Revista de Sociologia da UFSCar**, p. 411–437, 2015.
- PERRA, H. DE. 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. **Revista Periódicus UFBA**, 2015.
- PICQ, M. L. Peripheral Prides, Amazon perspectives on LGBT politics. Em: PICQ, M. L.; THIEL, M. (Eds.). **Sexualities in World Politics: how LGBTQ claims shape international relations**. New York: Routledge, 2015. p. 108–123.
- PICQ, M. L.; THIEL, M. Sexualities in world politics. Em: PICQ, M. L.; THIEL, M. (Eds.). **Sexualities in world politics: how LGBTQ claims shape International Relations**. Routledge ed. New York: [s.n.]. p. 1–22.
- PICQ, M. L.; TIKUNA, J. Indigenous sexualities: resisting conquest and translation. Em: COTTET, C.; PICQ, M. L. (Eds.). **Sexuality and Translation in World Politics**. Bristol, England: E-International Relations Publishing, 2019. p. 57–71.
- POTRICH, M. E no cu do mundo?: estudos e ativismos queer no Brasil. **Revista Espaço Acadêmico**, p. 69–78, 2023.
- PRATA FILHO, R. **As sobreposições internacionais de gênero, sexualidade e direitos humanos: sujeitos contemporâneos e o resgate do político**. Rio de Janeiro: PUC-RJ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2018.
- PRECIADO, P. B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**, v. 19, n. 1, p. 11–20, 2011.
- PRECIADO, P. B. **Transfeminismo**. 1. ed. [s.l.] Serie Pandemia, 2015.
- PRECIADO, P. B. **Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- PUAR, J. K. Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, p. 297–318, 2015.
- QUIJANO, A. **Modernidad, identidad y utopia en America Latina**. Perú: Sociedad y Política, ediciones, 1988.

QUIJANO, A. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. **Novos Rumos**, v. 37, p. 04–28, 2002.

QUIJANO, A. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, p. 09–31, 2005a.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em: LANDER, E. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO , 2005b. p. 107–130.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. Em: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Eds.). **El giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre, 2007. p. 93–125.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. Em: SANTOS, B. DE S.; MENESES, M. P. (Eds.). **Epistemologias do Sul**. [s.l.] Almedina, 2009. p. 73–117.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. Em: PALERMO, Z.; QUINTERO, P. (Eds.). **Aníbal Quijano. Textos de fundación**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo. El Desprendimiento , 2014a. p. 60–70.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em: PALERMO, Z.; QUINTERO, P. (Eds.). **Aníbal Quijano. Textos de fundación**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento, 2014b. p. 109–163.

QUIJANO, A. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariategui: cuestiones abiertas. Em: PALERMO, Z.; QUINTERO, P. (Eds.). **Aníbal Quijano. Textos de fundación**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo. Colección El Desprendimiento, 2014c. p. 83–99.

QUIJANO, A.; ENNIS, M. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. **Nepantla: Views from South**, v. 1, n. 3, p. 533–580, 2000.

RAO, R. Global homocapitalism. **Radical Philosophy** 194, p. 38–49, 2015.

REA, C. Crítica Queer Racializada e deslocamentos para o Sul global. Em: HOLLANDA, H. B. DE (Ed.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no Sul global**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

REA, C. A.; AMANCIO, I. M. S. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**, n. 53, 4 out. 2018.

REINAGA, F. **La Revolución India**. La Paz: Minka, 2010.

RICH, A. A heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, 2012.

RICHMOND, O. P. **Peace in International Relations**. Second Edition ed. New York: 2020, 2020.

RICHTER-MONTPETIT, M. Everything you always wanted to know about sex (in IR) but were afraid to ask: The ‘queer turn’ in international relations. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 46, n. 2, p. 220–240, 1 jan. 2018.

RICHTER-MONTPETIT, M.; WEBER, C. Queer International Relations. Em: **Oxford Research Encyclopedia of Politics**. [s.l.] Oxford University Press, 2017.

RIGUEIRA, P. Relações Internacionais como disciplina. p. 23–46, 2012.

RIVAS, F. Diga “queer” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano. **Por un feminismo sin mujeres. Territórios Sexuales Ediciones**, p. 58–75, 2011.

SÁEZ, J. **Teoría Queer y psicoanálisis**. Vallehermoso/Madrid: Síntesis, 2004.

SANTOS, A. C. Estudos queer: Identidades, contextos e acção colectiva. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 76, p. 03–15, 1 dez. 2006.

SANTOS, B. DE SOUSA.; MENESES, P. M. G. . **Epistemologias do Sul**. [s.l.] Almedina, 2009.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, T. H. R. Uma resistência monstruosa: primeiras considerações sobre política, decolonialidade e queer em Hija de Perra. **VI Comcult - Vínculos, redes e ambientes - VI congresso internacional de comunicação e cultura**, 2018.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, p. 71–99, 1995.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 19–54, 2007.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico decolonial. **e-cadernos CES**, n. 18, p. 106–131, 1 dez. 2012.

SIMAKAWA, V. V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2015.

SJOBERG, L. LGBTQ politics/global politics/international relations. Em: PICQ, M. L.; THIEL, M. (Eds.). **Sexualities in world politics: how LGBTQ claims shape International Relations**. Routledge ed. New York: [s.n.]. p. 155–171.

SMITH, K. Orden, ordering and disorder. Em: TICKNER, A. B.; SMITH, K. (Eds.). **International Relations From the Global South**. 1. ed. New York: Routledge, 2020.

SMITH, S. A disciplina das relações internacionais: ainda uma ciência social americana? **British Journal of Politics and International Relations**, v. 2, n. 3, p. 374–402, 2000.

SPARGO, T. **Foucault e a Teoria Queer**. 1. ed ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.

SPARGO, T. **Foucault e a teoria queer**. 1. ed ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.

SWAIN, T. N. Desfazendo o “natural”: a heterossexualidade compulsória e o continuum lésbiano. **Bogoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 5, 2012.

SYLVESTER, C. The contributions of feminist theory to international relations. Em: **International Theory**. [s.l.] Cambridge University Press, 2010. p. 254–278.

TICKNER, J. A. **Gender in international relations: Feminist perspectives on achieving global security**. [s.l.] Columbia University Press, 1992.

TICKNER, J. A. **Feminist Perspectives on International Relations**. [s.l.] Sage Publications, 2011.

TORRES, N. M. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Em: COSTA, J. B.; TORRES, N. M.; GROSFUGUEL, R. (Eds.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1 ed ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 31–61.

VERGÈS, F. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VISENTINI, P. F. Editorial: Terceiro Mundo ou Sul Global? **Austral: Revista Brasileira de Estratégia e Relações Internacionais**, p. 7–8, 2015.

WARNER, M. **Fear of a queer planet: queer politics and social theory**. Minneapolis - London: University of Minnesota Press, 1993. v. 6

WEBER, C. From Queer to Queer IR: Forum On Queer International Relations. **International Studies Review**, v. 16, n. 4, p. 596–622, 2014.

WEBER, C. **Queer International Relations: Sovereignty, Sexuality and the Will to Knowledge**. New York: Oxford University Press, 2016.