



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA  
INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA, SOCIEDADE E  
POLÍTICA  
RELAÇÕES INTERNACIONAIS E INTEGRAÇÃO**

DAN HABER ALVES TOLEDO

**QUEERIZANDO A PAZ:**

Problematizando Os Estudos Para Paz A Partir Das Teorias *Queer*

**FOZ DO IGUAÇU**

**2025**

**DAN HABER ALVES TOLEDO**

**QUEERIZANDO A PAZ:**

Problematizando Os Estudos Para Paz A Partir Das Teorias *Queer*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Relações Internacionais e Integração, da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Relações Internacionais e Integração.

Orientador: Ramon Blanco de Freitas

**FOZ DO IGUAÇU**

**2025**

# FOLHA DE APROVAÇÃO

## **AGRADECIMENTOS**

Este trabalho não é fruto de uma jornada individual, mas de uma contribuição coletiva, uma rede de afetos tão cara, uma família não consanguínea que me manteve de pé em momentos que eu não conseguiria sozinho. Gostaria de agradecer primeiramente aos meus Orixás, guias e todas as energias que me possibilitaram chegar até aqui; agradeço à minha mãe Eliana, que sem seu apoio moral e financeiro, este trabalho não seria possível. Agradeço ao meu professor e orientador Ramon, pelo convite e oportunidade de escrever sobre um tema que a mim é tão querido e ao meu professor Felipe, que me acolheu tão prontamente quando minhas questões de gênero emergiram. Sou grato também à Lígia, que me ouviu e aconselhou todas as vezes que precisei. Sou grato à Júlia e Fio que participaram ativamente da construção deste trabalho e ao Lito que troca comigo um afeto precioso e sensível. Por fim, agradeço imensamente à Gabe, que me manteve vivo tantas vezes e me oferece o único colo ao qual consigo descansar.

“Nossas irmãs mais fortes disseram aos nossos irmãos que havia duas coisas importantes para se lembrar sobre as revoluções que vêm. A primeira é que vamos apanhar. A segunda é que vamos vencer.”

Manifesto *Queer Nation*

TOLEDO, Dan. **Queerizando A Paz: Problematizando Os Estudos Para Paz A Partir Das Teorias *Queer***. Projeto de Pesquisa para Trabalho de Conclusão de Curso Relações Internacional e Integração – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2025.

## RESUMO

O objetivo do presente Trabalho de Conclusão de Curso é explorar de que forma as teorias *queer*, *cuir* e *quare* nas Relações Internacionais podem contribuir para ampliar o entendimento dos conceitos de paz e construção da paz no mesmo campo. Abordando os estudos para a paz e Paz Positiva usadas no meio internacional, realizando uma revisão teórica para construir o objetivo principal. Além disso, será dada atenção à abrangência de corpos e experiências que as teorias *queer*, *cuir* e *quare* oferecem, para que seja realizado este alargamento e tensionamento nos estudos para paz. Para isso, será necessário definir o que é “*queer*”, esclarecer a teoria *queer* nas Relações Internacionais e abordar também a teoria *quare* e *cuir* realizando apontamentos críticos, processando e traduzindo ideias – já que a maior parte deste conteúdo não se encontra em português.

**Palavras-chave:** teoria *queer*, decolonialidade, teoria *cuir*, Paz positiva, teoria *quare*, Relações Internacionais.

## ABSTRACT

The objective of this thesis is to explore how queer, cuir, and quare theories in International Relations can contribute to broadening the understanding of the concepts of peace and peacebuilding within the same field. It addresses peace studies and Positive Peace used in the international arena, conducting a theoretical review to build the main objective. Additionally, attention will be given to the scope of bodies and experiences that queer, cuir, and quare theories offer, in order to expand and challenge peace studies. For this, it will be necessary to define what "queer" is, clarify queer theory in International Relations, and also address quare and cuir theory, making critical notes, processing, and translating ideas—since most of this content is not available in Portuguese.

**Keywords:** queer theory, decoloniality, cuir theory, Positive Peace, quare theory, International Relations.

## RESUMEN

El objetivo de este Trabajo de Fin de Grado es explorar de qué manera las teorías queer, cuir y quare en las Relaciones Internacionales pueden contribuir a ampliar la comprensión de los conceptos de paz y construcción de la paz en el mismo campo. Se abordan los estudios para la paz y la Paz Positiva utilizados en el ámbito internacional, realizando una revisión teórica para construir el objetivo principal. Además, se prestará atención al alcance de los cuerpos y las experiencias que las teorías queer, cuir y quare ofrecen, para que se realice esta ampliación y tensión en los estudios para la paz. Para ello, será necesario definir qué es “queer”, aclarar la teoría queer en las Relaciones Internacionales y abordar también la teoría quare y cuir realizando observaciones críticas, procesando y traduciendo ideas, ya que la mayor parte de este contenido no se encuentra en portugués.

**Palabras clave:** teoría queer, decolonialidad, teoría cuir, Paz Positiva, teoría quare, Relaciones Internacionales.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. CAPÍTULO I - PAZ COMO CAMPO EM DISPUTA: Aproximações Conceituais e Críticas.....	12
1.1 Violência e suas dimensões, segundo Galtung.....	14
1.2 Violência Cultural e tipologias.....	19
1.3 Paz Liberal ou negativa.....	24
1.4 Paz Positiva.....	28
1.5 Críticas e outros entendimentos de paz.....	29
1.6 Perspectivas de gênero na paz.....	34
CONCLUSÃO Capítulo I.....	37
2. CAPÍTULO II - TEORIAS <i>QUEER</i> : Gênero, Corpo, Desejo e Poder em Disputa.....	39
2.1 O que é “ <i>Queer</i> ”? Etimologia da palavra.....	41
2.2 Teoria Política <i>Queer</i> .....	44
2.3 Diálogo com os estudos LGBT e Feminismo.....	55
2.3 A “Não-teoria <i>queer</i> ” nas Relações Internacionais.....	58
2.4 Críticas Decoloniais e estudos cuir, <i>quare</i> e transfeminismo.....	64
CONCLUSÃO Capítulo II.....	70
3. CAPÍTULO III - QUEERIZANDO A PAZ: Problematizando Os Estudos Para a Paz a Partir Das Teorias <i>Queer</i> , Cuir e <i>Quare</i> .....	72
3.1 Problemáticas das paz a partir de uma visão <i>queer/cuir</i> :.....	74
3.2 Queerizando a paz: Contribuições das Teorias <i>Queer</i> e Cuir e <i>Quare</i> Para os Estudos e Construção da Paz.....	87
CONCLUSÃO Capítulo III.....	101
CONCLUSÃO.....	103
REFERÊNCIAS.....	109

## INTRODUÇÃO

Os Estudos para a Paz, tradicionalmente vinculados ao campo das Relações Internacionais, foram inicialmente orientados por perspectivas predominantemente normativas e universalizantes, focadas na ausência de conflito direto entre Estados (RICHMOND, 2014). Contudo, a partir das contribuições de Johan Galtung (1996), com a formulação dos conceitos de violência estrutural e paz positiva, houve um importante deslocamento analítico que permitiu incluir formas mais sutis, invisibilizadas e cotidianas de violência. A paz, assim, deixou de ser concebida apenas como a ausência de guerra (paz negativa), passando a ser entendida como um processo ativo de promoção de justiça social e garantia de direitos.

Apesar desse avanço, os Estudos para a Paz ainda mantêm lacunas significativas, principalmente no que diz respeito à consideração das experiências e epistemologias de sujeitos historicamente marginalizados. Entre estes, destacam-se as populações LGBTQIAP+, cujas vidas são marcadas por múltiplas formas de violência direta, simbólica e estrutural (BUTLER, 2018; NASCIMENTO, 2021). A violência estrutural contra corpos dissidentes, naturalizada pelas instituições sociais, jurídicas e políticas, frequentemente é desconsiderada nos modelos hegemônicos de análise e intervenção em políticas de paz.

Neste sentido, as incorporações dos aportes das teorias *queer*, *cuir*<sup>1</sup> e *quare* emergem como fundamentais para a ampliação do campo dos Estudos para a Paz. Tais teorias oferecem instrumentos críticos para problematizar as concepções tradicionais de identidade, norma e poder, desestabilizando as ideias essencialistas sobre gênero e sexualidade que estruturam não apenas as sociedades, mas também os próprios marcos analíticos das Relações Internacionais (BUTLER, 2018; PRECIADO, 2017). A teoria *queer*, desde suas origens, propõe uma crítica radical à normatividade de gênero e à heterossexualidade compulsória, revelando o caráter performativo das identidades (BUTLER, 1990; 2018).

Na América Latina, tais reflexões dialogam com epistemologias e militâncias situadas como o transfeminismo (KOYAMA, 2000; NASCIMENTO, 2021) e a crítica *quare* (JOHNSON, 2005), que, embora com origens distintas, convergem ao articular gênero, raça, sexualidade e classe desde corpos dissidentes racializados, desafiando tanto os

---

<sup>1</sup> O uso do termo *cuir* neste trabalho deriva de uma apropriação política da palavra *queer*, utilizada especialmente em contextos latino-americanos e caribenhos. Trata-se de um deslocamento fonético e epistemológico que, ao ser escrito como *cuir*, marca a desvinculação das referências anglófonas, inscrevendo o termo nos circuitos linguísticos do Sul Global. No presente texto, optei por não utilizar itálico, considerando que “*cuir*” já se constitui como um termo incorporado aos vocabulários políticos, acadêmicos e ativistas latine-americanes, recusando assim a subordinação às normatividades linguísticas euro-centradas.

universalismos do feminismo liberal quanto as normatividades da teoria *queer* anglo-americana. Como destaca Preciado (2017), não se trata apenas de uma luta por reconhecimento identitário, mas de um gesto político que questiona os próprios fundamentos do sistema moderno-colonial, baseado na cis-heteronormatividade, no racismo estrutural e na lógica produtivista-capitalista. A dissidência sexual e de gênero, nesse contexto, é compreendida como um vetor de resistência e desestabilização das estruturas sociais hegemônicas.

Assim, a hipótese central deste trabalho é que a interlocução entre os Estudos para a Paz e os referenciais teóricos *queer*, *queer* e *queer* permite uma ampliação e complexificação do conceito de paz positiva além do tensionamento e crítica à paz hegemônica internacional. Ao reconhecer as experiências e subjetividades dissidentes como centrais para o pensamento e a prática da paz, desloca-se a paz de uma noção universal e abstrata para um projeto político situado, encarnado e plural (WEIMER, 2021). Este movimento possibilita, por um lado, denunciar os déficits dos Estudos para a Paz tradicionais, que seguem majoritariamente ignorando as especificidades das violências vividas por pessoas LGBTQIAP+; e, por outro, propor caminhos alternativos para a construção de uma paz efetivamente inclusiva e emancipatória.

Diante disso, o foco deste Trabalho de Conclusão de Curso é investigar de que modo as teorias *queer*, *queer* e *queer* podem contribuir para problematizar e ampliar os Estudos para a Paz, a partir da incorporação das experiências, epistemologias e resistências de corpos dissidentes. Para que isto seja realizado, será necessário: a) realizar uma revisão crítica da literatura sobre os Estudos para a Paz, com foco na obra de Galtung (1996) e Richmond (2007, 2014); b) sistematizar os principais aportes das teorias *queer*, incluindo suas derivações como a crítica *queer* (JOHNSON, 2005) e o transfeminismo (KOYAMA, 2000; SERANO, 2007); e c) analisar as potencialidades e limites dessa interlocução para a formulação de políticas de paz mais justas e inclusivas.

Este trabalho se propõe a responder às seguintes questões: quais são as contribuições específicas das teorias *queer*, *queer* e *queer* aos Estudos para a Paz? Como tais teorias podem problematizar e ampliar o conceito de paz positiva? Quais são os limites das concepções tradicionais de paz no que diz respeito às experiências de pessoas dissidentes de gênero e sexualidade? Existe, afinal, uma paz possível para sujeitos *queer*? Este trabalho adota como procedimento metodológico a revisão bibliográfica, fundamentada na análise crítica de produções acadêmicas, teóricas e epistemologias dissidentes que dialogam com os Estudos

para a Paz, as teorias *queer*, *cuir* e *quare*, bem como aportes decoloniais, transfeministas e anticapitalistas. Para tanto, interpela-se quem lê, que em alguns momentos, acompanhe uma escrita assumidamente localizada de caráter pessoal, situado e afetado rompendo, em trechos específicos, com a pretensão de neutralidade acadêmica. Escolho, deliberadamente, performar minha própria cuiridade como gesto político-epistêmico, afirmando que a escrita, enquanto arte *cuir*, não é apenas um meio de produção teórica, mas uma prática insurgente de desestabilização das normatividades que estruturam tanto o campo acadêmico quanto o sistema internacional. Trata-se, portanto, de “*cuerizar*” os espaços discursivos, tensionando fronteiras disciplinares e afirmando a potência da dissidência como método e como teoria.

No primeiro capítulo, denominado “Teorias da Paz”, será realizada uma exploração detalhada das formulações clássicas sobre paz, com especial atenção às contribuições de Johan Galtung (1969; 1985; 1990; 1996). Sua teorização sobre as múltiplas formas de violência — direta, estrutural e cultural — servirá como base para compreender como essas manifestações se interseccionam e se reproduzem no sistema internacional contemporâneo. A partir de sua proposta analítica, serão examinadas as seis dimensões da violência, ferramenta fundamental para desnaturalizar práticas e estruturas que produzem sofrimento cotidiano, desigualdades e marginalizações.

Essa análise permitirá evidenciar como a violência estrutural opera de maneira muitas vezes invisível, reproduzindo sistemas de opressão que não dependem necessariamente de agentes identificáveis, mas que estão inscritos nas lógicas econômicas, jurídicas, políticas e culturais. De forma complementar, a violência cultural, enquanto matriz simbólica de legitimação da violência direta e estrutural, será analisada nas suas expressões na religião, na linguagem, nas ciências, nas artes e nas epistemologias eurocentradas, que naturalizam hierarquias, exclusões e subalternizações.

Avançando nessa perspectiva crítica, será problematizada a concepção de paz negativa, amplamente adotada pelos organismos internacionais e pelo aparato diplomático do Norte Global. Esta concepção, centrada na mera ausência de conflito armado, ignora deliberadamente as violências estruturais e culturais que sustentam a precarização de vidas, especialmente aquelas marcadas pelas intersecções de gênero, sexualidade, raça e classe. A crítica se estenderá também à chamada paz liberal, que, sob o verniz da governança democrática e dos mercados globais, impõe modelos universais que reafirmam a colonialidade do poder.

Como contraponto, este trabalho adotará o conceito de paz positiva, entendido não apenas como ausência de violência, mas como presença ativa de justiça social, equidade e redistribuição de poder. Contudo, será demonstrado que mesmo este conceito, frequentemente celebrado nos círculos acadêmicos e institucionais, carrega limitações significativas quando não incorpora as epistemologias dissidentes e as experiências dos corpos LGBTQIAP+, racializados, precarizados e marginalizados.

Neste ponto, será essencial aprofundar a crítica às ferramentas normativas do sistema internacional, como os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) e a Agenda Mulheres, Paz e Segurança (MPS). Ainda que representem avanços discursivos, essas agendas continuarão sendo analisadas como dispositivos que operam dentro da lógica liberal, binária e cisnormativa, oferecendo respostas insuficientes — quando não, violentas — às demandas dos sujeitos dissidentes. Suas limitações estarão diretamente relacionadas à incapacidade de romper com as estruturas capitalistas, coloniais e patriarcais que sustentam o próprio sistema internacional.

Diante dessa constatação, o segundo capítulo, intitulado “Teorias *Queer*”, será dedicado à análise do desenvolvimento histórico e epistemológico da teoria *queer*, desde sua origem como termo pejorativo até sua ressignificação como ferramenta política e teórica de resistência. A trajetória da teoria *queer* será apresentada não como um campo homogêneo, mas como um agenciamento insurgente de saberes e práticas que desestabilizam as normas de gênero, sexualidade e, por consequência, de soberania, segurança e paz.

Nesse percurso, será recuperado o pensamento de Michel Foucault (1999), cuja análise dos dispositivos de sexualidade e do biopoder oferecerá as bases para compreender como as práticas de controle dos corpos e da vida se articulam às dinâmicas do capitalismo, do colonialismo e da cisheteronormatividade. Sua compreensão da sexualidade como tecnologia de poder será central para desnudar os mecanismos que operam também na constituição das arquiteturas normativas da paz internacional. A reflexão de Judith Butler (2009; 2018; 2019) será mobilizada para aprofundar o debate sobre a performatividade de gênero, demonstrando que tanto gênero quanto sexo são construções discursivas e políticas. A partir de sua crítica radical às categorias identitárias fixas, será possível evidenciar como as próprias instituições internacionais, ao operarem com noções binárias de gênero, reiteram as mesmas lógicas de controle que dizem combater.

O aporte teórico de Paul B. Preciado (2014; 2017; 2020; 2022) ampliará esse debate ao introduzir o conceito de regime farmacopornográfico, que descreve como, no

neoliberalismo contemporâneo, a biopolítica se articula com a indústria farmacêutica e a cultura de consumo, produzindo subjetividades, corpos e desejos normatizados. Essa análise será fundamental para compreender como os sistemas internacionais de paz também se alinham a práticas biomédicas, securitárias e capitalistas que transformam corpos dissidentes em alvos de regulação e mercantilização.

O capítulo analisará, ainda, os diálogos decoloniais, cuir latino-americanos (BARROS; WLIAN, 2023; VALENCIA, 2015; VALENCIA, et al, 2023) e com a teoria *quare* (WEIMER, 2021), que tensionam os limites da teoria queer hegemônica, marcada frequentemente pelo epistemicídio do Sul Global e pelo apagamento das intersecções entre gênero, raça, classe e colonialidade. A partir desses aportes, será proposta uma crítica radical à captura neoliberal da diversidade, que transforma resistências em mercadorias, operando sob as lógicas do *pinkwashing* (WEBER, 2016), do homonacionalismo (PUAR, 2007) e da estetização da dissidência sem transformação estrutural.

Finalmente, o terceiro capítulo, “Queerizando a Paz”, será o espaço onde essa crítica se consolidará. Nele, será proposta uma desnaturalização profunda dos próprios conceitos e práticas que sustentam os modelos de paz no sistema internacional. Este capítulo avançará na formulação de uma paz cuir, insurgente, radical, que não se limita à inclusão simbólica, mas que se orienta pela subversão das normas, pela ruptura com os dispositivos coloniais, capitalistas e cisheteropatriarcais e pela construção de práticas coletivas, ancestrais e antinormativas de coexistência.

Neste processo, será imprescindível questionar não apenas as ausências — como a invisibilidade das existências dissidentes nas ODS e na Agenda MPS —, mas também as presenças que operam como tecnologias de controle, domesticação e apagamento. A centralidade das performances dissidentes, das práticas comunitárias, das redes de apoio, das estéticas marginais e das epistemologias ancestrais será reivindicada como fundamento para uma paz que rompa com a lógica do Estado, do capital e da colonialidade.

Portanto, este trabalho não se limitará a uma análise descritiva das insuficiências dos modelos tradicionais de paz. Pelo contrário, buscará afirmar um horizonte político e epistemológico que se compromete com a construção de uma paz anticolonial, anticapitalista, antirracista, anticapacitista e antinormativa. Uma paz que não apenas reconheça as dissidências, mas que as tenha como princípio organizador de uma nova forma de pensar e viver a política internacional.



## **1. CAPÍTULO I - PAZ COMO CAMPO EM DISPUTA: Aproximações Conceituais e Críticas**

Neste primeiro capítulo, será realizado um panorama conceitual de algumas concepções de paz no sistema internacional pertinentes para esta pesquisa. A abordagem começa com a noção de violência e suas múltiplas dimensões, assim como as múltiplas dimensões de paz, formuladas pelo sociólogo pacifista norueguês Johan Galtung, que desenvolveu conceitos fundamentais como "violência estrutural", "Paz Positiva", "Violência Direta", "Paz Negativa" e "Violência Cultural". A escolha do autor se deu pelos seguintes critérios: A obra de Galtung, mesmo com mais de 50 anos, revela-se surpreendentemente atual, abrangente e de relevância indispensável para a compreensão dos conflitos contemporâneos, demonstrando a continuidade e a aplicabilidade de suas ideias nos desafios e dinâmicas da atualidade. Porém, suas teorias ainda não foram absorvidas pela maior parte dos atores internacionais, inclusive os que se propõem "levar a paz" como a ONU, por exemplo, que têm atuações e intervenções de "paz" ainda bem restritos e neoliberais, com foco em promoção da democracia e abertura de mercados, por mais que tenha admitido o conceito de Paz Positiva desde 1994, através do Programa de Desenvolvimento da ONU.

Ainda mais relevante, Galtung demonstra ser bem-sucedido na missão de definir e diferenciar os múltiplos aspectos da paz e da violência, desenvolvendo uma teoria complexa e abrangente que identifica, classifica e propõe mitigações a diversas formas de conflitos e violências, tanto diretas quanto estruturais e culturais. Sua abordagem permite uma compreensão mais profunda das raízes dos conflitos, expandindo a análise para além da ausência de guerra e incluindo questões de justiça social, desigualdade e direitos humanos. Ao longo de sua carreira, o sociólogo revisita suas ideias com rigor, aplicando uma autocrítica constante e promovendo o aprimoramento de suas teorias à medida que novos desafios globais surgem, o que demonstra uma maturação teórica e ideológica exemplar e um compromisso com a relevância de sua obra frente às transformações políticas, sociais e culturais que moldam o cenário internacional.

Nesse contexto, torna-se evidente a importância da categorização e ampliação dos conceitos de violência, para que estas possam ser identificadas e mitigadas adequadamente. Entre essas categorias, destaca-se a violência cultural, que atua legitimando tanto a violência direta quanto a estrutural. Essa tipologia, proposta por Galtung, refere-se a aspectos simbólicos, como religião, ideologia, linguagem e arte, que tornam a violência "aceitável" ou "natural" dentro de uma cultura.

A partir desse debate, pode-se entender como a chamada Paz Negativa, centrada na simples ausência de violência direta e conflitos armados, dominou o discurso internacional por décadas. Tal concepção, que limita seus atores aos Estados e ignora formas sutis de violência, esteve presente sobretudo nos Organismos Internacionais do Ocidente (RICHMOND, 2014). Esta visão, restrita tanto em escopo quanto em profundidade, levou à invisibilização e perpetuação de diversas formas de violência, por não considerar outras tipologias.

Como contraponto, Galtung (1969) propõe a Paz Positiva, que envolve a transformação das estruturas sociais e culturais que geram desigualdade e opressão. Ao enfatizar a justiça social e a equidade na distribuição de recursos e poder, esse conceito amplia o entendimento de paz, tornando-o um processo dinâmico, multidimensional e inclusivo. A Paz Positiva implica, portanto, não apenas na ausência de guerra, mas na construção ativa de condições que sustentem uma convivência justa e igualitária.

Contudo, para explicar os processos de violência que acontecem em todo o mundo, não cabe aqui somente importar conceitos e terminologias europeias. Por isso, torna-se necessário apresentar algumas críticas e outros entendimentos de paz, como a paz híbrida e as chamadas “viradas locais”, que questionam a centralidade do pensamento ocidental. Tais abordagens trazem aspectos diferentes e, por vezes, divergentes da tradição eurocêntrica, possibilitando uma leitura mais ampla e situada da paz.

Nesse mesmo sentido, as perspectivas de gênero surgem como parte fundamental desse debate. Ao evidenciar como a violência se articula com o gênero e a sexualidade, essas abordagens ampliam os horizontes da teoria da paz e apontam suas lacunas. Posteriormente, esses conteúdos serão articulados com as teorias queer, discutidas no segundo capítulo, traçando caminhos para pensar uma teoria da paz internacional que incorpore de forma mais efetiva as questões de gênero e sexualidade. Em contrapartida, não será possível aprofundar as discussões ou realizar comparações extensas entre os diferentes conceitos de paz e violência, para que o foco do trabalho não se perca. A proposta aqui é, portanto, apresentar uma base teórica que sustente as reflexões posteriores.

## 1.1 Violência e suas dimensões, segundo Galtung

Para que seja possível compreender de forma consistente os processos de construção da paz, torna-se imprescindível, como ponto de partida, a apreensão dos diferentes conceitos e manifestações da violência. Johan Galtung, oferece uma definição fundamental que sustenta essa análise. Segundo ele, a “violência se faz presente quando os seres humanos são influenciados de forma que suas realizações somáticas-mentais estão abaixo das realizações potenciais” (GALTUNG, 1969, p.168, tradução própria)<sup>2</sup>. Essa formulação rompe com uma compreensão restrita da violência, centrada exclusivamente em danos físicos ou agressões diretas, e introduz a ideia de violência estrutural e simbólica. Em termos mais precisos, Galtung (1969) indica que a violência ocorre sempre que barreiras — sejam elas de ordem material, simbólica, institucional ou relacional — impedem indivíduos e coletividades de desenvolver plenamente suas capacidades e alcançar seus potenciais.

Dessa forma, para ele, a violência não se limita ao ato explícito da agressão, mas está enraizada em estruturas sociais que perpetuam desigualdades, marginalização e opressão, muitas vezes de forma naturalizada ou invisibilizada. Essa concepção amplia substancialmente o campo de análise, permitindo observar como determinados sistemas - como o colonialismo, o racismo, a cisheteronormatividade, o neoliberalismo e o capitalismo - produzem e reproduzem violências que impactam diretamente as possibilidades de existência digna de corpos dissidentes, particularmente aqueles marcados por gênero, sexualidade, raça e classe. Compreender essa lógica é indispensável para a formulação de processos de paz que sejam, de fato, transformadores e inclusivos.

Para ilustrar sua concepção de violência, Galtung (1969) utiliza o exemplo da tuberculose. No momento histórico em que não existiam meios científicos ou tecnológicos para tratar a doença, sua incidência, embora trágica e letal, não configurava violência, uma vez que não havia possibilidade concreta de intervenção. Contudo, na atualidade, dado que existem recursos e tratamentos eficazes para prevenir e erradicar a tuberculose, sua persistência deixa de ser uma fatalidade natural e passa a ser resultado de escolhas políticas, econômicas e sociais, que negam acesso aos cuidados necessários a determinadas populações. Nessas circunstâncias, manifesta-se a violência estrutural, pois há uma diferença concreta “[...] entre o potencial e o real, entre o que poderia ser e o que é” (GALTUNG, 1969, p. 168, tradução própria). Portanto, a violência reside precisamente na negligência, na desigualdade e

---

<sup>2</sup> Todas as citações indicadas como “tradução própria” ao longo deste capítulo referem-se a trechos de obras originalmente publicadas em línguas estrangeiras que, até o momento da redação deste trabalho, não possuem tradução oficial publicada em português. As traduções foram realizadas pelo autor, buscando manter a fidelidade ao conteúdo original e adequando-se ao contexto analítico proposto.

na manutenção de estruturas que impedem a realização plena das capacidades humanas. A seguir, definiremos conforme Galtung (1969) o que são as violências diretas e estruturais e a seguir as seis dimensões da violência.

A violência direta é aquela que se manifesta em situações de conflito claro, nas quais o agente responsável pela ação é facilmente identificável. Nesse tipo de violência, há um indivíduo ou grupo específico que comete o ato, tornando-a visível e possibilitando, portanto, a responsabilização judicial. Contudo, essa modalidade de violência está frequentemente imbricada com a violência estrutural, que opera de forma mais sutil, difusa e sistemática — embora não menos violenta —, sem a necessidade de um agente claramente identificado. Nesse sentido, Galtung (1969) ressalta que a violência pode se apresentar de maneira visível ou invisível, a depender da existência de um sujeito identificável ou da atuação de estruturas sociais que sustentam e reproduzem abusos. Assim, mesmo quando o ato físico é realizado por um agente concreto, ele, em grande parte dos casos, expressa e dá continuidade às condições de violência estrutural previamente estabelecidas, evidenciando a interdependência entre essas diferentes formas de violência. Como exemplo, pode-se citar situações em que um policial espanca ou mata uma criança negra em uma comunidade, ato que representa a violência direta; porém, essa ação está diretamente vinculada a uma lógica estrutural, refletindo, por exemplo, políticas de segurança pública militarizadas que naturalizam práticas violentas e repressivas contra populações marginalizadas.

Outro exemplo pode ser observado no feminicídio e nas violências domésticas contra mulheres e crianças. Nestes casos, é possível identificar facilmente o agressor: o homem. No entanto, o comportamento violento desse indivíduo não surge de uma ação isolada ou arbitrária, mas é o resultado de um aprendizado social, no qual ele internalizou a ideia de que a esposa e os filhos são propriedades suas, passíveis de punição conforme sua vontade. Esse comportamento, transmitido de geração em geração, não permite identificar um “agente-origem” único, pois a violência é normalizada dentro do contexto cultural e social. A grande questão aqui não está apenas no agressor individual, mas na constatação de que essa violência não é uma exceção, mas uma regra. Dessa forma, ela se configura como uma violência estrutural, inserida em práticas sociais e culturais amplamente disseminadas, que perpetuam a opressão e a desigualdade, além de dificultarem a responsabilização de qualquer agente único.

Já violência estrutural remete a sistemas e estruturas sociais que, de maneira implícita, contribuem para a criação e perpetuação de desigualdades e sofrimentos dentro da sociedade.

Tal forma de violência é caracterizada pela operação silenciosa e sistemática de normas e práticas sociais que não necessariamente dependem da ação de sujeitos individuais, mas que resultam, em última instância, em disparidades e exclusões. Exemplos claros dessa violência indireta podem ser encontrados na má distribuição de recursos econômicos, no machismo, no racismo e em outras formas de discriminação, que operam por meio de mecanismos invisíveis, como leis, políticas públicas ou normas culturais, que limitam as oportunidades de grupos específicos e os marginalizam socialmente.

Para Galtung (1969), essa violência estrutural pode ser compreendida como uma manifestação de “injustiça social”, uma vez que ela cria e solidifica barreiras que restringem o pleno desenvolvimento tanto de indivíduos quanto de comunidades, reforçando a opressão de maneira sistêmica e institucionalizada. O caráter insidioso da violência estrutural reside justamente no fato de que, muitas vezes, ela passa despercebida na rotina cotidiana, mas suas consequências são profundamente prejudiciais, resultando na exclusão social, na ampliação das desigualdades e na privação de direitos fundamentais para grupos que já se encontram em situações de vulnerabilidade. Essa forma de violência, portanto, não se limita a atos isolados, mas se inscreve nas próprias fundações das estruturas sociais, tornando-se uma característica essencial da dinâmica de poder dentro de qualquer sociedade.

Conforme Galtung (1969) a violência estrutural é muito mais violenta, mesmo em “águas tranquilas” (tempos de relativa paz), pois é permanente; muitas vezes difíceis de serem identificadas e quase impossíveis de serem dribladas, além de abrir vias para que as violências diretas ocorram. A violência estrutural não consegue apontar atores diretos em primeira mão, por ser sistemática; enquanto na direta, há um sujeito responsável pela ação, contudo essas duas categorias se entrelaçam quase sempre, se não, todas as vezes. Como foi exemplificado, se um pai/adulto bate em um filho/criança, esta é claramente uma violência direta, em que se consegue apontar o sujeito. Porém, quando milhares de pais acreditam deter a posse sobre os corpos de seus filhos e, por consequência, o direito de bater em milhares de filhos e/ou o fazem, isto é reconhecido como uma violência estrutural. O responsável por essa linha de crença não pode ser identificado e conseqüentemente, inibido, justamente por deter aspectos sociais, históricos, culturais e religiosos, que são mais complexos do que simplesmente culpabilizar um único indivíduo, que na verdade é fruto de uma cadeia histórica de acontecimentos e crenças.

Dado os dois tipos de violências principais: a direta e a estrutural e voltando ao conceito proposto por Galtung (1969) de que a “violência se faz presente quando os seres

humanos são influenciados de forma que suas realizações somáticas-mentais estão abaixo das realizações potenciais” (p.168, tradução própria). Percebe-se a amplitude e o caráter abstrato de sua definição de violência, por isso, Galtung (1969) propõe a categorização desse fenômeno em seis dimensões distintas, com o objetivo de operacionalizar melhor sua análise.

A primeira dimensão destacada pelo autor (1969) refere-se às violências físicas e psicológicas. A violência física está diretamente relacionada à integridade somática e ao movimento do corpo humano, manifestando-se quando há danos corporais que restringem ou anulam a mobilidade, a saúde e a própria existência biológica dos indivíduos. Por sua vez, a violência psicológica se configura quando um sujeito é afetado de maneira que suas capacidades mentais e somáticas são comprometidas em decorrência do sofrimento imposto, o que implica na diminuição de seu potencial de realização pessoal e social (GALTUNG, 1969). Nas palavras do próprio autor, essa “[...] violência se faz presente quando os seres humanos são influenciados de forma que suas realizações somáticas-mentais estão abaixo das realizações potenciais” (GALTUNG, 1969, p. 168, tradução própria). Tal condição, além de afetar diretamente o bem-estar psíquico, pode desencadear uma série de transtornos cognitivos e emocionais. Dessa forma, Galtung evidencia que a violência não se limita às agressões físicas visíveis, mas também se enraíza nas estruturas psíquicas, produzindo sofrimento subjetivo e limitando a plena expressão da existência humana.

A segunda dimensão da violência proposta por Galtung (1969) refere-se aos mecanismos de controle social estruturados a partir de práticas de reforço positivo e negativo. Este tipo de violência se manifesta quando os sujeitos são constantemente moldados por sistemas de punição — ao se desviarem de comportamentos considerados corretos — e de recompensa — quando se alinham às normas socialmente estabelecidas. Essa lógica não se limita a práticas isoladas, mas constitui um processo sistemático de condicionamento, que restringe a autonomia dos indivíduos e limita suas possibilidades de desenvolvimento. Ao serem treinados a obedecer certos padrões comportamentais, as pessoas acabam internalizando restrições que as impedem de acessar outras formas de existir, de pensar e de se relacionar com o mundo. Assim, esse tipo de violência não apenas cerceia ações imediatas, mas também restringe a imaginação social, impedindo que os sujeitos desenvolvam plenamente suas potencialidades cognitivas, afetivas e sociais, na medida em que são induzidos a acreditar que só existem formas legítimas de ser dentro dos marcos impostos por esse sistema de controle.

A terceira dimensão diz respeito de quando “há ou não um objetivo, que é ferir” (GALTUNG, 1969, p.170, tradução nossa): Segundo o autor, isto se dá “Quando uma pessoa, grupo ou nação exhibe meios de violência” (Ibidem). Em outras palavras, mesmo que não haja uma violência direta e tangível, a simples exibição de poderio violento já configura uma forma de violência latente, pois cria uma atmosfera de ameaça constante. Galtung (1969) exemplifica essa ideia com os testes nucleares realizados por países: embora esses testes não causem danos diretos a outras nações, eles constituem um gesto de intimidação e demonstração de força que gera medo e insegurança. Assim, o impacto psicológico e a possibilidade de uso futuro dessas armas já são, em si, uma forma de violência indireta, pois afetam a percepção de segurança e pressionam os demais atores a adotar comportamentos defensivos ou de preparação para o conflito. Essa "violência estrutural latente" que Galtung identifica é uma forma de violência que age pela criação de uma sensação de vulnerabilidade, sem a necessidade de violência física imediata, mas com efeitos reais sobre a estabilidade e as relações de poder;

Além das dimensões previamente abordadas, a quarta dimensão da violência é proposta por Galtung quando este afirma que ela ocorre “quando ou não há um sujeito (pessoa) que age” (1969, p. 170, tradução própria). A partir desse entendimento, o autor estabelece uma distinção fundamental entre dois tipos de violência: Por um lado, encontra-se a violência direta, caracterizada por sua natureza intencional e pela ação de sujeitos identificáveis, sejam eles indivíduos, grupos sociais ou instituições que deliberadamente produzem danos físicos, psicológicos ou simbólicos. Por outro lado, Galtung (1969) conceitua a violência estrutural, que se manifesta de maneira mais difusa, incorporada às estruturas sociais, políticas e econômicas, operando de forma sistemática e muitas vezes imperceptível. Neste último caso, não existe necessariamente um agente direto ou visível para que seus efeitos se materializem na reprodução de desigualdades, opressões e privações, afetando corpos e vidas de forma contínua e naturalizada no tecido social.

A quinta dimensão apresentada pelo autor (1969) é a presença ou ausência de intencionalidade: A distinção entre ambas é amplamente debatida nas tradições judaico-cristãs e na jurisprudência romana, sendo utilizada principalmente para determinar a culpabilidade ou inocência do agente, com foco exclusivo nas ações diretas e negligenciando as violências estruturais subjacentes. Conforme Galtung (1969), esse enfoque permite que as causas mais amplas e profundas — as estruturas e as culturas subjacentes à violência — passem despercebidas, como o “peixe grande”. A busca por culpados, com ou sem dolo,

desvia a atenção das raízes estruturais da violência, muitas vezes ancoradas em desigualdades sociais, econômicas e culturais. Em sistemas punitivistas, como os modelos morais e legais das tradições judaico-cristãs, não existem mecanismos adequados para enfrentar e erradicar formas de violência prolongadas e institucionalizadas. A ênfase recai sobre a punição de atos específicos e identificáveis, enquanto as estruturas que sustentam e perpetuam a opressão permanecem intocadas e continuam a operar de maneira sistêmica.

Galtung (1969) também conceitua as violências manifesta e latente, segundo ele, a violência manifesta é definida como aquela que é claramente observável e diretamente identificável, em contraste com a violência latente, que se refere a situações instáveis e potencialmente explosivas, capazes de se desencadear a qualquer momento. Ambas as formas de violência, manifesta e latente, são dimensões que detalham a identificação e o funcionamento da violência direta e estrutural, as quais estão mais interconectadas do que comumente se pensa. Como Galtung (1969, p. 173) observa, “a violência pessoal (direta) pode ser vista como errada e danosa, mas ainda está, de alguma forma, em congruência com a ordem das coisas [...]” (tradução própria), o que indica que, embora a violência direta seja reconhecida como prejudicial, ela ainda encontra uma certa aceitação ou tolerância dentro da estrutura social, sendo de alguma forma permitida pela ordem estabelecida. Esse fenômeno evidencia a interdependência entre as formas visíveis e invisíveis de violência, refletindo como a violência direta é muitas vezes incorporada e justificada pelas estruturas sociais que a sustentam.

Diante da análise proposta por Galtung (1969), torna-se evidente que a compreensão da violência exige uma abordagem ampliada, capaz de ir além da mera observação de agressões físicas ou atos isolados. A definição de violência enquanto a distância entre o potencial e o real, mediada por estruturas que impedem a plena realização humana, permite visualizar como os sistemas sociais, econômicos e culturais operam na reprodução contínua de opressões. As violências direta e estrutural, longe de serem categorias estanques, estão profundamente entrelaçadas, de modo que atos de violência visível quase sempre são expressão de lógicas estruturais arraigadas. As seis dimensões da violência — física/psicológica, por reforço positivo ou negativo, com ou sem intenção de ferir, com ou sem agente, intencional ou não, e manifesta ou latente — oferecem um instrumental teórico robusto para identificar as múltiplas camadas em que a violência se inscreve no tecido social.

## 1.2 Violência Cultural e tipologias

Adicionalmente às violências estruturais e diretas, em 1990, Galtung elabora e conceitua a noção de violência cultural e desenvolve suas formas de manifestações, compreendendo-a nos seguintes termos:

Por ‘violência cultural’ entendemos os aspectos da cultura, as esferas simbólicas da existência – exemplificadas pela religião e ideologia, língua e arte, ciência empírica e formal – que podem ser usadas para legalizar ou legitimar violência direta ou estrutural. (p. 291, tradução própria).

Ou seja, entende-se que a violência cultural opera como um mecanismo que instrumentaliza e legitima tanto as violências estruturais quanto as diretas, produzindo a sensação de que tais violências são aceitáveis, corretas ou, no mínimo, não tão condenáveis (GALTUNG, 1990). Na contemporaneidade, observam-se expressões concretas desse fenômeno, como a utilização de discursos religiosos cristãos na legitimação da homofobia e na perpetuação de racismo religioso, bem como o emprego de ideologias discriminatórias por lideranças políticas de extrema-direita, que fomentam o armamentismo civil, as guerras, a violência contra pessoas imigrantes e refugiadas, entre inúmeras outras formas de mobilização de elementos culturais para sustentar e reforçar práticas violentas. Assim, compreende-se que as violências direta, estrutural e cultural conformam um triângulo interdependente, no qual cada dimensão influencia e retroalimenta as demais, operando na sustentação da própria lógica estrutural da violência (Idem)<sup>3</sup>. A seguir, serão abordadas as distintas tipologias e exemplificações de violência cultural apresentadas pelo autor na mesma obra. Sendo estas ferramentas de violência: a religião, ideologia, linguagem, arte, ciências empíricas, ciências formais e cosmologia.

O judaísmo, islamismo e o cristianismo são as três religiões principais analisadas por Galtung (1990) como potenciais reprodutores de violência religiosa. Segundo o autor, essas religiões compartilham de uma moralidade dual e maniqueísta; nas quais a oposição entre bem e mal é a base de diferenciação dos escolhidos de deus/alá e dos deixados a satanás/íblis. Tal lógica binária, profundamente arraigada nesses sistemas de crença, estabelece categorias absolutas que classificam indivíduos e coletividades como essencialmente bons ou maus, dignos, portanto, de recompensa ou punição. Esse arcabouço moral não apenas legitima e naturaliza, mas também sustenta práticas de violência direta e estrutural, como se observa,

---

<sup>3</sup> Ver Oliveira, 2017, estudos da Paz: Origens, Desenvolvimentos e Desafios Críticos Atuais

por exemplo, no conflito entre Israel e Palestina.<sup>4</sup> Nesse contexto, Galtung (1990) observa que essa hierarquização simbólica também se expressa nas dinâmicas de classe, nas palavras do autor:

As classes altas que se referem como estando perto de deus são tradicionais: Clero, por razões óbvias de terem uma comunicação privilegiada com deus; a Aristocracia, em especial o *rex gartia dei*, e o capitalista, se ele é bem-sucedido. As classes baixas e os pobres também são escolhidos [...] porém somente no pós-vida (p. 297, tradução própria).

Ou seja, a lógica de segregação entre aqueles considerados pertencentes a “deus” e aqueles que não o são fornece a base argumentativa para a legitimação das violências perpetradas contra sujeitos classificados como “pagãos”. Esse padrão de violência simbólica e material manifestou-se, de forma contundente, no processo de colonização ibero-americana. Particularmente, observa-se o papel central da Igreja Católica Apostólica Portuguesa e Espanhola, que, por meio da catequização de povos indígenas e de pessoas africanas traficadas e escravizadas, buscou construir uma racionalização teológica que legitimasse a exploração desses corpos e territórios, operando simultaneamente na destruição dos sistemas espirituais, cosmologias e religiosidades originárias — saberes ancestrais vinculados à terra e ao comunitário —, promovendo o apagamento das religiões maternas em favor da imposição do cristianismo como instrumento de dominação colonial.

Outro aspecto da violência cultural analisado por Galtung (1990) é a dimensão ideológica, fundamentada no nacionalismo exacerbado — o chauvinismo —, no qual a população é levada a acreditar que sua nação detém maior humanidade e civilidade em comparação a outras (Ibidem). Tal ideologia sustenta e legitima práticas de violência direcionadas a outros países, bem como a pessoas migrantes, refugiadas e populações nas fronteiras. Este aspecto, frequentemente, articula-se com a violência cultural de matriz religiosa, sendo mobilizados conjuntamente em discursos que reforçam a ideia de que determinada nação é mais “civilizada” ou “democrática” que outra, justamente por se considerar o “povo escolhido”. Neste enquadramento, o Estado se incube o direito — ou até o dever — de decidir sobre quem vive e quem morre (GALTUNG, 1990). A violência ideológica também se expressa por meio de outras opressões estruturais, como o racismo — que associa, de forma hierárquica, pessoas brancas à suposta superioridade intelectual —, e a

---

<sup>4</sup> O conflito Israel-Palestina, embora de natureza multifacetada — envolvendo questões territoriais, coloniais e políticas —, é frequentemente atravessado por discursos religiosos que reforçam hierarquias morais entre os grupos. Narrativas teológicas e sionistas, ao associar os judeus à figura dos “escolhidos” e deslegitimar os palestinos — muçulmanos em sua maioria — como inimigos de Deus, alimentam um preconceito religioso que sustenta práticas de dominação, exclusão e desumanização. Essa estrutura reforça a lógica dualista apontada por Galtung (1990), em que a violência simbólica e estrutural é legitimada por fundamentos morais e religiosos.

misoginia — que constroi homens como naturalmente mais fortes e racionais do que as mulheres; entre outros exemplos de violências ideológicas

A linguagem, enquanto expressão da violência cultural, também é objeto de análise por Galtung (1990), esta pode se manifestar em formas diversas de opressão; por exemplo, no sexismo linguístico, através da utilização do gênero masculino como categoria universal para representar a humanidade, enquanto o gênero feminino permanece restrito à individualização ou à especificidade. Ademais, esse problema se reproduz na carga valorativa atribuída aos gêneros gramaticais, em que o feminino é frequentemente associado a sentidos pejorativos e o masculino a atributos engrandecedores — como se observa nas oposições “vaca” e “touro” ou nas expressões “aja como um homem” e “ele luta como uma mulher”. Tais construções linguísticas reforçam concepções hierárquicas e violentas, que associam o masculino à força, à racionalidade e à autoridade, enquanto o feminino é construído como sinônimo de fragilidade, irracionalidade e hipersexualização. Ainda, a linguagem normativa também atua na produção de violências contra pessoas trans e não-binárias, especialmente pela ausência de pronomes e categorias gramaticais que contemplem existências dissidentes no âmbito da linguagem formal. Galtung (1990) também reflete sobre a imposição de línguas coloniais a outros povos, bem como sobre a supressão de línguas originárias, práticas que frequentemente operam de forma articulada e que constituem formas profundas de violência simbólica.

Nesse mesmo sentido, Galtung (1990) aponta que a arte também opera como instrumento de violência ideológica, na medida em que constrói a imagem do Outro como um não-ser, sujeito à desumanização, à ridicularização, ao linchamento e até à morte. O autor exemplifica esse fenômeno nas artes plásticas, que frequentemente representam povos árabes como sujeitos luxuriosos e moralmente inferiores. De modo semelhante, a indústria cinematográfica estadunidense mobiliza produções artísticas — como filmes de guerra e narrativas de super-heróis — para reforçar a superioridade do ideal branco, anglo-saxão e protestante,<sup>5</sup> desumanizando e inferiorizando sujeitos e culturas que não se enquadram nesse modelo hegemônico.

Ademais, Galtung (1990) compreende as ciências empíricas como ferramentas culturais que podem ser mobilizadas para a reprodução da violência. Nesse sentido, as teorias econômicas neoclássicas — como as de Adam Smith e David Ricardo —, ao descreverem a realidade econômica de seus contextos históricos, acabaram por legitimar e consolidar a

---

<sup>5</sup> *White Anglo-Saxon Protestant (WASP)*

ordem liberal na qual estavam inseridos. Suas formulações, como a teoria das vantagens comparativas, contribuíram para estruturar o sistema internacional sob uma lógica capitalista de acumulação predatória, desconsiderando os processos de colonização, expropriação e imposição imperialista. As ciências empíricas, ao se restringirem frequentemente a análises descritivas e não críticas, operam na manutenção do *status quo*, naturalizando as estruturas de exploração e dominação. De forma análoga, o aparato jurídico pode ser instrumentalizado para assegurar a perpetuação de sistemas violentos, ao garantir que a riqueza e o poder permaneçam concentrados em determinados grupos sociais (GALTUNG, 1990).

Além disso, Galtung (1990) também destaca que as ciências formais — ou ciências exatas — podem ser instrumentalizadas como ferramentas de violência cultural. Segundo o autor, a “matemática nos disciplina em um modo de pensamento particular, altamente compatível com o pensamento binário e a polarização em espaços pessoais, sociais e mundiais.” (p. 301). Isso significa que a rigidez do pensamento matemático e científico pode ser transposta de forma inadequada para as ciências sociais, gerando leituras simplificadoras, deterministas e duais da realidade. Um exemplo emblemático é o darwinismo social, que trasladou conceitos da biologia para explicar fenômenos sociais, ignorando seus fundamentos históricos, políticos e sociológicos. As ciências formais, quando mobilizadas dessa maneira — como no caso das teorias eugenistas —, atuaram na legitimação e sustentação de sistemas de opressão, como a escravidão e o racismo.

Galtung (1990) aborda a dimensão cosmológica da violência cultural, que se manifesta na imposição de visões de mundo — majoritariamente ocidentais — que deslegitimam, suprimem e inviabilizam outros sistemas de saber. Esse processo se evidencia, por exemplo, na marginalização dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas, bem como na perseguição das “bruxas” nos séculos XVI e XVII, ou o processo do Orientalismo<sup>6</sup>. Soma-se a isso o Trata-se, portanto, de um apagamento epistêmico que resulta no rompimento de culturas com suas raízes ancestrais e seus saberes, inclusive no campo dos conhecimentos curativos, subordinando-os à hegemonia da medicina e da racionalidade ocidentais, vistas como as únicas formas válidas e legítimas de produzir conhecimento sobre o corpo, a sociedade e o mundo.

Diante disso, torna-se evidente que a violência cultural, tal como concebida por Galtung (1990), não opera de forma isolada, mas sim como alicerce simbólico que legitima e

---

<sup>6</sup> Orientalismo é um conceito trabalhado por Edward Said (2007), que consiste na construção discursiva do Oriente como exótico, atrasado e inferior, servindo à manutenção da supremacia cultural, epistêmica e política do Ocidente. Veja mais em: SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. Editora Companhia das Letras, 2007.

sustenta tanto a violência direta quanto a estrutural. As distintas manifestações dessa dimensão — religião, ideologia, linguagem, arte, ciências empíricas, ciências formais e cosmologia — não apenas produzem e reproduzem narrativas que naturalizam a opressão, mas também operam como dispositivos fundamentais na manutenção de sistemas de exploração, colonialidade, cisheteropatriarcado e racismo estrutural. Compreender a violência cultural é compreender os mecanismos simbólicos que autorizam, perpetuam e tornam socialmente aceitáveis as práticas de extermínio, exclusão, marginalização e exploração, seja no nível material ou subjetivo. Através da imposição de epistemologias eurocentradas, da normatividade de gênero, da lógica binária e da hierarquização entre culturas, corpos e saberes, a violência cultural exerce papel central na reprodução das desigualdades globais e locais.

Baseado nessas tipologias e exemplos, percebe-se como a violência cultural está presente tanto na história quanto na contemporaneidade; funcionando para legitimar e justificar outras violências, às vezes de forma sutil — das quais nem sempre se percebe num primeiro contato — e, outras vezes, de forma manifesta, a fim de satisfazer os anseios de uma classe dominante, capitalista e fascista. A partir dessas violências, como então se dá a paz?

### **1.3 Paz Liberal ou negativa**

No campo dos Estudos para a Paz, particularmente nas Relações Internacionais, consolidou-se historicamente uma abordagem hegemônica, de caráter unidimensional, centrada na lógica ocidental e estatal. Essa perspectiva, profundamente marcada pelos paradigmas da Guerra Fria, compreende a paz como um mero estado de ausência de conflito armado interestatal, priorizando a resolução de disputas entre Estados — sobretudo entre potências — e tratando o Estado-nação como o único sujeito legítimo das dinâmicas de guerra e paz. Nesse enquadramento, a paz pós-conflito é concebida essencialmente como a (re)instauração de instituições democráticas liberais e da economia de mercado, desconsiderando sistematicamente os determinantes sociais, culturais, ambientais e estruturais das violências. Tal concepção, amplamente difundida e aplicada no Ocidente, corresponde ao que se denomina como uma “[...] versão negativa [da paz], entendida como redução da violência direta, mitigação do sofrimento ou atendimento às necessidades humanas básicas” (CONCHA, 2009, p. 66, tradução própria).

Essa abordagem entende que a paz é conquistada por acordos de cessar-fogo, mas não leva em consideração violências estruturais, tais como racismo, violências de classe e de

gênero. Além disso, a paz liberal entende que a violência é natural ao ser humano, sendo assim, impossível suprimi-la totalmente. Desse ponto de vista, o ser humano estaria condicionado às diversas formas de violência e não conseguiria se abster dela pelo aprendizado. Segundo o Richmond (2014), esta é uma visão simplista, negativa e condicionante do ser-humano, sendo comparado à teoria de darwinismo social, já que destaca a inferioridade do homem diante da sua natureza, não podendo-se afastar-se dela, nem reprimi-la a partir do aprendizado.

Nesse contexto, Richmond (2005) aponta que as concepções contemporâneas de paz, sobretudo no âmbito das Relações Internacionais, estão profundamente enraizadas em uma tradição cristã, cuja definição remonta a Santo Agostinho de Hipona, para quem a paz seria concebida como uma “tranquilidade na ordem”. Trata-se, portanto, de uma paz orientada pela manutenção do *status quo*, fundamentada na preservação de uma determinada ordem social, política e moral. Essa lógica, apesar de contestada por distintas correntes teóricas ao longo do tempo, segue reverberando nas práticas e discursos internacionais contemporâneos.

Dando continuidade à análise da paz liberal, observa-se que seus desdobramentos se materializam, entre outras formas, na formulação do conceito de *peacebuilding* ou Construção da Paz. Segundo Robert Jenkins (2012):

*peacebuilding* refere-se a prevenir o surgimento ou recorrência de violência generalizada e sistemática no curto prazo, enquanto se buscam ações de longo prazo para construir as bases sociais, econômicas e políticas de uma paz duradoura (p. 2, tradução própria).

Jenkins (2012) também demonstra que conceito de *peacebuilding* ou Construção da Paz foi elaborado no final da Guerra Fria e incorporou disputas ideológicas herdadas desse período, refletindo uma gama diversa de interesses e abordagens. Apesar de válidos, esses conceitos podem ser considerados tendenciosos por ter origens religiosas determinando escolhas políticas, por virem de um Norte Global com variedades dentro de uma cosmovisão determinada e por se imporem a países de menor peso geopolítico. Além disso, são entendimentos amplos demais para que sejam usados de forma prática; ou seja, se abrem para múltiplas interpretações (JENKINS, 2012).

Como argumenta Richmond (2005), a paz liberal, frequentemente, é vista como um ato de sabedoria e benevolência hegemônica, em que o "civilizado" — representado pelos países dominantes, portadores de paz e democracia — se distingue do "selvagem", aquele que sustenta a desordem e a violência. Nesse entendimento, o conflito não é analisado como um reflexo de dinâmicas estruturais ou sistêmicas, mas sim como uma disfunção que pode ser

corrigida por meio da aplicação adequada de políticas que atendam aos modelos políticos, econômicos e sociais do Norte Global. Essa visão implica a ideia de que as sociedades que vivem em conflito necessitam ser "reformadas" para se ajustarem a uma ordem pré-estabelecida, sem considerar as realidades locais ou os contextos históricos específicos. Como explica o autor:

Conflito não é visto como um indicador estrutural, mas como uma forma disfuncional de comportamento que pode ser modificada se uma abordagem política, econômica, social e desenvolvimentista for aplicada corretamente” (RICHMOND, 2005, p. 6).<sup>7</sup>

Logo, pode-se dizer que a construção da Paz Liberal (*peacebuilding*) parte de um local específico de poder e hegemonia e é imposto a diversas formas de viver. Ao investigar o imperativo da Paz Liberal, de maneira vertical e autoritária, emergem questionamentos sobre as intenções subjacentes a essa prática, o que instiga discussões sobre a concepção de paz no contexto internacional e liberal, bem como sobre os mecanismos que governam sua implementação e condução.<sup>8</sup>

Essa vertente da paz é nomeada "Paz Negativa" por Galtung e refere-se à ausência de violência direta, ou seja, à ausência de guerra e conflitos físicos. É uma paz "negativa" porque não envolve necessariamente a presença de justiça ou a eliminação das causas subjacentes dos conflitos; ela simplesmente indica que não há hostilidades abertas ou violência visível.

Segundo Blanco (2010), a Paz Internacional Liberal e tem como centralidade do pensamento a solução dos conflitos seguindo uma concepção a partir do Norte Global - de grandes hegemonias capitalistas - e uniformizante. Outro destes desdobramento é a manutenção da paz (*peacekeeping*), entendida pela ONU como “Uma técnica desenhada para preservar a paz, por mais frágil que seja, onde os combates foram interrompidos, e para ajudar na implementação de acordos alcançados pelos pacificadores" (BLANCO, 2010, p.5). Ou seja, seu foco é no combate de violências diretas e visíveis, como desarmamento e acordos de paz, proteção e promoção dos direitos humanos, promoção da democracia e

---

<sup>7</sup> É notável observar que, apesar de os Estados Unidos frequentemente utilizarem sua força militar de maneira intensa e recorrente, em diversas missões/intervenções de “paz” (Operação Condor - anos 1970; Guerra Hispano-Americana - 1898; Guerra do Vietnã - 1955 a 1975; Invasão do Iraque - 2003; Intervenção na Líbia - 2011; Guerra do Afeganistão- 2001 a 2021; para citar somente algumas) ainda assim, este Estado consegue preservar uma imagem de “civilização e democracia”. Ou seja, o conflito não é uma forma disfuncional de comportamento pois, a “maior democracia do mundo” tem uma lista crescente de invasões e conflitos. A relação direta entre democracia e paz é idealizada e não reflete necessariamente a realidade.

<sup>8</sup> É fundamental enfatizar que esta análise não tem o propósito de defender a guerra ou o conflito, mas sim de explorar as complexidades inerentes à construção e manutenção da paz global.

abertura de mercados. Deixando de lado violências culturais e estruturais, ou melhor, reproduzindo-as com o uso de poder geopolítico e ideológico sem interesse algum em questionar o *status quo* social que se baseiam as violências mais permanentes, como o imperialismo, o colonialismo e a colonialidade, assim como as consequências desta, o neoliberalismo, o racismo, o patriarcado, entre muitas outras.

Embora tenha ocorrido, de maneira superficial, a incorporação de alguns conceitos de violência estrutural nas discussões de paz internacionais, as definições amplamente aceitas ainda não contemplam adequadamente o conceito de violência cultural, uma vez que este esbarra na questão da soberania dos Estados — um ponto fundante nas relações internacionais. Além disso, uma análise mais atenta do *status quo* que sustenta a humanidade capitalista implica, inevitavelmente, uma crítica profunda ao próprio sistema que o legitima. As desigualdades sociais, a exploração do trabalho (inclusive infantil), as disparidades de gênero, e a precariedade dos sistemas de saúde e educação têm uma origem comum, profundamente enraizada nas estruturas da sociedade capitalista, que perpetua essas desigualdades como parte intrínseca de sua dinâmica de funcionamento.

Questionar o capitalismo implica, de fato, em tentar subverter a ordem estabelecida do sistema vigente, propondo uma nova organização das classes sociais, das relações de gênero e da distribuição de recursos. Esse movimento de subversão, no entanto, esbarra na estrutura das organizações internacionais, que não podem - e não se dispõem a - desafiar o capitalismo, uma vez que são constituídas dentro e dependem desse sistema para sua existência e funcionamento. Organizações internacionais, como a ONU, têm se dedicado, principalmente, à mediação de conflitos entre Estados e à mitigação dos danos causados pelas guerras, atuando em termos de redução de violência direta. Contudo, essas entidades não se propõem a enfrentar as múltiplas e complexas formas de violência estrutural e cultural que sustentam e perpetuam as desigualdades globais, limitando sua atuação a uma perspectiva que não questiona as bases do próprio sistema capitalista.

Essa concepção de paz é limitada, pois, embora busque prevenir ou interromper a violência imediata, ela não resolve as desigualdades estruturais e as opressões subjacentes que dão origem a novas tensões e conflitos. Em outras palavras, a Paz Negativa se concentra em evitar o confronto direto, mas não aborda as condições sociais e econômicas que sustentam essas violências, como a pobreza, o racismo, a injustiça social e as desigualdades, além de preconceitos contra minorias sociais. Essas formas de violência estrutural, embora

muitas vezes invisíveis, causam danos irreparáveis e, em muitos casos, fatais, perpetuando um ciclo de sofrimento e instabilidade que pode gerar novos conflitos no futuro.

A paz liberal, ao se estruturar sobre uma lógica ocidental, capitalista e colonial, revela-se incapaz de enfrentar as múltiplas camadas de violência que atravessam o sistema internacional. Sua atuação restringe-se à gestão dos efeitos imediatos dos conflitos, sem disposição para questionar ou transformar as estruturas que os produzem e reproduzem. Assim, perpetua-se uma paz frágil, excludente e seletiva, funcional à manutenção da ordem global desigual, que naturaliza as violências de classe, gênero, raça e território, ao mesmo tempo em que se apresenta como projeto universal e civilizatório. Nesse cenário, com o final da Guerra Fria e o surgimento de novos desafios globais, a área de Estudos para a Paz passou a incorporar, ainda que de forma limitada e muitas vezes instrumentalizada, temas como desenvolvimento sustentável, conflitos étnicos e ambientais e globalização. Essa transformação refletiu não apenas uma tentativa de responder às novas dinâmicas internacionais, mas também a necessidade de adaptar a pesquisa sobre a paz para tratar questões multidimensionais que afetam diretamente a segurança e o bem-estar humano para além da esfera estritamente estatal (ROGERS; RAMSBOTHAM, 1999).

#### **1.4 Paz Positiva**

O conceito tradicional de paz, que busca entender as “condições [...] de realização da paz, intimamente conectado com os estudos de conflitos e desenvolvimento” (GALTUNG, 1969, p. 183, tradução própria), foi substancialmente ampliado por Johan Galtung em seu artigo “*Violence, Peace and Peace Research*”<sup>9</sup> a partir de 1969, passando a entender que a paz deve ser concebida como um fenômeno de caráter multinível, que transcende a lógica estritamente interestatal, incorporando também as dimensões individual, comunitária, nacional e transnacional (OLIVEIRA, 2017). Essa abordagem rompe com os paradigmas centrados exclusivamente no Estado e nas relações internacionais, oferecendo uma perspectiva mais abrangente e complexa sobre os processos de construção da paz. Assim, Galtung estrutura sua concepção a partir de três sentidos fundamentais:

1. O termo ‘paz’ deve ser usado como uma meta/objetivo social, pelo menos acordado verbalmente por muitos se não for pela maioria.
2. Esses objetivos sociais podem ser complexos e difíceis, mas não impossíveis de cumprir.
3. A afirmação ‘paz é a abstinência de violência’ será tida como válida (GALTUNG, 1969, p.187, tradução própria).

---

<sup>9</sup> Em tradução livre, “Violência, Paz e Estudos sobre a Paz”.

Ou seja, Galtung compreende a "paz" não apenas como a simples ausência de guerra, mas como um objetivo social coletivo, almejado por diversos setores da sociedade e dependente de um esforço integrado para a criação de condições que superem a violência em todas as suas formas, além de ter como válido o entendimento de que paz é a ausência de violência (direta). Mas além disso, a paz para Galtung (1969) é um processo dinâmico e multidimensional, que vai além da ausência de conflitos diretos e abrange a transformação das estruturas que geram desigualdade, opressão e injustiça. Este entendimento é comparável ao conceito de justiça social, referindo-se a distribuição igualitária de poder e recursos (GALTUNG, 1969), ou seja, é uma paz que se pressupõe universal e compõe a supressão de todos os tipos de violências. Em outras palavras, os estudos para paz em sua versão positiva seria “centrando-se na redução da violência estrutural e cultural” (CONCHA, 2009, p. 66, tradução própria), além da direta, com foco na promoção de paz e justiça social.

Mesmo que sua teoria seja complexa e envolva uma visão ampliada sobre a paz, Galtung não desconsidera o valor das perspectivas tradicionais que entendem paz como a ausência de violência física e conflitos de guerra, em suas palavras a paz deve ser compreendida como a “abstenção de violência direta e abstenção de violência estrutural” (1969, p. 183, tradução própria). Essa abordagem dupla e ampliada de paz permite que ele construa uma base teórica sólida e inovadora, abrangendo tanto a eliminação da violência direta quanto a superação das violências estruturais e culturais que frequentemente permanecem invisíveis nas análises mais convencionais.

O conceito de “Paz Positiva” definido por Johan Galtung ainda em 1969 aborda algo além da abstenção de guerras e violências diretas, ele considera aspectos sutis de um contexto estrutural e cultural que não são levados em conta num primeiro momento. Portanto, esses aspectos se tornam relevantes para a análise quando percebidos de forma crítica, alcançando um caráter mais otimista e preventivo. Isso quer dizer que Paz Positiva, além de levar em conta conflitos internacionais, também se apoia na observância, luta e prevenção de violências domésticas (em âmbito nacional). Não somente de violências claramente identificáveis - conflitos armados, intervenções ou simplesmente uma agressão física direta - mas remete também às violências intrínsecas à estrutura social, em que não se encontra um “agente da violência” com facilidade porque esta violência está profundamente associada aos valores sociais dos locais em que se fazem presentes.

Por último, a Paz Positiva visa a construção de condições sociais e culturais que promovam a justiça e o combate efetivo a formas de violência que se manifestam e se

perpetuam através da cultura. Em seu artigo “*Cultural Violence*”<sup>10</sup> de 1990, Galtung argumenta que elementos culturais, podem atuar como vetores que legitimam e naturalizam as violências direta e estrutural. A Paz Positiva, portanto, busca não apenas evitar o conflito direto, mas também transformar as estruturas e práticas culturais que justificam ou mantêm a desigualdade e a opressão.

### **1.5 Críticas e outros entendimentos de paz**

Apesar de Galtung revolucionar a compreensão de paz usada pelo sistema internacional até então, algumas vertentes reconhecem que seus esforços, apesar de importantes, deixam de fora outros aspectos que devem ser levados em consideração quando se trata da implementação da paz. Citar e discorrer sobre todos eles não será benéfico ao trabalho, pois este não tem como foco principal a crítica à paz em si, apesar de se beneficiar dela e precisar percorrer esse caminho para que cheguemos nos questionamentos e problemáticas de gênero.

Por mais vanguardista que Galtung seja, ainda apresenta uma visão de paz que dialoga com muitas, mas não com todos os contextos e realidades. Suas pesquisas, muito conversam com o entendimento liberal de paz, mesmo que na crítica, pois não propõe ideais para além da paz (neo)liberal. Algumas literaturas se destacam no que diz respeito às críticas a esta paz, uma delas é o hibridismo que, segundo Roberta Maschietto (2016) refere-se à ideia de que as práticas e instituições de paz não se limitam apenas aos modelos ocidentais ou liberais, mas resultam de uma combinação ou fusão de diferentes influências culturais, sociais e políticas. O hibridismo reconhece que a paz pode emergir de interações complexas entre atores locais e internacionais, e que essas interações podem produzir formas únicas e adaptadas de governança e resolução de conflitos.

Nesse sentido, na obra Estudos para a Paz (GOMES; BLANCO, 2019) contribui significativamente ao mapear as diferentes críticas à construção da paz, especialmente nos moldes promovidos pela ONU e por outros atores internacionais. Os autores organizam as críticas em três grupos principais: as reformistas, as estruturais e as pós-liberais/alternativas.

As críticas reformistas questionam a eficácia dos modelos liberais de paz, sobretudo o caráter de “autocracia externa” das intervenções internacionais, nas quais instituições estrangeiras assumem o controle temporário de estruturas políticas locais. Essas abordagens, ainda que bem-intencionadas, muitas vezes falham em gerar mudanças duradouras porque

---

<sup>10</sup> “Violência Cultural”.

ignoram os contextos locais e reproduzem modelos externos de governança. Já as críticas estruturais argumentam que as operações de paz reproduzem desigualdades globais e funcionam como ferramentas de dominação do Norte Global sobre o Sul Global. Elas desvelam como tais missões reforçam hierarquias e interesses geopolíticos sob o disfarce da pacificação, mantendo uma lógica neocolonial. Por fim, as críticas pós-liberais propõem alternativas epistemológicas e políticas que se afastam das soluções prontas do liberalismo ocidental. Valorizam práticas locais, saberes populares e caminhos não hegemônicos para a construção da paz. Essas abordagens propõem uma paz construída com os sujeitos locais, não para eles. Há aqui uma ênfase em práticas colaborativas, que não apenas reconhecem, mas partem das cosmologias e das necessidades daqueles que vivenciam os conflitos. (GOMES; BLANCO, 2019)

A inserção dessas três linhas críticas amplia consideravelmente o escopo das discussões já trazidas pelas teorias do hibridismo e das viradas locais, convergindo em pontos centrais como o questionamento do universalismo ocidental e a crítica à imposição de modelos democráticos e econômicos ocidentais.

Já as “viradas locais” que também usaremos aqui, aconteceram nos anos de 1990 (a primeira onda) e 2000 (a segunda onda) e refere-se a uma mudança de foco nas abordagens de construção da paz e resolução de conflitos, que prioriza a centralidade dos atores, práticas e contextos locais em vez de depender predominantemente de intervenções externas e modelos universais.

Essas orientações epistemológicas fazem crítica a uma série de questões sobre a paz e as intervenções militares realizadas pela ONU na “implementação dessa paz”. São elas: O Universalismo. A visão ocidental de paz está diretamente ligada à superação da ideia ocidental de “Eu” e o “Outro” segundo Maschietto (2016); por isso a construção da paz como um elemento universalizante que abarca todos em uma única lógica de paz. Na teoria do hibridismo, a paz liberal é tida como universalizante e uniformizante, a partir do ocidente, ou seja, ao aplicar essa paz que supostamente funciona no ocidente - mais especificamente no Norte Global - os organismos internacionais exportam essas respostas prontas sem levar em consideração contextos locais, pois as ideias liberais são consideradas naturalmente “boas”, “confundindo valores ‘ocidentais’ com valores ‘universais’” (MASCHIETTO, 2016, p. 518).

Há também o apagamento de cosmologias locais de paz “de cima para baixo”. Ainda relacionado ao ponto anterior, quando a imposição de certas ideologias ocorrem durante a intervenção, decorre certo apagamento das cosmovisões e costumes dos locais. Sendo

impostos a forma de mercado, de governo e indiretamente o cristianismo (através da imposição da carta dos direitos humanos). Além disso, a paz pensada por Galtung e outro teóricos mais tradicionais nos estudos da paz pensam uma construção não-coletiva, mas impositiva, em que as potências capitalistas trazem as “soluções” que consideram devidas e os locais ficam como meros objetos e não - como atores ativos no processo.

Outra crítica que se pode observar é de *Problem-solving*, ou seja como as intervenções que se baseiam na paz (neo)liberal entendem os moradores como meros problemas a serem resolvidos. Com ênfase à crítica da aceção de que moradores locais são apenas objetos passivos da imposição da paz (MASCHIETTO, 2016). O hibridismo não admite essa visão, mas fomenta a participação de atores locais na construção da paz pós-conflito;

Além destas há a imposição democrática, a pesquisadora Roberta Maschietto (2016) considera que a imposição da ordem democrática não necessariamente traz a paz para o local, principalmente considerando que esses fatores não diminuem o conflito interno, mas podem inclusive aumentá-lo levando em consideração que eleições democráticas em um país que recém saiu de uma guerra civil não é a escolha mais lógica para introdução de paz.

De um lado, a teoria da paz democrática foi desenvolvida para explicar as relações *entre* Estados e não *dentro* dos Estados. De fato, no âmbito doméstico, especificamente após o fim de um conflito violento, a democratização (particularmente a realização de eleições) pode acirrar tensões que existiram até o momento da assinatura do acordo de paz (MASCHIETTO, 2016, p. 516, itálico no original).

Além disso, é importante considerar que a imposição de uma gestão democrática<sup>11</sup> pode apagar formas de governos locais, colocados como inferiores se comparados com a democracia e ignorando o que a história do local conta e o que as pessoas locais realmente desejam; além de que a imposição de uma forma de governo que se vende como não despótica é, no mínimo, contraditória.<sup>12</sup>

Além das críticas já mencionadas, é fundamental considerar as contribuições de teóricas(os/ques) que ampliam a crítica à paz liberal para além das dimensões

---

<sup>11</sup> A gestão democrática, segundo Aristóteles, é compreendida como uma forma de administração em que o poder é compartilhado entre todos os cidadãos livres, baseando-se no princípio da igualdade.

<sup>12</sup> Não me coloco aqui em defesa do autoritarismo e outras formas despóticas de governo, porém me proponho a questionar a imposição de uma única forma como válida que não considera aspectos locais e históricos. Lembrando também que formas de governos não são somente a democracia e as formas autoritárias (monarquias, ditaduras, imperialismo, etc), porém existem outros inúmeros modelos de lideranças que o ocidente fez questão de apagar. Ademais, a preocupação da imposição democrática só acontece em países periféricos, quando consideramos a Inglaterra, a democracia não é uma questão que os atores internacionais se incomodam.

político-econômicas, destacando também as normatividades de gênero e sexualidade. Paul B. Preciado (2022), por exemplo, propõe uma crítica radical à estrutura biopolítica que sustenta as organizações estatais e internacionais. Para ele, os processos de pacificação global não apenas ignoram, mas frequentemente reforçam regimes de controle sobre corpos dissidentes, operando sob uma lógica somatopolítica que produz subjetividades adequadas aos interesses do neoliberalismo e da cisheteronormatividade dominante. Essa perspectiva desloca a paz de um modelo estático e normativo para uma mutação coletiva e contínua, que exige a transformação radical das formas de vida e organização social.

De maneira complementar, Dianne Otto (2020) argumenta que os regimes internacionais de direitos humanos e segurança, embora apresentados como universais e neutros, são profundamente moldados por uma ordem sexual que privilegia a cisheteronormatividade, invisibilizando e marginalizando outras formas de existência. Otto evidencia como as intervenções pela paz frequentemente impõem modelos ocidentais de sexualidade e família, deslegitimando práticas locais e reforçando uma colonialidade que transcende a esfera econômica, alcançando o íntimo e o afetivo.

E. Patrick Johnson (2005) e a teoria *queer* adicionam uma crítica vital à hegemonia branca e eurocêntrica do *queer*, convocando à articulação entre sexualidade, raça, classe e território, especialmente no contexto do Sul Global. Esse movimento é reforçado por Rodrigo Weimer (2021), ao destacar que a teoria *queer* não foi suficiente para torná-la acolhedora à diversidade racial, reiterando a necessidade de pensar a paz como um projeto radicalmente interseccional e situado.

Esse chamado à articulação interseccional promovido por Johnson é indispensável para compreender como as práticas de construção da paz, muitas vezes apresentadas como neutras e universais, operam na verdade a partir de lógicas que reproduzem hierarquias globais, raciais e econômicas. Nesse sentido, torna-se evidente que as intervenções militares realizadas sob a égide da ONU não apenas desconsideram essas interseccionalidades, mas frequentemente subordinam os contextos locais aos interesses do neoliberalismo global.

Durante as intervenções militares da ONU, o Estado é conduzido a realizar a abertura dos mercados; por mais que isto não tenha nenhuma relação com a construção da paz, a ONU entende que a aplicação do neoliberalismo é, de alguma forma, essencial para atingir a paz - colocando, na verdade, os interesses econômicos de Estados-potência à frente. Galtung corrobora com este pensamento, em suas palavras: “[...] ‘paz’ [...] é um termo amplo o suficiente e não se relaciona apenas com conflito, mas também com, por exemplo,

desenvolvimento [...] (GALTUNG, 1985, p. 142); nesta citação, podemos observar que, para ele a ideia de paz está relacionada com o desenvolvimento econômico e, por consequência, neoliberal capitalista; esta ideologia, apesar de estar sendo questionada por cosmologias diversas, segue vigente no meio internacional.

A pesquisadora Roberta Maschietto (2016) em seu estudo sobre a intervenção da ONU no caso Moçambicano pós-conflito (1977-1992) se dá conta de que quando pergunta sobre os processos de paz e o que mudou após, a população rural em especial não cita em primeira mão a democracia (apesar de a reconhecerem como importante). Porém, avaliam sobre como a subsistência ficou mais difícil por causa dos produtos agrários que entram e baixam os preços de forma a diminuir sua margem de lucro, pouco restando para a sobrevivência (MASCHIETTO, 2016).

Podemos observar também o paradoxo da imposição da paz: Violências sistemáticas que acontecem dentro de um território são, num primeiro momento, um problema somente para o Estado, respeitando assim a soberania nacional. A ONU se propõe a negociar acordos e diminuir violências que ocorrem pelo mundo, sendo de responsabilidade dos Estados assumirem e cumprirem acordos no tocante à paz e aos direitos humanos. Não podendo a ONU intervir diretamente ou impor sanções sem que haja consentimento por parte dos membros participantes. Não deveria a ONU, sendo um organismo que trabalha para promover a paz, dar conta também de violências estruturais, trabalhando para erradicar qualquer tipo de violência? Porém, paradoxalmente, ações de imposição de ideologias de certo e errado como essas, ferem a soberania dos países e somente são aceitas internacionalmente quando se trata de países periféricos; ou seja, é quando se torna lícito impor uma cosmologia à outra cultura. Sendo esta, uma questão paradoxal.

Por último, a naturalização da violência estrutural: Segundo Lopes (2013), Galtung, não considera a existência entre as violências diretas e estruturais, depende que pode haver sociedades em que há violências estruturais presentes, sem que haja violências diretas. Isso se mostra como uma limitação teórica, já que não se pode separar tão abertamente as duas formas de violência.

Afinal, advogar que uma sociedade pode ser estruturalmente violenta, com interdependência das pessoas que a constituem, pressupõe que as assimetrias e diferenças que caracterizam não são o produto de atividades humanas, mas sim acontecimentos de um tipo quase natural. De forma similar, defender a existência de um grupo de pessoas com uma “propensão violenta” pressupõe que o comportamento dessas pessoas é resultado inevitável de suas características fisiológicas, ofuscando seu caráter histórico. (LOPES, 2013, p.173).

Há uma vasta gama de pontos relevantes a serem analisados, discutidos e aperfeiçoados no que concerne às teorias desenvolvidas por Galtung. Contudo, para manter o foco deste capítulo, que visa exclusivamente à revisão bibliográfica da obra do autor, opto por não me estender além do necessário. Esta decisão busca garantir um espaço adequado para aprofundar a análise sob a perspectiva de gênero na construção e promoção da paz, objetivo central desta seção.

## **1.6 Perspectivas de gênero na paz**

Outra crítica que pode ser traçada tanto à Galtung quanto à paz internacional em geral são as questões relativas a gênero, ou a falta das discussões sobre ele. Até os anos 2000 não existia nenhum tipo de resolução ou protocolo internacional com foco em gênero ou mulheres. A agenda Mulheres, Paz e Segurança (MPS)<sup>13</sup> surge em outubro de 2000 com a publicação da resolução nº 1325, este é um marco normativo que reconhece a relação entre gênero, paz e segurança internacional. Em resumo ela estabelece a importância da participação das mulheres na prevenção e resolução de conflitos, negociações de paz, manutenção e consolidação da paz, além de destacar a necessidade de proteção contra a violência sexual e de gênero em contextos de guerra e pós-conflito (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2000).

A resolução serve como uma ferramenta para promover a integração de uma perspectiva de gênero nas ações relacionadas à segurança internacional, buscando ampliar a participação ativa das mulheres em todos os níveis de tomada de decisão em processos de paz e segurança, garantir sua proteção em situações de conflito armado e prevenir a violência baseada em gênero. Ela também insta os Estados-membros e atores internacionais a desenvolverem Planos de Ação Nacionais (NAPs) e mecanismos de implementação para assegurar o cumprimento de seus objetivos, consolidando uma abordagem mais inclusiva e eficaz para alcançar uma paz sustentável e equitativa (ONU, 2000).

Dada esta introdução sobre a resolução nº 1325 e seu funcionamento, alguns pontos devem ser considerados: Por mais que a resolução tenha sido um grande avanço no que diz respeito à proteção de mulheres e meninas em períodos de conflito e pós-conflito, ela não considera pontos centrais para a diminuição das violências de gênero. Segundo Kirthi

---

<sup>13</sup>A Agenda Mulheres, Paz e Segurança (MPS) é um marco global que integra a perspectiva de gênero em questões de paz e segurança, promovendo a participação feminina nos processos de prevenção e resolução de conflitos. Também foca na prevenção e resposta à violência de gênero e na proteção dos direitos de mulheres e meninas em contextos de conflito e reconstrução. *Women, Peace and Security* (WPS) nas obras em inglês, porém será utilizado MPS.

Jayakumar (2022) no texto da resolução, “gênero” é confundido com “sexo” e tem sua definição patologizada a depender do sexo do corpo, sendo ignorada e invisibilizada toda e qualquer forma de excessão heteronormativa e cisnormativa. Isto deixa margens para interpretações pelos Estados-parte e contribui para a invisibilização e exclusão de outras identidades de gênero e orientações sexuais.

Para Jayakumar (2022) a resolução também parte do princípio de uma mulher universalizada e simplifica a categoria “mulher” à uma branquitude cisheteronormativa sem preocupação em definir quem são essas mulheres, partindo de um pressuposto de que todas as mulheres são abrangidas. Nas palavras da autora:

[...] o perigo do uso de um termo guarda-chuva [mulher] é que as dinâmicas de poder entram em jogo para determinar quem se beneficia e quem não. Ao homogeneizar "mulheres" em um único bloco monolítico, **a interseccionalidade não é mencionada na resolução**. O texto não reconhece as experiências de gênero variadas e complexas em conflitos armados, resultantes da interseção de outros atributos identitários atribuídos e autoidentificados (p. 86, tradução e grifos próprios).

Ou seja, essa perspectiva que universaliza a mulher não se dobra sobre as violências sexuais que sofrem pessoas dissidentes de gênero e a população LGBTQIAP+. Ou seja, apesar de ser usado de modo simplista na resolução nº 1325, gênero não é sinônimo de mulher, gênero é um regime de produção de subjetividades, comportamentos e hierarquias que atravessa todas as pessoas, afetando homens, mulheres, cis ou trans, pessoas não binárias e outras existências dissidentes.

Segundo o posicionamento da resolução reduz gênero como sinônimo da categoria "mulher" ignorando que discussões sobre gênero devem abarcar todas as expressões e performances de gênero — inclusive as masculinidades cisgêneras. Ao excluir os homens cis desse debate, perpetua-se a falsa ideia de que gênero é um assunto que diz respeito apenas às mulheres, quando, na realidade, as construções de masculinidade — especialmente aquelas forjadas na lógica da dominação, como a militarização, a disciplina bélica e o controle dos corpos — são centrais para compreender as engrenagens da violência de gênero, da guerra e da opressão.

Mulheres e pessoas LGBTQIAP+ são as grandes afetadas pela guerra, mesmo não sendo peças ativas desta, Jamie Hagen (2016) cita “um estudo feito pela *Human Rights Watch* em 2009 que indica que homens alvos durante a guerra do Iraque são aqueles que não são vistos como ‘masculinos’ o bastante [...] [e que] a mídia retrata ‘gays’ como um ‘terceiro sexo’” (p. 315-316, tradução própria). Conjuntamente a isto, planos e estratégias da agenda

MPS para proteção das mulheres focam em “‘tornar a guerra segura para as mulheres’ ao invés de priorizar a desmilitarização”. (SHEPHERD, 2016; PRATT, 2013 apud JAYAKUMAR, 2022, p.97, tradução própria.).

A resolução nº 1325 foca em zona de conflitos e pós-conflitos, entendendo como períodos de perigos “reais e significativos” à mulheres e meninas; não interpretando essa violência como oriunda do patriarcado, mas sim das guerras (SANTOS; et al. 2010 apud JAYAKUMAR, 2022, p.88, tradução própria). Essas disposições da resolução refletem como a agenda Mulheres, Paz e segurança (MPS) encaram as questões de “gênero” e “mulher” ignorando violências em períodos de “paz”, como mutilação genital feminina ou violência doméstica (Ibidem).

Este posicionamento de não abordagem das violências sexuais em períodos de “paz”, encobre e naturaliza violências estruturais e permite que essas violências se tornem mais salientes durante conflitos, criando um sentimento de impunidade (JAYAKUMAR, 2022). Por fim, podemos citar que o texto tem uma visão de proteção às mulheres e meninas e não abordam uma perspectiva de busca pela igualdade de gênero e sexual, o que reafirma sua preocupação com a violência direta e não com as violências estruturais e culturais que ratificam o que acontece em períodos conflituosos.

Diante desse cenário, evidencia-se a profunda insuficiência dos discursos de gênero presentes nos organismos internacionais de promoção da paz. Torna-se, portanto, indispensável a adoção de uma abordagem crítica e decolonial, ancorada nos saberes produzidos no Sul Global e nas epistemologias *queer*. Tal perspectiva é fundamental para tensionar e transformar o quadro hegemônico que estrutura as problemáticas relacionadas a gênero e paz no sistema internacional. Esse reposicionamento teórico e político deve priorizar processos de discussão que integrem as interseccionalidades no que tange às identidades de gênero dissidentes, às diversidades sexuais, além de racialidades historicamente marginalizadas nas agendas internacionais.

## **CONCLUSÃO Capítulo I**

Para concluir este primeiro capítulo, é evidente que o conceito de paz não pode ser reduzido a uma perspectiva única e homogênea. Desde a paz liberal, que historicamente predominou nas Relações Internacionais com seu foco limitado à resolução de conflitos armados e à imposição de modelos de governança ocidentais, até visões mais amplas como as de Johan Galtung, vemos a necessidade de uma compreensão profunda e multidimensional de

paz e violência. Galtung expandiu o entendimento tradicional ao incluir as dimensões de violência estrutural e cultural, propondo a Paz Positiva como uma condição que vai além da mera ausência de guerra, objetivando o combate às injustiças e desigualdades que se encontram enraizadas nas estruturas sociais. Essa abordagem é essencial para reconhecer que a violência está frequentemente embutida em valores e práticas culturais, que, por sua vez, legitimam e perpetuam formas de opressão.

Parte significativa desses valores culturais e estruturais reflete-se nas perspectivas de gênero, que há séculos moldam os comportamentos humanos, seja por meio de práticas de cuidado e busca pela paz ou pela legitimação do uso da força e violência com justificativas biologicistas de sexo e gênero. Questões de gênero, portanto, não são meros acessórios no debate sobre a paz; elas são essenciais para compreender as dinâmicas de poder e resistência nas interações humanas.

Ainda que as teorias de paz e violência desenvolvidas por Galtung tenham sido pioneiras, não esgotam o tema. Críticas contemporâneas, que incluem discussões sobre o hibridismo, as “viradas locais” e a teoria *queer*, apontam que o conceito de paz deve ser constantemente revisitado, abrindo-se a diferentes cosmologias e saberes locais e culturais. Essas críticas salientam como as intervenções ocidentais, ao impor modelos de paz, frequentemente ignoram ou desconsideram cosmovisões que não as próprias e práticas locais não ocidentais, tratando os contextos de intervenção como “problemas a serem resolvidos” e, assim, apagando a complexidade e a agência dos atores locais. Esse apagamento reforça uma visão hegemônica que associa paz à ordem e ao desenvolvimento nos moldes neoliberais e democráticos ocidentais, negligenciando a diversidade e os múltiplos significados que a paz pode assumir em diferentes contextos.

Esse enfoque na intersecção entre gênero e paz é essencial para revelar como questões de identidade, poder e desigualdade influenciam o processo de construção de uma paz verdadeiramente justa e inclusiva. Afinal, alcançar uma paz que respeite as diversidades e promova a justiça social de forma holística demanda reconhecer a interdependência de gênero, raça, classe e outras categorias na estrutura das sociedades.

## 2. CAPÍTULO II - TEORIAS *QUEER*: Gênero, Corpo, Desejo e Poder em Disputa

Este capítulo tem como objetivo apresentar e analisar as principais bases conceituais e epistemológicas das teorias *queer*, enfatizando sua emergência como uma crítica radical aos dispositivos normativos que regulam as identidades de gênero e sexualidade. Para isso, o capítulo está estruturado em quatro seções interligadas, que dialogam entre si, mas que também aprofundam aspectos específicos dessa perspectiva teórica.

Na primeira seção, intitulada "O que é '*Queer*'?", apresento a genealogia do termo, desde suas origens como um insulto na língua inglesa até sua ressignificação política e teórica. Esta parte evidencia como a palavra "*queer*" foi apropriada por ativistas e intelectuais como um símbolo de resistência e subversão frente à normatividade sexual e de gênero, além de expor os principais debates sobre sua função enquanto conceito pós-identitário, antiessencialista e antinormativo.

A segunda seção, "Teoria Política *Queer*", aprofunda a discussão sobre as principais formulações conceituais da teoria *queer*, destacando o papel seminal das obras de Michel Foucault, Judith Butler e Paul Preciado na compreensão do gênero e da sexualidade como construções discursivas e performativas. Nesta parte, analiso conceitos fundamentais como biopoder, performatividade, dispositivos de sexualidade, além de suas articulações com regimes normativos e práticas de resistência. Ainda nessa seção, reflito sobre como a teoria *queer* desestabiliza a ideia de identidades fixas e naturais, propondo uma visão fluida e processual das subjetividades.

Em seguida, na terceira seção, "Diálogo com os estudos LGBT e Feminismo", estabeleço um diálogo crítico entre a teoria *queer*, os estudos LGBT e as perspectivas feministas. Aponto como a teoria *queer* emerge como uma herdeira crítica dos feminismos e dos movimentos LGBTQIAP+, mas também como uma proposta que ultrapassa as políticas identitárias tradicionais, questionando os limites das lutas por reconhecimento e propondo uma análise mais radical das normas que produzem e regulam as subjetividades dissidentes.

Em seguida a terceira sessão, "A 'Não-teoria *Queer*' nas Relações Internacionais", exploro como a teoria *queer* se insere, de modo ainda marginal e contestado, no campo das Relações Internacionais (RI). A partir das contribuições de Cynthia Weber, discuto como a análise *queer* tensiona os fundamentos epistemológicos e ontológicos das RI, desafiando os paradigmas clássicos e oferecendo novos caminhos para compreender as intersecções entre soberania, sexualidade e poder no sistema internacional.

Na quarta e última seção, "Críticas Decoloniais e Estudos Cuir, *Quare* e Transfeminismo", exploro como a teoria *queer*, originalmente euro-americana e branca, tem sido criticada e ressignificada por perspectivas decoloniais, interseccionais e antirracistas. Abordo as contribuições dos estudos cuir latino-americanos, que adaptam criticamente o termo "*queer*" às especificidades do Sul Global, recusando sua universalização. Analiso também os estudos *quare*, que, a partir de intelectuais negros como E. Patrick Johnson, denunciam o caráter desracializado das formulações *queer* e propõem integrar raça, classe, cultura e sexualidade. Por fim, discuto o transfeminismo, que articula as experiências de pessoas trans, travestis e não-binárias, questionando a cisnormatividade e criticando feminismos que ignoram vivências trans. Assim, esta seção mostra como essas críticas ampliam e complexificam a teoria *queer*, introduzindo epistemologias situadas e insurgentes frente às opressões do colonialismo, racismo, sexismo e transfobia.

Para isso, o presente capítulo se apoia nas contribuições de Michel Foucault, Judith Butler, Cynthia Weber e Paul B. Preciado, sendo fundamental compreender brevemente suas trajetórias e principais obras. Foucault, filósofo francês, em *A História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (1999), rompe com a noção de que o poder opera pela repressão, demonstrando que, na modernidade, o biopoder produz saberes e normas que moldam corpos e subjetividades, tornando a sexualidade uma construção histórica. Judith Butler teórica e professora estado-unidense, desenvolve uma crítica às normas de gênero e à produção de subjetividades, especialmente em *Problemas de Gênero* (2018) [1990] e *Corpos que Pesam* (2019) [1993], ao introduzir a performatividade de gênero e argumentar que tanto gênero quanto sexo são construções discursivas. Sua obra, marcada por uma escrita dialética e densa, recusa categorias fixas, influenciada por Hegel, Foucault, Derrida, Beauvoir, entre outros (SALIH, 2016).

Outra autora que será utilizada é Cynthia Weber, professora e cineasta estado-unidense, referência na inserção da teoria *queer* nas Relações Internacionais, em *Queer International Relations* (2016), propõe uma análise crítica das intersecções entre soberania, sexualidade e discurso internacional, desafiando as normas das R.I. a partir de uma perspectiva profundamente crítica e antinormativa (PRATA FILHO, 2019). Já Paul B. Preciado, filósofo e ativista *queer* e transfeminista, em *Manifesto Contrassexual* (2014) [2000] propõe uma ruptura radical com os regimes de sexo-gênero, questionando os dispositivos heterocentrados que estruturam os corpos e os desejos, e em *Testo Junkie* (2020) formula uma análise sobre as biopolíticas do sexo, do gênero e da farmacopornografia,

articulando sua experiência com testosterona à crítica dos regimes contemporâneos de controle dos corpos, da subjetividade e do desejo.

Assim, ao longo deste capítulo, busco demonstrar como as teorias *queer*, para além de um campo de estudo, configuram-se como uma intervenção crítica que problematiza os modos como o poder opera sobre os corpos e subjetividades, abrindo possibilidades para outras formas de existência, resistência e transformação social.

## 2.1 O que é “*Queer*”? Etimologia da palavra

A compreensão das teorias *queer* passa pela análise da etimologia e da historicidade da palavra “*queer*”. Segundo Paul Preciado, Teresa Lauretis e Guacira Louro, “houve um tempo em que ‘*queer*’ era somente um insulto” (PRECIADO, 2017, p.09). Desde o século XVIII, designava quem, por sua inutilidade, excentricidade ou estranheza, colocava em questão a ordem social, incluindo aqueles que não se enquadravam como homem ou mulher. Como explica Preciado, “a palavra ‘*queer*’ não parecia só se referir a uma qualidade [...] mas também indicar a incapacidade do sujeito [...] de encontrar uma categoria [...] que se ajuste com a complexidade do que se pretende definir” (PRECIADO, 2017, p.09).

Assim, o termo expressava a estranheza do outro e a falha de quem nomeia. Louro complementa: “‘*Queer*’ pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário” (LOURO, 2001, p.546). Após o julgamento de Oscar Wilde em 1895, “a palavra *queer* foi particularmente associada com a homossexualidade, como estigma” (LAURETIS, 2019, s.p.). O julgamento marcou uma repressão às dissidências sexuais e “teria transformado a palavra *queer* em um insulto homofóbico e historicamente consolidado” (GARCIA, 2021, s.p.). Como Preciado sintetiza: “Na sociedade vitoriana, [...] ‘*queer*’ servia para nomear também aqueles corpos que escapavam da instituição heterossexual e de suas normas” (PRECIADO, 2017, p.10).

Historicamente, “o termo *queer* desde sempre foi um palavrão, um termo carregado de conotações de injúria” (GARCIA, 2021, s.p.). Além disso, a partir do século XIX, adquiriu uma “dimensão econômica, ligada a [...] precariedade de condições tanto financeiras quanto existenciais” (GARCIA, 2021, s.p.).

De certa forma o “*queer*” sempre esteve ligado a questões pejorativas e fuga à norma moral imposta e esperada. Segundo Rafael Garcia “[...] o termo *queer* desde sempre foi um palavrão, um termo carregado de conotações de injúria, um xingamento, uma

desmoralização.” (GARCIA, 2021, s.p.). Com o passar do tempo, o termo assumiu novas dimensões, ainda segundo Garcia: “[...] A partir do século XIX, o significado da palavra *queer* passou a estar relacionado também, a uma dimensão econômica, ligada a [sic] precariedade de condições tanto financeiras quanto existenciais.” (idem).

Segundo Louro (2001), nos anos 1970, os primeiros movimentos de reivindicação de igualdade de direitos e libertação entre gays e lésbicas, principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos, mas também no Brasil e em outras partes do mundo, consolidaram uma política identitária pautada na luta pelo reconhecimento e pela integração social das minorias sexuais. No entanto, ao longo do século XX, especialmente a partir das décadas de 1960 e 1970, esse termo passou a ser ressignificado por ativistas e intelectuais que buscavam desafiar as normatividades impostas às identidades dissidentes. Assim, a produção teórica e as ações de militância *queer* começaram a se desenvolver a partir da ressignificação de um termo originalmente pejorativo.

Nesse contexto, “[...] a política de identidade praticada durante a década de 1970 assumia um caráter unificador e assimilacionista, buscando a aceitação e a integração dos/das homossexuais no sistema social” (LOURO, 2001, p.544). Essa abordagem, embora tenha sido fundamental para garantir direitos civis e visibilidade, também limitava a contestação mais radical das normas de gênero e sexualidade, aspecto que posteriormente seria questionado. Foi também nessa época que, segundo Teresa Lauretis (2019), o ativismo político chegou às universidades dos Estados Unidos através dos “movimentos contraculturais” (s.p.).

Já na década de 1980, o tema da homossexualidade passou a ter uma maior presença na esfera pública, refletindo em discussões que se expandiram até mesmo nas instituições acadêmicas, incluindo as do Brasil. Essa maior visibilidade que a luta adquiriu demonstra:

[...] que o movimento já não perturbava o *status quo* como antes. No entanto, tensões e críticas internas já se faziam sentir. Para muitos (especialmente para os grupos negros, latinos e jovens), as campanhas políticas estavam marcadas pelos valores brancos e de classe média e adotavam, sem questionar, ideais convencionais, como o relacionamento comprometido e monogâmico [...] (Louro, 2001, p.544).

Ou seja, o movimento adquiriu características de assimilação, busca por inclusão e direitos e não perturbação da ordem.

Na década de 1980, a epidemia de Aids ressignificou os debates sobre sexualidade, intensificando a homofobia ao ser inicialmente rotulada como “câncer gay” (LOURO, 2001). Esse cenário provocou a formação de redes de solidariedade que extrapolaram os limites da comunidade homossexual, envolvendo familiares, profissionais de saúde e aliados, o que

descentralizou a identidade como eixo exclusivo da mobilização (Ibidem). Paralelamente, o movimento LGBT passou a enfrentar tensões internas, impulsionando críticas ao seu caráter normativo e assimilacionista, sobretudo por parte de dissidências que questionavam sua orientação hegemônica — branca, cis e de classe média (LOURO, 2001). É nesse contexto que emerge a militância *queer*, rompendo tanto com a compulsoriedade da heteronormatividade quanto com os limites do próprio movimento homossexual. Como sintetiza Preciado, “agora a marica, a sapatão e o trans se autodenominam ‘*queer*’, anunciando uma ruptura intencional com a norma” (PRECIADO, 2017, p.10).

A resignificação de *queer* como guerrilha linguística subverte seu uso pejorativo e fundamenta uma crítica às políticas identitárias fixas, defendendo uma política pós-identitária que desestabiliza as estruturas normativas (LOURO, 2001). Trata-se de uma posição que não busca consolidar identidades, mas tensionar aquilo que é socialmente definido como “normal”. Nesse sentido, o movimento *queer* opera estrategicamente na desconstrução das fronteiras de gênero e sexualidade, articulando também questões interseccionais de raça, cultura e classe, no enfrentamento à hegemonia cisheterocolonial (GARCIA, 2021). Como reforça Garcia, *queer* representa “a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada” (Idem, p.546), tornando-se símbolo de resistência frente às lógicas normativas do capitalismo neoliberal e colonial. Para Preciado (2017), o termo deixa de ser uma injúria e se converte em “um índice revolucionário” (p.11).

A militância e a produção teórica *queer* surgem da resignificação de um termo originalmente pejorativo, cuja transformação permanece contínua (GARCIA, 2021). Atualmente, *queer* funciona como um termo guarda-chuva que abarca identidades e orientações dissidentes das normas binárias e heteronormativas, representado pela letra “Q” na sigla LGBTQIAP+. Mais do que uma identidade, expressa a afirmação da fluidez e da multiplicidade das experiências de gênero e sexualidade, recusando categorias fixas e permitindo que cada sujeito se constitua de forma autônoma.

Ao mesmo tempo e de forma não excludente a palavra também transcende seu uso individual para uma abordagem teórica analítica no campo acadêmico que nasce a partir dos estudos feministas. Essa abordagem teórica-analítica se trata:

[...] de um movimento pós-identitário: “*queer*” não é mais uma identidade no folclore multicultural, mas sim uma posição crítica atenta aos processos de exclusão e de marginalização que geram toda ficção identitária. [...] não é um movimento de homossexuais ou de gays, se não de dissidentes de gênero e sexuais que resistem frente às normas que a sociedade heterossexual dominante impõe; atento também aos processos de normalização e de exclusão interna da cultura gay: marginalização das lésbicas, dos corpos transexuais e trangêneros, dos imigrantes e dos trabalhadores e trabalhadoras sexuais. (PRECIADO. 2017, p.11, tradução própria).

Dessa forma, “*queer*” deixa de ser um termo que denota um desvio da norma em sentido pejorativo para configurar uma transgressão deliberada, com o propósito de desestabilizar as estruturas que sustentam a matriz heterossexual, a normatividade monogâmica, a padronização corporal, a supremacia branca, os sistemas de herança, os binarismos e as concepções tradicionais de identidade, subjetividade e sujeito. Assim, a noção de o que é “*queer*” começa a se alinhar à uma teoria anti-hegemônica e subversiva, que questiona os fundamentos normativos da ordem social, como veremos a seguir.

## 2.2 Teoria Política *Queer*

A expressão “teoria queer” foi cunhada por Gloria Anzaldúa em 1987, em *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Contudo, popularizou-se apenas em 1990, numa conferência organizada por Teresa de Lauretis na Universidade da Califórnia. Para Lauretis, a formulação do conceito buscava resistir à homogeneização cultural dos estudos de sexualidade: “naquele momento, teoria *queer* era um projeto crítico que tinha o objetivo de resistir à homogeneização cultural dos ‘estudos de gays e lésbicas’ que estavam pela acadêmica, tomados como um campo de estudo singular e unificado” (LAURETIS, 2019, s.p.).

A teoria *queer* tem como ponto de partida essencial a obra *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*, de Michel Foucault, que analisa como a sexualidade é construída através de mecanismos de poder. Destacam-se três eixos fundamentais: o discurso como controle, a produção da sexualidade como tecnologia de poder e o biopoder como gestão da vida e dos corpos.

Foucault (1999) observa como, historicamente, o discurso se tornou uma chave para o controle dos corpos. Para ele, a partir dos séculos XVII e XVIII, o sexo passa a ser objeto de controle discursivo, inicialmente pela Igreja Católica, que exigia confissões detalhadas como forma de vigilância sobre os corpos e as sexualidades (FOUCAULT, 1999, p. 21). No século XVIII, esse controle se desloca para uma lógica técnica e racional, em que o sexo deixa de ser apenas uma questão moral e passa a ser objeto de análises, classificações e estatísticas, integrando os discursos científicos e políticos da época. Nas palavras do autor:

[...] por volta do século XVIII nasce uma incitação política, econômica, técnica, a falar do sexo. E não tanto sob a forma de uma teoria geral da sexualidade mas sob forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas ou causais. Levar "em conta" o sexo, formular sobre ele um

discurso que não seja unicamente o da moral, mas da racionalidade [...] (FOUCAULT, 1999, p. 26-27).

Nesse sentido, o poder - a medicina, a psiquiatria, o judiciário - criou discursos de caracterização a quaisquer mínimos comportamentos sexuais periféricos e destoantes, classificando-os como patologias e/ou crimes, não para uma repressão ou exclusão total dessas pessoas, mas para classificação, estudo, controle, patologização, medicação, tratamento e/ou prisão, ou seja: quaisquer sexualidades que não fossem a hétero, monogâmica, com consentimento dos pais e para a reprodução na sociedade burguesa. Isso incluiria sadismo, masoquismo, hemafroditismo (hoje chamado intersexo), adultério, sodomia (homossexualidade), a “carícia recíproca”, incesto espiritual ou carnal, bestialidade (zoofilia), relações não-monogâmicas, a masturbação, mixoscopófilos (voyeurismo), ginecomastos (desenvolvimento de seios em homens cis), o onanismo (masturbação infantil), exibicionismo, a histeria (sexualidade feminina patologizada), os presbiófilos (atração sexual por pessoas idosas) fetichismos em geral, e uma infinidade de nomeações e classificações de qualquer sexualidade não heterossexual e conjugal (FOUCAULT, 1999). Ou seja, se dá nesse período, uma gama de classificações que Foucault e posteriormente a teoria *queer* entendem como artificiais e performativas, que separam o “normal” do “estranho” ou “*queer*”, algo a ser julgado ou medicado, mas sempre normalizado.

Assim, compreende-se que tais classificações são históricas e performativas, separando o “normal” do “queer”. Esse processo de tecnificação da sexualidade, conduzido por pedagogia, medicina e jurisdição, será central para a crítica queer, que evidencia que categorias como “heterossexual” ou “homossexual” não são ontológicas, mas construções discursivas. Butler reforça que as identidades sexuais são “performativamente construídas, estruturadas por matrizes normativas” (BUTLER, 2018), enquanto Preciado argumenta que o sexo é uma “construção tecno-política, atravessada por farmacopornografia e regimes biomédicos” (PRECIADO, 2014).

O segundo eixo, a produção da sexualidade como tecnologia de poder, evidencia que o poder produz e multiplica sexualidades:

A implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. (p.48).

Ao afirmar que a implantação das perversões é um "efeito-instrumento", Foucault (1999) sugere que a criação e a classificação de sexualidades periféricas fazem parte de um

mecanismo produtivo de poder. Esse poder não age apenas para proibir ou marginalizar, mas para delimitar, nomear e estruturar o desejo, ao mesmo tempo em que o multiplica e o torna objeto de saber.

Esse isolamento não visa excluir fisicamente, mas distinguir e categorizar patologicamente, criando fronteiras entre o “normal” e o “anormal” (FOUCAULT, 1999). A intensificação ocorre quando essas práticas se tornam centrais no discurso médico-jurídico, multiplicando pontos de intervenção (Idem). A consolidação fixa tais categorias como verdades essenciais sobre os indivíduos, mesmo sendo historicamente produzidas (FOUCAULT, 1999).

Dessa forma, a sexualidade transforma-se em questão biomédica: “[...] uma ciência essencialmente subordinada aos imperativos de uma moral, [...] uma prática médica [...] mais servil ante às potências da ordem do que dócil às exigências da verdade” (FOUCAULT, 1999, p. 54). A teoria *queer* herda essa crítica aos dispositivos de verdade que naturalizam categorias como sexo, gênero e sexualidade. Butler (2018) aprofunda essa crítica ao mostrar que o gênero não expressa uma essência, mas é um “efeito performativo” reiterado pelos discursos normativos descritos por Foucault.

Foucault enfatiza: “prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e de incitação.” (1999, p. 48). Assim, o poder não apenas reprime, mas produz a sexualidade como uma tecnologia de controle dos corpos. Foucault também identifica três funções estratégicas do sexo. A primeira é a sua unidade artificial: “sexo” unifica elementos heterogêneos — anatomia, biologia, comportamento e prazer — como se formassem uma essência explicativa. Expressões como “ele age assim porque é homem” exemplificam essa naturalização (FOUCAULT, 1999). A teoria *queer*, especialmente com Butler (2018), mostra que sexo e gênero são efeitos performativos de normas cisheteronormativas.

A segunda função é a associação do sexo com a biologia, conferindo falsa legitimidade científica às normas sociais. Assim, a sexualidade “normal” é associada a uma “anatomia saudável” (FOUCAULT, 1999). A teoria *queer* denuncia essa estratégia de patologização, com Preciado (2014) destacando como as tecnologias biomédicas fabricam corpos conforme a lógica heterocisnormativa. Por fim, a terceira função é a inversão entre poder e sexualidade: a sexualidade não precede o poder, mas é produzida por ele. Foucault

(1999) evidencia que “o poder produziu a sexualidade”, subvertendo a ideia de que o poder apenas tenta controlar desejos naturais.

No terceiro eixo, analisamos como o biopoder gere a vida e os corpos. Além dos discursos médicos e pedagógicos, que controlam e gestam a sexualidade, nasce uma gestão voltada à “natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat.” (Idem, p. 28). O sexo torna-se, assim, objeto central de análise, pois as dinâmicas populacionais passam a responder não mais à “natureza”, mas às demandas econômicas de mercado, força de trabalho e consumo, atravessadas por teorias malthusianas e eugenistas (FOUCAULT, 1999).

Ao observar como se deu estes processos reguladores da verdades e normatizadores dos corpos, observamos que o poder não é somente uma força repressiva, de proibição e lei. Ele opera de formas mais sutis de gestão da vida e técnicas de controle e normalização; age através de discursos, saberes e práticas que produzem as formas de desejo e subjetividade, produzindo assim, realidades (FOUCAULT, 1999).

O poder como força produtiva é um dos pilares epistemológicos da teoria *queer*. Isso significa que as categorias de patologias citadas, assim como as de homem/mulher, heterossexual/homossexual, cis/trans não são naturais, mas efeitos de relações de poder históricas que se consolidam através de instituições (como a medicina, a psicologia, o direito, a escola) e também de práticas cotidianas. Dessa forma, o próprio binarismo de gênero é entendido como um regime político de inteligibilidade dos corpos, e não como uma realidade biológica. Paul B. Preciado, por exemplo, em *Manifesto Contrassexual* (2014), amplia essa análise mostrando como os dispositivos tecnológicos, farmacológicos e biomédicos contemporâneos continuam reproduzindo e ampliando esses regimes de controle dos corpos, como será analisado mais à frente

Segundo Foucault (1999), as instituições, o Estado e as leis configuram apenas formas terminais do poder. Este, por sua vez, deve ser compreendido como um conjunto de relações de força em rede, que emergem nos próprios domínios em que operam; não são, portanto, exteriores aos sujeitos, mas imanentes às relações sociais e produtivas. Essas correlações de força são dinâmicas, sendo constantemente modificadas por meio de conflitos, resistências e transformações recíprocas.

O filósofo (1999) enfatiza que o poder não constitui um bloco monolítico, mas um campo dinâmico no qual as forças se confrontam, se reforçam ou se invertem, conformando redes complexas de interdependência. Algumas dessas forças articulam-se em cadeias ou

sistemas coesos, instaurando hegemonias e estruturas relativamente estáveis de dominação. Contudo, há momentos de contradição e descompasso, nos quais determinadas forças se isolam ou entram em tensão, evidenciando que o poder não opera de maneira uniforme ou absoluta.

Essas dinâmicas de poder se cristalizam tanto em instituições formais — como os aparelhos estatais e o ordenamento jurídico — quanto em hegemonias sociais, isto é, nas normas e discursos que regulam a vida coletiva, estruturando o que é considerado legítimo ou aceitável em uma determinada sociedade. Um exemplo ilustrativo dessa lógica é a vigilância e moldagem da sexualidade infantil, que, ao ser internalizada, resulta no questionamento das sexualidades e comportamentos dos adultos, demonstrando que as distribuições de poder e saber não funcionam linearmente, mas em rede (FOUCAULT, 1999).

As resistências que decorrem daí são plurais, como explica Foucault (1999) “[...] não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa — alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos” (p.91) e essas resistências “por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder.” (Ibidem).

Essa concepção oferece à teoria queer uma base metodológica para compreender gênero e sexualidade como campos de disputa política. Assim, práticas dissidentes não constituem desvios de uma suposta essência natural, mas expressões legítimas que desestabilizam a ficção normativa do sistema sexo-gênero. Nesse sentido, Judith Butler, em *Corpos que Importam* (2019), afirma que essa instabilidade não é uma falha do sistema normativo, mas sua própria condição: a cada repetição normativa há a possibilidade de erro, deslocamento e subversão, abrindo brechas para práticas queer de resistência.

Nesse contexto, Paul B. Preciado amplia a reflexão ao conceber o gênero e o corpo como tecnologias políticas, bio e tecno-codificadas. Para ele, vivemos sob um regime farmacopornográfico, onde práticas médicas, farmacológicas e midiáticas moldam os corpos, desejos e identidades, intensificando o controle biopolítico sobre a vida e ampliando as possibilidades de dissidência e transformação além das normas binárias tradicionais.

Outro aspecto relevante da obra de Foucault, fundamental para compreender o funcionamento do poder sobre a sexualidade, é a noção de polivalência tática dos discursos. Para o filósofo francês (1999), os discursos não são estáticos nem orientados unidirecionalmente; antes, se constituem “[...] como uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme nem estável [...]”; como uma multiplicidade de elementos

discursivos que podem entrar em estratégias diferentes” (p. 95). Assim, um mesmo discurso pode ser apropriado tanto pelo poder hegemônico quanto pelas forças de resistência, podendo levar a conclusões distintas, ou até opostas.

Um exemplo elucidativo da polivalência tática dos discursos é a sentença: “a homossexualidade não é natural”. A partir de um discurso conservador, essa afirmação associa a ideia de naturalidade ao que é moralmente correto. Contudo, sob uma perspectiva queer, a mesma frase serve para desnaturalizar todas as sexualidades, evidenciando que são construções discursivas, e não dados ontológicos.

O poder, como produtor de realidades, assume a forma de biopoder nas obras de Foucault, evidenciando como o Estado se apropriou da prerrogativa de decidir sobre a vida e a morte das populações, legitimando guerras que vitimaram milhões sob a justificativa de defender a “vida da nação”. Com o avanço do capitalismo, esse biopoder passou a ser exercido por meio de discursos, tecnologias e instituições especializadas na gestão e regulação da vida cotidiana, consolidando mecanismos de biopolítica que asseguram o controle e a otimização dos corpos e das populações: “Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade” (FOUCAULT, 1999, p. 135).

Esse exercício de poder sobre os corpos não visa necessariamente eliminar a diferença, mas exercer uma tutela sobre a vida. Como expressa Foucault (1999): o biopoder é “[...] um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo” (p. 131), promovendo uma “administração dos corpos e [...] [uma] gestão calculista da vida” (Ibidem), por meio de:

[...] práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações.” (FOUCAULT, 1999)

Foucault (1999) argumenta que o biopoder foi essencial para o avanço do capitalismo, ao disciplinar os corpos e regular fenômenos populacionais, garantindo a reprodução das relações de produção. Esse poder também promoveu a segregação e hierarquização social, possibilitando a articulação entre a acumulação de capital e o crescimento populacional, além de assegurar relações de dominação e hegemonia.

A partir dessas formulações, autores como Achille Mbembe desenvolveram o conceito de necropolítica (2018), aprofundando a análise sobre como, nas sociedades contemporâneas marcadas pelo racismo, colonialismo e múltiplas opressões, o poder de

decidir quem deve viver e quem deve morrer se intensifica. Para Mbembe (2018), a necropolítica evidencia que o biopoder não se limita à gestão da vida, mas se estende à administração da morte, por meio da produção de zonas de abandono, precarização e extermínio de populações inteiras, especialmente corpos negros, indígenas, migrantes e dissidentes de gênero e sexualidade.

Essa perspectiva converge com a teoria queer, ao demonstrar como os regimes normativos de gênero, sexualidade e corporalidade operam não apenas pela normalização, mas também pela exclusão, desumanização e eliminação dos corpos que escapam à cisheteronormatividade e à matriz colonial de poder. Assim, a teoria queer, ao tensionar os dispositivos reguladores do gênero e da sexualidade, constitui uma crítica radical às políticas de morte que estruturam a vida das populações dissidentes no capitalismo racial, cisheteropatriarcal e colonial.

Para o presente trabalho, faremos usos de alguns recursos disponíveis na obra. O poder como produtor das sexualidades, a inversão entre poder e sexualidade e a relação entre sexualidade e biologia. O intenso investimento das instituições de poder na compreensão, categorização, discussão, nomeação e cristalização das sexualidades resultou, na própria constituição dessas identidades – como veremos em Butler, a nomeação é um ato central na criação de realidades e identidades –. Ou seja, as identidades fixas que conhecemos, apesar de hoje em dia ser reivindicado como parte de uma identidade própria, nasceu a partir de imposições de instituições de poder para criminalização e patologização das pessoas.

Como visto, a sexualidade se deu pelo poder, não é algo natural ou biológico que antevêm ao social, mas foi uma construção histórica e política imanente ao poder, criado por ele. A proximidade entre os estudos sobre sexualidade e biologia dão um verniz de credibilidade e cientificidade que pode enganar à primeira vista e reproduzir preconceitos enraizados em moralidade, cristianismo ou racismo, como foi o caso das teorias eugenistas do século XIX que relacionavam valores como inteligência às medidas dos crânios, por exemplo.

A crítica foucaultiana às identidades fixas encontra ressonância na obra de Judith Butler, especialmente em *Problemas de Gênero* (1990) e *Corpos que Importam* (1993). De modo semelhante a Foucault, Butler compreende o gênero como uma construção social e discursiva, isto é, não natural: não existe uma ontologia do gênero, mas este se constitui por meio da linguagem, política, poder e variáveis culturais. Como sintetiza Salih (2016):

Uma investigação genealógica da constituição do sujeito supõe que sexo e gênero são efeitos – e não causas – de instituições, discursos e práticas; em outras palavras,

nós, como sujeitos, não criamos ou causamos as instituições, os discursos e as práticas, mas eles nos criam ou causam, ao determinar nosso sexo, nossa sexualidade, nosso gênero.

Para Butler (2018), o gênero não é algo que se é, mas algo que se faz continuamente, como uma ação repetida e não um traço fixo ou estático. Assim, o gênero pode ultrapassar os limites binários tradicionalmente associados ao sexo. Salih (2016) complementa que o gênero funciona como uma estrutura que molda os sujeitos, sendo uma sequência de atos inevitavelmente realizada, mas sem um “ator” preexistente por trás dessas ações.

A inexistência de um ator preexistente é central, embora complexa, na teoria de Butler, que distingue dois conceitos correlatos: performance e performatividade. A performance pressupõe um sujeito preexistente que executa atos deliberados em resposta a contextos sociais. Já a performatividade refere-se ao processo regulador e ficcional de repetição normativa que constitui o sujeito: não se trata de um ato consciente ou voluntário, mas da própria condição de emergência do sujeito, produzido pela reiteração contínua de normas sociais, culturais e discursivas (SOUZA, 2017).

Assim, a performatividade não é uma escolha livre, mas uma formação reiterativa de práticas, gestos e maneirismos que criam e sustentam a ilusão de identidades (SALIH, 2016). Trata-se de um processo incessante, sem gênese ou fim, pelo qual as identidades são produzidas e reproduzidas. Compreender o gênero como performatividade evidencia sua construção histórica e discursiva, abrindo espaço para a proliferação de identidades dissidentes que escapam da lógica binária e normativa. A performatividade se impõe aos sujeitos mediante mecanismos discursivos sustentados pelo poder, conforme sintetiza Butler (2018):

Devemos entender a dominação como a negação da unidade anterior e primária de todas as pessoas num ser pré-linguístico. A dominação ocorre por meio de uma linguagem que, em sua ação social plástica, cria uma ontologia artificial de segunda ordem, uma ilusão de diferença e disparidade e, conseqüentemente, uma hierarquia que *se transforma* em realidade social (p.205, grifos da autora).

Nesse sentido, é impossível não ver a interlocução entre Butler e Foucault, ambos defendem a existência de um discurso dominante que cria uma ilusão de gênero e sexualidade que, por tantas vezes repetidos, se transformam em realidade e regra social. Com o tempo essas regras de comportamento são confundidas com uma ontologia do ser, ganhando assim, um verniz de naturalidade pré-linguística. A efeito de comparação entre Problemas de Gênero e História da Sexualidade. Butler, como se pode ver, tem o foco num sistema de gênero e

comportamento; entendendo que os sujeitos absorvem e reproduzem as regras que lhes foram implicadas. Como se pode perceber a seguir:

Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese. o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções - e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar neles; a construção “obriga” nossas crenças em sua necessidade e naturalidade (BUTLER, 2018, p. 241).

A efeito de relacionar ambas as obras, o poder, segundo Foucault, atuou e atua na formação das sexualidades, através dos dispositivos de sexualidade, que tem diversas estratégias para ocultar sua gênese, inclusive a própria noção de sexualidade (principalmente a heterossexual) como natural e biológico. Até este ponto, pode-se dizer que ambos autores convergem ao mesmo ponto, senão, a pontos muito parecidos.

Além disso, a forma como o poder funciona em rede e não de forma hierarquizada de cima para baixo também é uma teoria discutida em ambos os livros. Pode-se perceber que Foucault, entende o poder como rede, mas não tem um foco profundo ou um destrinchamento em como o poder funciona em outros sentidos, de baixo para cima, por exemplo quando crianças questionando a sexualidade dos adultos. Tampouco detalha seu funcionamento horizontal, como pessoas se comportam em grupos, seguindo o discurso do poder - o hegemônico - e questionando ou julgando outras pessoas que se encontram fora das normas de gênero e sexualidade, ou diagonalmente (se o houver). Butler entende que o não cumprimento das regras de gênero acaba criando sanções sociais horizontais, como bullying, por exemplo, e usa Foucault como base sem ressalvas na questão do funcionamento do poder. Como consequência vemos um complemento entre as teorias sem divergências significativas.

Neste ponto, eu peço a liberdade ao leitor para adotar um tom mais reflexivo, introduzindo uma questão que não me proponho a desenvolver neste trabalho, mas que pode ser explorada em pesquisas futuras: Foucault concordaria com a afirmação de que “o gênero é uma sequência de atos sem um ator preexistente” como Butler defende? Pois, como sabemos, para Foucault, o poder foi o responsável pela formação das sexualidades e das identidades por consequência. Em suas palavras: “[...] o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e por seu funcionamento” (FOUCAULT, 1999, p. 145). E também: “O sexo é [...] o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos [...]” (Ibidem).

Entendendo os “dispositivos de sexualidade” como a medicina, psiquiatria, pedagogia, etc, ou seja, os dispositivos do próprio poder. Em resumo, Butler argumenta sobre

a performatividade de gênero enquanto um feito que não tem um fazedor por trás (SALIH, 2016), enquanto Foucault fala sobre uma sexualidade construída pelo poder e pelos “dispositivos de sexualidade” (FOUCAULT, 1999); ambos criando tecnologias discursivas que ocultam a gênese desse a sexualidade e gênero.

Gênero e sexualidade, apesar de inicialmente parecer objetos de análise distintos, podem ser reconhecidos enquanto dispositivos irmãos a partir da teoria *queer*, pois ambos têm uma história de origem próxima e foram formados historicamente. Além disso, tanto gênero quanto sexualidade funcionam como normas que produzem os corpos e identidades. Os dois dispositivos têm uma atuação social contígua e muitas vezes são confundidos. E por fim, tanto um quanto o outro são mantidos por instituições de poder – família, escola, Estado, medicina.

Foucault vê a sexualidade como um dispositivo de controle biopolítico, enquanto Butler vê o gênero como uma repetição performativa que cria a ilusão de substância. Mas não seria o gênero também um dispositivo de controle biopolítico e a sexualidade uma repetição performativa? Já que sexualidade é uma construção social e está imbuída de dramas sociais? Foucault não desenvolve uma teoria do gênero como Butler, mas sua análise do dispositivo de sexualidade pode ser estendida para pensar o gênero como uma tecnologia de normalização. Embora não fale explicitamente em "performance", sua ideia de que o sujeito é constituído pelo poder sugere que não há um "eu" anterior às normas.

Voltando à hipótese: Foucault concordaria com a afirmação de que “o gênero é uma sequência de atos sem um ator preexistente” como Butler defende? Talvez em questão de não existência de um “primeiro performador”, sim, entendendo que os dispositivos de sexualidade operam de maneira muito semelhante, senão idênticas aos dispositivos de gênero. Ou seja, talvez o gênero também seja formado a partir do poder por discursos médicos, jurídicos, psiquiátricos e a atuação da comunidade e família.

Infelizmente não tenho a oportunidade de me aprofundar no assunto no momento, por isso, retomemos o foco do capítulo. Butler, diferentemente de autoras feministas anteriores, propõe que o gênero é o sexo. Essa é uma questão central que trouxe uma nova perspectiva aos estudos de gênero, que não pode ser encontrada anteriormente a ela. Sobre sexo, Butler comenta:

[...] a categoria de sexo não é nem invariável nem natural, mas sim um uso especificamente política da categoria da natureza, o qual serve aos propósitos da sexualidade reprodutora. Em outras palavras, não há razão para dividir os corpos humanos em sexos masculino e feminino, exceto que uma tal divisão é adequada às necessidades econômicas da heterossexualidade [...] (BUTLER, 2018, p.195-196)

Ou seja, para Butler a divisão entre gênero e sexo é uma construção artificial que serve aos propósitos da gestão de corpos, ou seja, da biopolítica, e continua:

Considerando que o “sexo” é uma interpretação política e cultural do corpo, não existe a distinção sexo/gênero em linhas convencionais; o gênero é embutido no sexo, e o sexo mostra ter sido gênero desde o princípio. (Idem, p.197)

Assim, como Salih (2016), ressalta:

Butler desfaz a distinção sexo/gênero para argumentar que não há sexo que não seja já e, desde sempre, gênero. Todos os corpos são “generificados” desde o começo de sua existência social (e não há existência que não seja social), o que significa que não há “corpo natural” que preexista à sua inscrição cultural. (SALIH, 2016).

se o “sexo” é tão culturalmente construído quanto o gênero, na verdade, talvez o sexo tenha sido desde sempre gênero, de maneira que a distinção sexo/gênero não é na verdade distinção alguma (Idem).

A reunião dos trechos evidencia que o sexo não é uma realidade objetiva, mas sim uma interpretação da matéria, construída a partir de um marco discursivo. As partes sexuadas do corpo – como pênis, testículos, vulva, vagina, útero e ovários – não possuem significados intrínsecos, mas são investidas de sentidos por meio da linguagem, que é, conforme argumenta Butler, constitutiva, interpretativa e performativa. Dessa forma, enunciados como “é menina” ou “é menino” não representam constatações neutras de uma realidade biológica, mas sim atos de fala que atribuem sentido e produzem sujeitos a partir de uma leitura política e cultural de fragmentos corporais.

Butler não está negando a existência da matéria corporal em si, mas sim questionando a seleção de determinadas partes do corpo como marcadores identitários e os sentidos que lhes são atribuídos. A genitália, por exemplo, é tomada como critério classificatório, enquanto outras características físicas – como o peso, a cor dos olhos ou a presença de cabelos – são ignoradas, o que evidencia o caráter não natural dessa escolha. A enunciação “é menino” ou “é menina” não apenas nomeia, mas também injeta na criança um conjunto de normas sociais relativas à vestimenta, comportamento, modos de falar e agir. Trata-se, portanto, de uma construção discursiva que molda a realidade e os corpos a partir de um regime de inteligibilidade específico, reafirmando que o sexo, longe de ser um dado bruto da natureza, é um efeito regulado pela linguagem e pelo poder.

Em síntese, pode-se afirmar que tanto o sexo quanto o gênero são construções culturais, linguísticas e discursivas, produzidas e naturalizadas pelo poder hegemônico, em vez de categorias inerentes ou biológicas. Nesse sentido, ambos podem ser subvertidos e ressignificados, desafiando as normas estabelecidas.

Existem algumas críticas que podem ser traçadas à Butler, entre elas, duas principais: a-historicidade e a defasagem da discussão de raça. No que diz respeito à raça, Butler não explora a questão com profundidade; apesar de mencionar o tema em algumas obras. Butler afirma que:

[...] a diferença sexual não precede a raça ou a classe na constituição do sujeito, de maneira que o simbólico é também um conjunto racializante de normas, e o sujeito é produzido por concepções de ‘sexo’ racialmente influenciadas (SALIH, 2016).

Ou seja, Butler (2018) argumenta que a constituição do sujeito não é determinada exclusivamente pela diferença sexual, mas também atravessada por normas racializadas, de modo que o simbólico opera como um conjunto de regras que racializa e sexualiza os corpos. Assim, ela rejeita teorias que subordinam as diferenças raciais à diferença sexual, enfatizando que raça e sexualidade não podem ser analisadas separadamente, pois ambas estão ativamente em funcionamento nas práticas sociais que regulam a reprodução e a subjetivação (SALIH, 2016). Embora, possamos concordar com o teórico afro-americano, Henry Louis Gates Jr. de que “o corpo visivelmente ‘racializado’ (negro ou branco) não pode ser teorizado exatamente do mesmo modo que o corpo sexualizado, sexuado ou ‘generificado’[...]” (SALIH, 2016), isso não inviabiliza o que Butler declara sobre o funcionamento articulado desses construtos sociais. Ao analisar a interseção entre raça e gênero/sexo, observa-se que essas categorias não competem por primazia, mas operam conjuntamente na sustentação do discurso hegemônico, que racializa e generifica os corpos, reforçando estruturas de dominação.

Outra crítica recorrente à obra de Butler é sua suposta a-historicidade, marcada pela pouca articulação com processos sociopolíticos concretos (SALIH, 2016). De fato, sua produção não busca linearidade cronológica nem ancoragem em eventos específicos, mas prioriza a elaboração conceitual e a desconstrução das normatividades discursivas que moldam sujeitos e corpos. Sua análise se concentra menos na empiria e mais na crítica às estruturas linguísticas e epistemológicas que naturalizam as hierarquias de gênero por meio de práticas reiterativas — ações que se repetem e consolidam as normas ao longo do tempo. Assim, embora não centrada em narrativas históricas tradicionais, sua obra possui profunda relevância política ao desestabilizar certezas ontológicas do pensamento ocidental, abrindo espaço para formas de existência que escapem à lógica binária e normativa de sexo e gênero.

### **2.3 Diálogo com os estudos LGBT e Feminismo.**

Para compreender a teoria *queer* em sua complexidade, é imprescindível articulá-la criticamente a outros campos teóricos e movimentos sociais. Embora frequentemente

vinculada às lutas e aos estudos de identidades LGBTQIAP+, sua origem não se limita a essa relação direta. No Brasil, os estudos LGBT se enraízam nas mobilizações do movimento homossexual da década de 1970, centradas inicialmente na conquista de direitos civis para gays e lésbicas. Com o tempo, o movimento expandiu suas pautas, incorporando outras identidades dissidentes da norma hetero-cisgênera, conformando o que hoje reconhecemos como movimento LGBTQIAP+ (SOUSA; MENDES, 2020).

Esse campo de estudos, fundamentado nas experiências de sujeitos marginalizados pela sexualidade e/ou identidade de gênero, prioriza a afirmação identitária, o acesso à cidadania plena e o reconhecimento jurídico. Conquistas como o casamento igualitário, a adoção por casais homoafetivos e a retificação de prenome e gênero para pessoas trans refletem avanços importantes. Entretanto, esses processos não ocorreram sem resistência. A década de 1980, marcada pela crise do HIV/AIDS, evidenciou a omissão do Estado, que só adotou medidas efetivas após intensa pressão do movimento. Posteriormente, políticas como o programa *Brasil Sem Homofobia* (2004) e a Política Nacional de Saúde Integral LGBT (2011) sinalizaram avanços institucionais (SOUSA; MENDES, 2020).

Ainda assim, segundo Sousa e Mendes (2020), persistem barreiras estruturais, como a influência de setores conservadores no Congresso, a ausência de legislações específicas e a escassa representatividade política. Esse cenário explicita os limites das estratégias assimilacionistas, muitas vezes orientadas à inserção nos marcos cisheteronormativos e capitalistas. Nesse contexto, a teoria *queer* se apresenta como uma crítica radical às normas de gênero e sexualidade, recusando categorias fixas e propondo deslocamentos que subvertam as estruturas produtoras de violência, exclusão e precarização das vidas dissidentes.

A teoria *queer* surge como uma crítica radical aos marcos cisheteronormativos e capitalistas que sustentam a exclusão e a violência contra as identidades dissidentes. Enquanto os estudos LGBT buscam a inserção e reconhecimento dentro dessas estruturas, a teoria *queer* propõe deslocamentos conceituais e políticos, desafiando as categorias fixas de gênero e sexualidade e se colocando enquanto uma teoria pós-identitária. Assim, os estudos LGBT se relacionam com a teoria *queer* na medida em que, embora ambos tratem das questões de identidade e direitos, a teoria *queer* oferece uma crítica mais profunda ao status quo, buscando alternativas de resistência que ultrapassem as limitações de um projeto assimilacionista e inclusivo.

O surgimento da teoria *queer* está enraizado no campo do pensamento feminista, em especial nas contribuições teóricas de autoras como Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Luce Irigaray e Julia Kristeva, cujos trabalhos desempenharam um papel fundamental na problematização das categorias tradicionais de sexo, gênero e corpo. Essas pensadoras feministas abriram importantes brechas críticas ao colocarem em pauta a construção social do sujeito feminino, questionando as estruturas simbólicas que produzem e sustentam a normatividade de gênero. Com efeito, Simone de Beauvoir, em sua célebre afirmação — “Ninguém nasce mulher, torna-se” —, introduz uma ruptura epistemológica ao desvincular a noção de mulher de qualquer fundamento natural ou biológico. Monique Wittig, por sua vez, desestabiliza o próprio conceito de “mulher” enquanto categoria estável e denuncia a heterossexualidade compulsória como regime político que produz sujeitos generificados. Já Luce Irigaray e Julia Kristeva investigam a inscrição do corpo feminino na linguagem, na psicanálise e na cultura ocidental, desvelando os mecanismos de silenciamento, passividade e inferiorização que lhe são historicamente atribuídos.

Apesar dessas contribuições pioneiras, é importante reconhecer que parte significativa da teoria feminista, sobretudo em suas formulações clássicas, permaneceu atrelada a pressupostos essencialistas, frequentemente ancorados em experiências brancas, ocidentais, cisnormativas e de classe média. Ainda que tenha se disposto a pensar o gênero como uma construção social, o feminismo hegemônico, em diversos momentos, reiterou uma visão normativa de mulher, excluindo subjetividades que escapavam aos seus parâmetros de inteligibilidade. Tal limitação foi crucial para que autoras como Judith Butler problematizassem a noção mesma de “mulher” como sujeito político unificado, propondo uma leitura que compreende o gênero como uma performatividade regulada por regimes de poder e linguagem.

A teoria *queer* emerge, nesse sentido, como uma herdeira crítica do feminismo. Apropria-se de sua vocação desestabilizadora, mas recusa seus enquadramentos normativos e seus limites identitários. Em vez de reafirmar categorias fixas, a teoria *queer* tensiona os próprios alicerces sobre os quais essas categorias são construídas, compreendendo-as como efeitos de práticas discursivas e dispositivos de controle social. Trata-se, portanto, de uma intervenção teórica e política que desloca o foco da identidade para os processos de normatização, denunciando os mecanismos que produzem o que é considerado legítimo ou inteligível em termos de gênero e sexualidade.

Assim, a teoria *queer* não apenas se constitui em diálogo com o feminismo, mas também o desafia a ampliar suas fronteiras epistêmicas, incorporando uma crítica interseccional e antinormativa que permita dar conta das multiplicidades e dissidências de gênero e sexualidade. Seu aporte reside justamente na radicalização das perguntas feministas sobre o sujeito, o corpo, a linguagem e o poder, projetando novas possibilidades de existência fora dos enquadramentos cisheteronormativos que estruturam a modernidade ocidental.

### 2.3 A “Não-teoria *queer*” nas Relações Internacionais

Até este momento, na nossa linha cronológica de referências, o termo “teoria *queer*” somente se tornou conhecido a partir da conferência organizada por Teresa de Lauretis, como foi mencionado anteriormente. Nenhum dos autores aqui citados, como Foucault e Butler, se define como teórico *queer* — Butler, inclusive, se autodeclara pós-feminista. Ainda assim, ambos são frequentemente considerados precursores desse campo. Essa indefinição quanto à autoria reflete o caráter instável e contestatório da própria teoria *queer*, que rejeita enquadramentos fixos e categorias rígidas.

O professor Eloisio Moulin de Souza (2017) defende que a teoria *queer* não pode ser vista como uma teoria, pois essa é uma forma de normatização e regularização de um conjunto de ideias que se reivindicam anti-hegemônicas, subversivas e elásticas. A análise *queer* - como coloca ele- estuda as relações de poder e hierarquia entre diferentes identidades, de categorias de gênero, sexualidade, raça, e quaisquer identidades tidas como naturais, sejam elas hegemônicas ou não (SOUZA, 2017). Assim, Souza (2017) explica que os estudos *queer* podem ser vistos como um agrupamento de reflexões intelectuais compartilhadas, e não como um corpo coeso de conceitos e métodos, - como supostamente uma teoria deve ser - devendo ser entendida mais como um conjunto de princípios do que como uma teoria estruturada.

Presumivelmente, também não existe uma teoria *queer* internacional, nesse sentido e nos direcionando ao campo das Relações Internacionais (RI), esta possui um caráter normativo e disciplinador que tende a rejeitar a pluralidade e a interdisciplinaridade de correntes teóricas que não compartilhem de uma origem comum, reforçando a rigidez da divisão entre o âmbito doméstico e o internacional (WEBER, 2015). Esse caráter normativo, como afirmado por Cynthia Weber (2015), é um reflexo do processo de legitimação das teorias que, para serem aceitas no campo, precisam se conformar a um conjunto específico de práticas e epistemologias dominantes.

A teoria *queer*, por sua natureza transgressora e interdisciplinar, tem sido excluída dessa dinâmica, sendo frequentemente considerada uma "falha" dentro da disciplina. Weber (2015) argumenta que a marginalização da teoria *queer* nas RI não ocorre por um defeito intrínseco a ela, mas devido à sua recusa em se conformar às expectativas tradicionais de como o conhecimento deve ser produzido, validado e reconhecido.

Essa dinâmica de exclusão está profundamente enraizada nas próprias estruturas disciplinares, como uma forma de proteção contra abordagens que desafiam os seus princípios fundacionais. A insistência do campo das RI em aceitar somente teorias que derivam da história e da teoria política, não apenas nega a validade das teorias *queer* enquanto uma possível teoria que ajudaria a explicar os processos do sistema internacional, mas constroi uma imagem simbólica da "falha" dos estudos *queer*, e qualquer outros estudos que não sejam exclusivamente fundados na política e história dos Estados (WEBER, 2015).

Nesse contexto, a teoria *queer*, ao não seguir as convenções epistemológicas que a disciplina de RI demanda - ou seja, não segue métodos tradicionais, e tem uma ausência de "clássicos" - é vista como uma abordagem defeituosa, o que dificulta sua aceitação e integração ao campo. Segundo Weber (2015) a análise *queer* desloca as fronteiras do tradicionalmente aceito e subverte a normatividade, provocando uma reavaliação de identidades e relações de poder que extrapolam as categorias convencionais de gênero, sexualidade, raça e posição social. O que, apesar de fugir do tradicionalismo das RI trás perspectivas nunca antes vistas no campo, que podem ajudar a compreender as relações de poder por novas perspectivas.

A aplicação do conceito de performatividade, de Judith Butler, por Cynthia Weber, oferece uma explicação crucial para esse fenômeno. A performatividade sugere que, para que as teorias sejam legitimadas, elas precisam ser repetidamente praticadas dentro dos limites estabelecidos pela disciplina (WEBER, 2015). A teoria internacional *queer*, portanto, para ser reconhecida, precisa se submeter às formas convencionais de produção de conhecimento que ainda dominam a disciplina, o que, ao mesmo tempo, limita - mas não restringe - sua possibilidade de transformar e expandir os próprios pressupostos da teoria internacional.

Por mais que a análise *queer* não faça parte da normatização e disciplinarização dos estudos em RI, essa teoria pode fornecer contribuições e análises que não podem - e não devem - ser ignoradas, justamente por trazer um caráter transgressivo e subversivo que são deficitários na disciplina. A partir da análise proposta por Cynthia Weber (2014), podemos perceber que a teoria *queer* oferece uma crítica profunda e transgressora às formas

tradicionais de pensar as Relações Internacionais. Ao desafiar as normatividades impostas por categorias como gênero, sexo e sexualidade, a teoria *queer* se posiciona como uma proposta de desestabilização das estruturas rígidas que dominam o campo das RI. A autora propõe que, ao incorporar a perspectiva *queer*, seria possível transformar a forma como compreendemos fenômenos fundamentais como formação de estados-nações, guerra, paz e economia política internacional, ampliando a análise para incluir as intersecções de gênero, sexualidade, raça e outras identidades subalternas (Idem).

A principal crítica de Cynthia Weber ao campo das RI é que ele permanece preso a uma visão dicotômica e reducionista, onde conceitos como “homossexual” versus “heterossexual” ou “normal” versus “perverso” são continuamente reiterados, mas nunca desafiados de forma sistemática. A teoria *queer*, ao contrário, se recusa a aceitar essas construções binárias, considerando-as uma limitação epistemológica que empobrece a análise da disciplina. Em vez de aceitar a divisão rígida entre o "heteronormativo" e o "*queer*", a teoria *queer* propõe uma visão plural e flexível da sexualidade e da identidade, buscando integrar múltiplas experiências e subjetividades que escapam das normatividades estabelecidas.

Ainda segundo Weber (2014), no plano ontológico, a teoria *queer* destaca a interseccionalidade<sup>14</sup>, que se desvia das categorias tradicionais de análise de RI, propondo uma visão mais complexa das identidades e suas interações. Ao integrar elementos de geografia, política, economia, história e filosofia, além de gênero e sexualidade, a teoria *queer* oferece uma perspectiva holística que se alinha com abordagens mais inclusivas e críticas, como as teorias de classe, raça e feminismo. Essa abrangência ontológica é fundamental para repensar as estruturas de poder que operam no sistema internacional, uma vez que reconhece as múltiplas dimensões e camadas de desigualdade e opressão que afetam os sujeitos globalmente. Assim, a teoria *queer* rompe com a visão tradicional das RI, que ainda mantém uma abordagem fragmentada e muitas vezes reducionista sobre as questões de identidade (Idem).

A epistemologia *queer* se opõe ao positivismo dominante nas Relações Internacionais (RI) ao rejeitar verdades fixas e categorias normativas, questionando os mecanismos de normalização e disciplinamento impostos pelo Estado e pelas instituições

---

<sup>14</sup> Interseccionalidade é um conceito proposto pela jurista e ativista negra Kimberlé Crenshaw. Refere-se à análise das interações entre diferentes sistemas de opressão que se sobrepõem e geram experiências específicas de desigualdade, especialmente para mulheres negras. Ver mais em: CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.** University of Chicago Legal Forum, v. 1989, n. 1, art. 8, 1989.

internacionais. Ao desconstruir dicotomias como “masculino e feminino” ou “heterossexual e homossexual”, propõe repensar as estruturas teóricas das RI, incluindo conceitos como “Estados *queer*” e relações familiares dissidentes, ampliando assim as possibilidades de análise sobre poder, soberania e dinâmica internacional (WEBER, 2014).

Outro ponto relevante abordado por Weber (2014) diz respeito à possibilidade de "queerizar"<sup>15</sup> debates tradicionais da disciplina, como segurança territorial e questões fronteiriças. A construção das fronteiras não se dá apenas por meio de uma política estatal rígida, mas também é permeada por relações de gênero e sexualidade que escapam aos modelos convencionais. A teoria *queer*, ao aplicar uma análise crítica sobre essas questões, oferece uma oportunidade de repensar o significado de segurança e os limites do território no contexto internacional. Como Weber (2014) sugere, a ideia de tornar *queer* a segurança territorial ou as relações fronteiriças implica uma reavaliação dos conceitos fundamentais de poder e pertencimento, propondo um olhar mais flexível e inclusivo sobre as dinâmicas globais.

Outro argumento analisado por Weber (2015), frequentemente mobilizado para deslegitimar a teoria *queer* enquanto ferramenta analítica no campo das Relações Internacionais, refere-se à suposta "ausência de clássicos". Embora a teoria *queer* seja, de fato, relativamente recente quando comparada a outras correntes teóricas consolidadas, tanto dentro quanto fora das RI, essa novidade cronológica não compromete a relevância nem a potência crítica de suas contribuições. Cabe ressaltar que a própria disciplina de RI, em comparação com áreas como a teoria política ou a história, é igualmente recente, o que não impediu sua consolidação como campo legítimo de análise, produção de conhecimento e de práticas. Nesse sentido, o argumento da "falta de clássicos" revela-se menos como uma crítica fundamentada na consistência epistemológica da teoria *queer* e mais como uma defesa do tradicionalismo disciplinar, que recorre a critérios arbitrários e excludentes para manter a rigidez das fronteiras teóricas e metodológicas do campo (WEBER, 2015).

Weber (2014) nos impulsiona a questionar se a teoria *queer* deveria se preocupar com temas centrais da disciplina, como guerra, paz, nação, território e economia política internacional, ou se seria possível gerar novas abordagens teóricas que integram a teoria *queer* de forma mais central e inovadora. A ideia de “queerizar” a disciplina de Relações Internacionais é uma questão que se coloca como um desafio para os estudiosos da área, já que isso implicaria uma profunda transformação nas fundações epistemológicas e

---

<sup>15</sup> No original “queering” que traduzimos para “queerizar” ou “tornar *queer*”, mas pode assumir o sentido de “trazer aspectos *queer* para uma teoria ou realidade”. Queerizar será melhor desenvolvido no próximo capítulo.

metodológicas da disciplina. Como afirma Weber (2014), seria necessário questionar se a disciplina está disposta a “elevar a perversão à filosofia”, ou seja, a aceitar uma nova forma de pensar que não se baseia em binarismos fixos e, ao contrário, abraça a fluidez e a pluralidade das identidades e das relações internacionais

No livro *Queer International Relations: Sovereignty, Sexuality and The Will To Knowledge* (2016), Cynthia Weber analisa como a soberania produz identidades, como a do “homossexual”, e os jogos de poder internacional, explorando os discursos e posicionamentos políticos de diversos Estados em casos específicos, além das discussões sobre os direitos LGBTQIAP+. Weber argumenta que as escolas de RI têm negligenciado os *insights* da teoria *queer*, o que representa uma perda para ambas as áreas. Segundo Weber (2016), o método de RI *queer* não apenas “adiciona (homo)sexualidade” às RI, mas oferece novas formas de interpretar fenômenos como colonialismo, direitos humanos e formação de Estados, trazendo uma abordagem radicalmente distinta daquela que considera a sexualidade como uma variável adicional nos estudos tradicionais (WEBER, 2023, p. 23).

Ela faz uso de Richard Ashley (1989), ao colocar em pauta o “*mancraft as statecraft*”, que pode ser traduzido como “uma governamentalidade pensada a partir de da normatividade masculina” e como essas duas coisas a governabilidade e a construção da masculinidade se refletem mutuamente. O que significa a reprodução do modo de pensar e viver do sujeito masculino refletido diretamente nas decisões de Estado - sua soberania. Esse conceito se articula diretamente com a crítica *queer* e com os processos de normalização nas RI. Ashley (1989) evidencia como a construção da soberania estatal e das práticas de governo está enraizada na normatividade masculina, refletindo padrões de gênero cisheteronormativos que moldam tanto o sujeito do Estado quanto suas práticas de poder. Essa lógica de governamentalidade masculina não apenas organiza o próprio Estado, mas também determina quem é considerado legítimo no sistema internacional (WEBER, 2016).

Weber (2016) discute duas figuras “homossexuais” no mundo moderno: o “homossexual perverso” e o “homossexual normal”. O primeiro é associado ao Sul global, subdesenvolvido e resistente à “civilização ocidental”, enquanto o segundo é ocidentalizado, consumista e alinhado aos valores neoliberais, podendo construir uma família dentro do sistema capitalista. Esse discurso revela a dicotomia entre “civilizado” e “não-civilizado”, “cristão” e “muçulmano”, determinando quais homossexuais possuem direitos e quais não.

Nesse contexto, Weber critica a lógica binária de análise, propondo uma abordagem *queer* baseada na lógica “e/ou”, que reconhece as práticas como ambivalentes e

performativas. Isso permite uma leitura mais complexa das políticas LGBT nos contextos internacionais, entendendo-as como simultaneamente estratégias de inclusão e exclusão. Ela observa que países como EUA, Inglaterra e Israel utilizam o “*pinkwashing*” para criar uma imagem de apoio aos direitos LGBTQIAP+, ao mesmo tempo em que usam essa estratégia como uma ferramenta imperialista, justificando intervenções em outros Estados, apesar de suas próprias legislações frágeis em defesa da população LGBT (WEBER, 2016).

Contudo, isso não implica que os discursos em defesa dos direitos LGBT devam ser automaticamente compreendidos como instrumentos de dominação imperialista ou de opressão global. Em diversos contextos, tais discursos e práticas também operam no campo do simbólico e do social como ferramentas de resistência, contribuindo para avanços concretos no reconhecimento e na proteção de sujeitos LGBTQIAP+ (WEBER, 2016). Surge, então, uma indagação central: a afirmação de que “direitos gays são direitos humanos” deve ser considerada benéfica ou prejudicial?

Conforme argumenta Cynthia Weber (2016), essa questão não pode ser abordada por meio de uma lógica binária de “ou/ou” — ou seja, como se o discurso fosse intrinsecamente bom ou mau. A partir de uma perspectiva queer, trata-se de compreender essas práticas como performativas, no sentido de que podem operar simultaneamente como formas de inclusão e exclusão, contestação e reprodução normativa. Assim, o mesmo discurso pode ser cooptado por agendas hegemônicas e, ao mesmo tempo, oferecer possibilidades de garantia de direitos a pessoas marginalizadas e de transformação social.

Em perfazimento, é possível afirmar que a lógica teórico-analítica proposta pela teoria *queer* - ou estudos *queer*, conforme se opte por denominá-la — oferece aportes relevantes e inovadores para o campo das Relações Internacionais, os quais não devem ser desconsiderados. Ao rejeitar a rigidez das dicotomias tradicionais, como “bom” versus “mau” cidadão ou “civilizado” versus “bárbaro” — amplamente presentes nos discursos e práticas do sistema internacional —, a perspectiva *queer* possibilita a construção de análises mais complexas e nuançadas. Essa abordagem contribui não apenas para desestabilizar representações simplificadas e estigmatizantes de sujeitos marginalizados, mas também para iluminar de forma crítica os mecanismos discursivos e performativos que sustentam a normatividade nas relações internacionais contemporâneas.

Entender os mecanismos de discursos e as tomadas de decisões e ações dos Estados em relação à população LGBTQIAP+ é de suma importância para nos orientamos em como construir caminhos para uma paz internacional que abranja as demandas desta população,

sem reproduzir mecanismo de *pinkwash* ou imperialismo, como vimos em Weber. Ainda que Cynthia Weber, ao integrar a teoria *queer* à disciplina de Relações Internacionais, por vezes suavize ou dilua os elementos mais radicalmente subversivos do pensamento *queer*, isso não diminui a relevância das intersecções entre ambas as áreas. No entanto, é importante destacar que sua abordagem ainda é predominantemente orientada pelo Norte Global, sem considerar adequadamente as questões raciais ou aprofundar as críticas decoloniais – como veremos na próxima sessão. Esse foco limita a abrangência das suas propostas, pois não reconhece as múltiplas formas de opressão e as complexas dinâmicas globais que afetam as populações marginalizadas, especialmente no Sul Global. Apesar disso, a articulação da teoria *queer* com as RI abre um campo fértil de investigação que, se expandido para incluir críticas decoloniais e raciais, pode promover um futuro mais plural, crítico e inclusivo nas relações internacionais.

#### 2.4 Críticas Decoloniais e estudos cuir, *quare* e transfeminismo

Para aplicarmos a decolonialidade<sup>16</sup> à teoria *queer* e - por que não? - queerziar as teorias decoloniais/pós-coloniais proponho voltarmos à colonização: Ilan Kapoor (2015), em seu artigo *The Queer Third World (O Terceiro Mundo Queer)*<sup>17</sup> fala sobre como os colonizadores impuseram a heterossexualidade e suas instituições de normatização de condutas sexuais às colônias, entendendo e descrevendo nativos da Ásia, África e outras regiões colonizadas como pervertidos, animais e de “sexualidade voraz” e afeminados. Colocando-as como *queer*, não num sentido de importar a homossexualidade, mas sim, ao estigmatizar as colônias como estranhas, depravadas, etc; associando a heterossexualidade com valores de civilização e ordem capitalista e impondo uma reprodução social da “família” como é conhecida no Ocidente. Kapoor (2015) defende que “Independentemente de o

---

<sup>16</sup> A decolonialidade é um projeto epistemológico, político e ético surgido na América Latina nos anos 1990, especialmente a partir do Grupo Modernidade/Colonialidade, formado por intelectuais como Aníbal Quijano, Walter Dignolo e Catherine Walsh. Propõe desmontar os legados da colonialidade — sistema de poder que persiste após o colonialismo formal —, questionando as hierarquias raciais, epistêmicas e econômicas impostas pela modernidade eurocêntrica. Defende a construção de saberes plurais, centrados nas experiências e resistências dos povos subalternizados, sobretudo do Sul Global. Ver mais em: QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, E. (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.118-142.

<sup>17</sup> A expressão "Terceiro Mundo" foi cunhada pelo economista e demógrafo francês Alfred Sauvy em 1952 para designar os países que não se alinhavam diretamente nem ao bloco capitalista liderado pelos Estados Unidos (Primeiro Mundo), nem ao bloco socialista liderado pela União Soviética (Segundo Mundo). Com o tempo, o termo passou a ser amplamente utilizado para se referir a países da periferia do sistema internacional, marcados por processos de colonização, subdesenvolvimento econômico e exclusão geopolítica.

Terceiro Mundo realmente ser *'queer'*, ele foi representado, regulado e disciplinado como tal.” (p.1615, tradução própria). Para este autor, essa queerização das colônias “não se tratava simplesmente de exótico orientalismo ingênuo; [...] [a], homofobia, misoginia e racismo serviam como tecnologias importantes para sustentar e avançar o poder colonial”. (Ibidem, tradução própria). Como vemos em:

O que *“queer”* e o “Terceiro Mundo” têm em comum, portanto, é uma política de não conformidade e dissidência. Ambos emergem de uma história de subjugação, tentando resistir e desestabilizar a dominação e o poder do *status quo*. Ambos operam a partir das margens, questionando os mecanismos de poder normativo e a ordem social, enquanto sustentam uma política desviante, não conformista e não assimilacionista. E ambos estão associados a conotações discursivas igualmente negativas e depreciativas — um tentando reivindicar tais significados a favor de uma política radical; o outro oriundo de uma política progressista (fracassada) de desenvolvimento que agora aguarda recuperação. (KAPOOR, 2015, p.1612, tradução própria)

Com a descolonização e a vontade de desenvolvimento insurgente no Terceiro Mundo, a homossexualidade foi acolhida como parte da norma capitalista; conforme Kapoor (2015), numa espécie de “vontade de ser como o mestre” (p.1617, tradução própria). Se seguiu assim, leis discriminatórias determinando proibições, prisões e até morte à identidades dissidentes em diversos países do Terceiro Mundo. Sendo “[...] o esforço desses países pelo crescimento econômico é igualmente um esforço por conquistar o mesmo grau de respeito global que o Ocidente.” (Ibidem).

Como vimos anteriormente com Cynthia Weber, com a chegada da “modernidade”, o Ocidente assumiu um novo discurso com relação às pessoas LGBTQIAP+:

A homofobia colonial em relação ao Terceiro Mundo está sendo cada vez mais substituída por uma atitude moralista, que agora vê o Ocidente julgando os Estados do Terceiro Mundo (e da Europa Oriental) como amigáveis ou hostis aos homossexuais, frequentemente repreendendo-os quando falham em proteger os direitos LGBTI — chegando ao ponto de reter ajuda financeira [...] (KAPOOR, 2015, p.1616, tradução própria).

No entanto, apesar das aparências, essa nova postura ocidental também é uma forma de queerizar: a manobra colonial pode muito bem ter se apoiado na homofobia, que o Ocidente agora convenientemente condena; mas a estratégia ocidental atual ainda se fundamenta numa “retidão homossexual” manipuladora, por assim dizer. Ambas são tecnologias orientalistas de poder igualmente voltadas para alienar o Terceiro Mundo, diminuí-lo, colocá-lo em seu “devido lugar”. (Idem, p.1616-17, tradução própria).

Mas como se contrapor a isto? Como nos distanciarmos dos discursos e regras colonizadoras? Para Kapoor, a solução não está em absorver acriticamente estas novas

normas, mas “que o Terceiro Mundo abrace sua *queerness*-como-negatividade”<sup>18</sup> (2015, p. 1623, tradução própria). Ou seja, que possamos assumir o lugar de *queer* no sistema internacional, construir uma sociedade pós-capitalista e pós-identitária, com base nas demandas populacionais nativas, criando atividades de cooperação e resistência voltada ao não-estatal, negando a estrutura imposta, reinventando ferramentas de resistência à norma, à neo-colonização e perturbando a ordem capitalista neo-liberal e heterossexista, onde:

Ao ocupar sua posição (de fato construída) de queeridade-como-negatividade estrutural, o Terceiro Mundo pode dismantlar práticas normativas – incluindo o orientalismo, a homofobia e a heteronormatividade capitalista – ao mesmo tempo em que busca alternativas contra-hegemônicas e não capitalistas. Mas, é claro, nada disso é facilmente realizável. Muitos obstáculos difíceis estão no caminho, sem garantias de alcançar os objetivos propostos. Uma política radical e desviante sempre corre o risco de resistência, comprometimento e cooptação como resultado (KAPOOR, 2015, p.1623, tradução própria).

Dessa maneira, ainda que o termo “*queer*” não estivesse explicitamente vinculado às experiências dos países do Sul Global desde os primórdios da colonização ou da própria teoria, é possível identificar que essas nações sempre ocuparam, no imaginário geopolítico hegemônico, a posição do Outro — o incivilizado, o desviante, o perverso. Embora a teoria *queer* tenha emergido no Norte Global, sua ressonância no Sul só se torna efetiva a partir da identificação com a alteridade e com a experiência de marginalidade — aquilo que se poderia chamar de “o Sul no dentro do Norte”<sup>19</sup>. Nesse sentido, evidencia-se uma complementaridade teórica e política entre os aportes da teoria decolonial e da teoria *queer*, pois ambas compartilham o objetivo de desestabilizar estruturas normativas de poder e conhecimento.

Segundo a estudiosa Letícia Sanches Rezende (2024), às Relações Internacionais (RI) e as teorias pós-coloniais falham em entender como a sexualidade e o gênero atuam fundamentalmente nas relações de poder internacionais e domesticamente. A teoria *queer*, por sua vez, ignora e/ou é incapaz de explorar como se dão os gêneros e sexualidades do Sul Global, “o que acarretou em um esquecimento acerca das vivências e das estruturas sexualmente não-normativas presentes em localidades não-ocidentais, racializadas e do Sul Global.” (SANCHES, 2024, p.72). Porém, esta é muito eficiente em identificar como a política internacional - e doméstica - se dá através das relações de poder/sexo/desejo. Para Sanches, “As normas de gênero e sexualidade são essenciais para a formação política e social

---

<sup>18</sup> Ou “queeridade-como-negatividade”.

<sup>19</sup> “o Sul dentro do Norte” diz a respeito de pessoas marginalizadas, racializadas, imigrantes e outras minorias sociais que se encontram em países denominados do “Norte Global”.

dos Estados e da construção da identidade nacional" (RICHTER-MONTPETIT; WEBER, 2017 apud SANCHES, 2024, p.60).

A teoria decolonial mostra como o capital e a modernidade foram formados a partir das relações de colonialidade e poder<sup>20</sup>, seu trabalho não se dá somente de análise e teorização, mas de práticas de resistência a processos neo-coloniais<sup>21</sup> que acontecem atualmente (SANCHES, 2024). Além disso, discute também um certo borrar das fronteiras entre o doméstico e o internacional, deixando claro como estes se influenciam mutuamente, dificultando a dicotomia antes declarada. O pós-colonialismo defende que:

[...] movimentos sociais, ideologias políticas, manifestações culturais, entre outros, devem ser analisados também como parte das Relações Internacionais, visto que são criados a partir de um processo global de interação e de maneira interdependente; ou seja, os eventos que ocorrem dentro das fronteiras de um Estado-nação não são produzidos de forma completamente independente do resto do contexto global. (SANCHES, 2024, p.63)

Da mesma forma que o pós-colonialismo combate universalismos impostos a partir do Norte Global, como forma de se organizarem socialmente, linguisticamente, etc, desnaturalizando formas de ser e estar. A teoria *queer* realiza processos semelhantes ao desnaturalizar gêneros e sexualidades tidas como normais e universais segundo a matriz heterossexual do poder. Segundo Leticia Sanches (2024) “[...] é preciso descentralizar as epistemologias do Norte Global, criando alternativas teóricas e políticas. Nesse sentido, raça, nacionalidade e classe devem ser outros elementos incorporados nesta produção analítica *queer* [...]” (p.68).

Como visto, os ecos da teoria *queer* no Sul Global são inevitáveis, mas uma discussão que advém deste campo é sobre uma possível tradução do “*queer*” para uma terminação luso-hispânica, que aproxime a teoria das realidades latinas. Sabe-se que o processo de traduzir pode ser traiçoeiro; segundo Anselmo Peres Alós (2020) “[...] a tradução sempre seria distorção e traição, pois cada língua carregaria em seu sistema uma concepção única de mundo (logo, toda tradução implica ‘perda de sentido’ quando confrontada com o original)[...]” (p.2). Então, como traduzir *queer* sem que se perca o sentido subversivo de estranheza e fuga da norma? Sem que se perca as origens históricas, mas que ao mesmo tempo permita aos latinos - teóricos e ativistas subversivos - incluírem suas próprias lutas e

---

<sup>20</sup> O conceito de colonialidade do poder, formulado por Anibal Quijano, refere-se à persistência das hierarquias raciais, econômicas e epistêmicas impostas pelo colonialismo, que seguem estruturando o sistema-mundo capitalista, mesmo após os processos formais de independência. (QUIJANO, 2005).

<sup>21</sup> Neocolonialismo descreve as formas contemporâneas de dominação econômica, política e cultural pelas quais potências do Norte Global mantêm o controle sobre países do Sul Global, sobretudo por meio de dependências econômicas, financeiras e mecanismos institucionais, sem a necessidade de ocupação territorial direta.

resistências anti-colonialistas e anti-capitalistas? E, ao mesmo tempo, como incluir a questão racial mais profundamente na teoria *queer* - seja ela do Sul ou Norte Global-?

Uma das propostas para “latinizar” o *queer* é o termo “cuir”: que surgiu de movimentos culturais diversos não relacionados com a academia. Segundo Sayak Valencia (2025):

[...] a variação cuir surge, não como uma inovação individual ou sectária, se não como uma nova forma de escrever que busca criar múltiplas ferramentas de agenciamento através de políticas linguísticas que refletem o interesse coletivo de uma geopolítica do Sul. Cuir é a proposta de uma derivação fonética espanhologizada (derivada/imprópria), do termo *queer*: (VALENCIA, 2025, p.12, tradução própria).

Ou seja, cuir se coloca enquanto uma derivação torcida de *queer* - “dar uma volta que torça ainda mais o que já está torcido” (Idem, p.13), que é usado acrescentando num contexto decolonial, anticapitalista e racializado, que representa o que há de estranho e desviante América Latina.

A proposta do cuir não é fazer uma tradução fiel do termo *queer*, nem uma tendência estética e acadêmica, mas é uma forma de buscar alianças transnacionais subalternas (Sul-Sul) a partir de uma história de colonização mútua, de resistência a matriz hetero (e homo) normativas, ao capitalismo e ao controle biopolítico dos corpos. Para eles, “o seu devir *cuir* no contexto da América Latina está ligado à demanda: dar ao torcido uma torção ainda maior” (Idem, p.29, grifo do original). Nas palavras de Valencia; et al, cuir tem a intenção de:

[...] construir pontes transnacionais de identificação e afinidade que reconheçam e tornem visível a vulnerabilidade historicamente compartilhada; entre os processos de minorização – que emergiram como um protesto crítico no *terceiro mundo estadunidense* – através das multidões queer com os processos de subalternização histórica que foram implantados em nossos territórios a partir da colonização e de nossos próprios devires minoritários – e que são constantemente atualizados por meio dos aparatos de produção e verificação da razão branca heteropatriarcal. A qual faz uso ativo de suas instituições para exercer controle biopolítico e necropolítico sobre nossos corpos, desejos e afetos. (2023, p.28-29, grifo do original).

Para Valencia, Vilella e Axt (2023) a intercorrência cuir surge não com a intenção de divisão e identitarismo, mas numa procura de desenvolver uma variedade de instrumentos de agenciamento político-discursivo que estejam alinhados com os interesses coletivos e com as dinâmicas de resistência e autodeterminação que caracterizam uma geopolítica situada no Sul global, “[...] convidando à apropriação recodificação e desobediência verbal [...]” (Idem, p.30) e epistêmica “que mostrem as inquietudes discursivas” (Ibidem) do que é ser cuir. Para

os autores (2023), *cuir* está relacionado com uma resistência de multitudes à imposições não só de gênero e sexualidade, mas às hegemonias capitalistas, racistas e coloniais, que colocam es latines-americanes em situação de dependência econômica, marginalidade e miséria, “[...] registrando assim uma inflexão geopolítica rumo ao Sul a partir das periferias em contraofensiva à epistemologia colonial e à historiografia anglo-americana.” (VALENCIA et al., 2023, p.31). Por fim:

[...] o *cuir* é um movimento de (auto)crítica e agenciamento radical que faz alianças com os (trans)feminismos e com os diversos processos de minorização dados pela etnia/raça, diversidade funcional, migração, idade, classe, etc., e que reconhece as conquistas e a historiografia de outros movimentos de transformação social, como as multidões *queer* do *terceiro mundo estadunidense*, bem como os feminismos diversos: indigenista, ecologista, ciberativista, etc. Em suma, o *cuir* é um projeto (geo)político e ético, não apenas estético e prostético. (VALENCIA et al., 2023. p. 33, grifos do original)

A teoria *queer*, originada dos estudos feministas, mantém um diálogo estreito com eles na América Latina, especialmente através do transfeminismo, que converge com pressupostos *queer* ao criticar normas de gênero, defender a performatividade e adotar a interseccionalidade. O transfeminismo se baseia nas experiências e epistemologias de mulheridades, feminilidades e travestilidades, oferecendo uma perspectiva crítica situada no Sul Global (NASCIMENTO, 2021). Emi Koyama, em *The Transfeminist Manifesto* (2000), define transfeminismo como um movimento feminista centrado em pessoas trans, aberto também a aliadas não trans que reconhecem a ligação de suas lutas.

O transfeminismo questiona o cissexismo, defende a autodeterminação de gênero, critica a exclusão trans nos espaços feministas (como ocorre com as TERFs) e combate a patologização e marginalização das pessoas trans nos sistemas de saúde, jurídico e educacional (JESUS, 2015). Entre as principais contribuições teóricas destacam-se Julia Serano, com o conceito de “transmisoginia” — a interseção entre misoginia e transfobia contra mulheres trans —, além de críticas à marginalização da feminilidade. No Brasil, autoras como Letícia Nascimento, Jaqueline Gomes de Jesus e Berenice Bento são fundamentais. Nascimento enfatiza que as experiências trans pertencem à esfera pública; Jesus aborda a transfobia estrutural e suas intersecções com racismo e gênero; enquanto Bento discute biopolítica, direitos humanos e a institucionalização das identidades trans.

As teorias do universo *queer* podem ser bem amplas e abrangentes, principalmente por se utilizarem - em certas vertentes - da interseccionalidade, entendendo o ser humano como um ser capaz de ser afetado por várias intersecções de violências. Com isso, a última derivação que abordaremos - mas não a última que há - são os estudos *quare*: esta, emerge

como uma resposta crítica às limitações da teoria *queer* no tratamento das relações raciais de poder. Embora a interseccionalidade entre as questões de sexualidade e gênero com questões raciais esteja presente na teoria *queer*, estas são menos exploradas ou somente citadas. Surge então uma proposta de racialização do *queer*, ou uma teoria *quare*.

Teóricas racializadas que falem sobre teoria *queer* acabam sendo invisibilizadas no campo em relação aos teóricos brancos, como ocorreu com a já citada Gloria Anzaldúa - norte-americana, lésbica, chicana, cisgênera” (WEIMER, 2021, p.208) - que primeiro propôs a expressão “teoria *queer*” em seu livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*<sup>22</sup>. Embora a questão racial tenha sido abordada desde os primórdios da teoria *queer*, esse envolvimento inicial não foi suficiente para consolidar a negritude como uma dimensão constitutiva do *queer*. Isso se deve, em parte, à superficialidade com que as intersecções entre raça e sexualidade foram exploradas; à invisibilização de autoras negras dentro do campo; e/ou à predominância de teóricos brancos, que muitas vezes não conseguem explorar adequadamente as experiências do que é ser *queer* e negro (WEIMER, 2021).

Segundo Rodrigo Weimer (2021), embora a negritude esteja presente na teoria *queer*, isso não garantiu acolhimento à diversidade racial. A teoria *queer* tem muito a aprender com os estudos negros — e vice-versa — pois enquanto o *queer* combate a essencialização da raça, os estudos raciais desafiam a universalização da experiência *queer*. Nesse contexto, surge a proposta de teoria *quare*, formulada por E. Patrick Johnson, que busca unir o rigor teórico *queer* com saberes corporificados, culturais e situados, especialmente das vivências negras fora dos centros acadêmicos brancos. A teoria *quare* incorpora interseccionalidade, crítica à abstração *queer* tradicional, e valoriza experiência, oralidade e performance.

Outros autores também contribuíram para esse campo, como: Roderick Ferguson, que em *Aberrations in Black* (2004) propõe uma crítica *queer* de cor, analisando como raça, sexualidade e economia se cruzam, e como o Estado neutraliza identidades LGBTQIAP+ racializadas. E, Cathy Cohen, que em *Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens* (1997), já denunciava os limites de uma política *queer* desatenta à raça, classe e exclusão social, propondo uma abordagem interseccional e de coalizão.

Dessa forma, não me proponho a encerrar o debate com uma resposta definitiva sobre a necessidade de traduzir a teoria *queer* ou de cunhar novas designações para suas variações. O que se evidencia como verdadeiramente urgente é a escuta e valorização da

---

<sup>22</sup> “A Fronteira: A Nova Mestiça”, em tradução livre.

pluralidade de vozes que tensionam os limites impostos por categorias produzidas no Norte Global. Frente a isso, impõe-se a necessidade de epistemologias insurgentes, práticas localizadas e politicamente engajadas que reflitam as experiências concretas das margens. O horizonte não é a consolidação de uma teoria *queer* única e universal, mas a afirmação de múltiplas teorias *queer* — enraizadas, dissidentes e latino-americanas — que desestabilizam os regimes de saber e poder que historicamente moldaram as Relações Internacionais.

## CONCLUSÃO Capítulo II

Ao longo deste capítulo, mergulhamos de forma crítica nas teorias *queer*, explorando suas origens, evoluções e aplicações dentro do campo das Relações Internacionais. Com base em pensadores essenciais como Michel Foucault, Judith Butler, Cynthia Weber, Paul Preciado e Gloria Anzaldúa, conseguimos entender como a teoria *queer* se estabelece como uma ferramenta teórico-política que resiste à cis-heteronormatividade, desafiando os moldes identitários tradicionais e denunciando as estruturas de poder que moldam e controlam corpos e subjetividades.

Ao discutir a “não-teoria” *queer* nas RI e suas intersecções com feminismos, estudos LGBTQIAP+ e críticas decoloniais, o capítulo enfatizou a importância de considerar a teoria *queer* além de seu contexto euro-norte-americano. As contribuições das análises *quare* e *cuir* expõem os limites da hegemonia branca, cis, ocidental e de classe média na formação do conhecimento *queer*, demandando uma ampliação epistemológica que leve em conta as experiências de dissidências sexuais e de gênero no Sul Global, especialmente na América Latina.

Essa análise também destaca a necessidade de traduzir criticamente os conceitos *queer* para o contexto latino-americano, reconhecendo os ganhos e perdas que isso envolve. Mais do que simplesmente importar modelos teóricos, é fundamental construir epistemologias situadas que ajudem a entender e enfrentar as violências estruturais que afetam corpos dissidentes na região.

Assim, a teoria *queer*, especialmente em suas versões não hegemônicas, oferece ferramentas poderosas para desafiar e repensar os conceitos e práticas nas Relações Internacionais. O próximo capítulo irá explorar, com base nessas reflexões, as possibilidades de aplicar essas teorias para (re)pensar os estudos para a paz, buscando dar visibilidade e combater as diversas formas de violência que afetam corpos marginalizados e que muitas vezes permanecem invisíveis nas abordagens tradicionais.



### 3. CAPÍTULO III - QUEERIZANDO A PAZ: Problematizando Os Estudos Para a Paz a Partir Das Teorias *Queer*, *Cuir* e *Quare*.

Este capítulo propõe uma torção crítica nos Estudos para a Paz, incorporando epistemologias e ontologias das teorias *queer*, *cuir* e *quare* e propondo uma formação de uma prática de paz *queer* “de baixo para cima”. Evidencia-se que é imperativo reavaliar a construção da paz. Torna-se necessário questionar as ideias antigas e hegemônicas de paz, formuladas historicamente por sujeitos cisheteronormativos a partir do Norte Global, que ignoram - ou não acessam - as experiências e subjetividades de dissidentes de gênero e sexualidade. Judith Butler (1990, 2004) demonstrou este processo de como a normatividade afeta a formação dos sujeitos, regulando as vidas consideradas “válidas” e excluindo sistematicamente corpos que não se enquadram na matriz dominante. Na ausência dessa revisão crítica, os Estudos para a Paz permanecem ancorados em um modelo que, longe de ser neutro, colabora com as mesmas violências que pretendem combater.

A proposta de "queerizar" a paz, significa analisar a construção do mundo e de instituições de poder amparados pelo regime hetero-cis-patriarcal, mas também propõe mudar o foco das instituições e dos acordos internacionais para se abrir à uma escuta ativa de subjetividades marginalizadas e de resistências que surgem de dissidências sexuais, de gênero, raciais e territoriais; seguindo a lógica de teorias *queer* que aspiram ser descoloniais e questionam os sistemas opressivos interligados: o cisheteropatriarcado, a colonialidade, e o capitalismo (VALENCIA, 2025). Esses sistemas engendram e perpetuam violências diversas contra corpos dissidentes, com foco no Sul Global.

Este capítulo se conecta à necessidade de idealizar uma paz genuinamente interseccional, decolonial, regionalizada e que perceba a vasta pluralidade das experiências e necessidades humanas. Teorias *quare* e *cuir*, em especial, exploram profundamente esse debate, questionando as amarras do *mainstream*<sup>23</sup> *queer*, muitas vezes concentrado em vivências brancas, anglófonas e do Norte Global. Como E. Patrick Johnson (2005) argumenta com a teoria *quare*, é crucial analisar sexualidades e dissidências de gênero em conjunção com raça, classe, e história, notavelmente no contexto da diáspora africana e grupos racializados. Essa perspectiva é fundamental ao criticar os Estudos para a Paz, pois mostra como corpos e territórios específicos são, invariavelmente, excluídos das políticas e

---

<sup>23</sup> O termo *mainstream* – ou "corrente principal" em português – refere-se a ideias, tendências, valores ou produtos que são amplamente aceitos, difundidos, tradicionais e dominantes em uma sociedade ou cultura em determinado momento.

discussões sobre segurança e estabilidade, ficando suscetíveis a persistentes violências estruturais, culturais e diretas disfarçadas de democracia neoliberal.

Ademais, as propostas de J. Hagen (2021) sobre a teoria *queer* nas Relações Internacionais (RI) servirão para sublinhar como o estudo das RI ainda hesita em abraçar epistemologias dissidentes que desafiem a normalidade cisheterossexual. Assim como a própria Hagen (2016) defende, as RI insistem numa política de representação que limita o sujeito internacional ao Estado soberano, deixando de lado as variadas ações e resistências que emanam de grupos LGBTQIAP+, movimentos transfeministas e redes cuir. Queerizar a paz, portanto, também exige queerizar as Relações Internacionais e suas instituições e organizações, alterando as bases que ignoram ou inferiorizam vivências dissidentes.

Este capítulo se desenvolverá em três partes: na primeira, serão apresentadas as problemáticas dos Estudos para a Paz a partir da perspectiva *queer/cuir*, demonstrando como a própria concepção de paz pode atuar como tecnologia de poder e de exclusão, conforme a leitura foucaultiana que inspira parte significativa da teoria *queer* (FOUCAULT, 1976). Em seguida, serão discutidas as contribuições específicas das teorias *queer*, *quare* e *cuir* para uma redefinição crítica dos Estudos para a Paz, ampliando e tensionando o conceito de Paz Positiva (GALTUNG, 1969) para incluir a erradicação de violências estruturais que afetam especialmente corpos dissidentes e a partir de uma análise de performance e performatividade (BUTLER, 2018). Por fim, será proposta a ideia de uma paz “de baixo para cima”, ancorada nas práticas cotidianas de resistência, nas redes de afeto e nos movimentos sociais que desafiam os dispositivos de regulação e produzem outras formas de existência e de convivência.

Assim, ao longo deste capítulo, buscaremos evidenciar que a paz, enquanto conceito e prática política, não pode mais ser pensada sem considerar as múltiplas violências que recaem sobre corpos dissidentes e que permanecem ocultas sob a aparência de estabilidade promovida pelas políticas tradicionais de segurança internacional. A partir das contribuições teóricas *queer*, *cuir* e *quare*, argumentarei que a paz deve ser radicalmente repensada, não apenas como ausência de guerra, mas como presença de justiça, reconhecimento e proteção às subjetividades diversas que compõem o tecido social, realizando uma costura teoria entre a paz positiva e as teorias *queer*.

Nesse sentido, o tópico 3.1 inaugura nossa reflexão, problematizando as concepções hegemônicas dos Estudos para a Paz a partir de uma visão *queer/cuir*. Será a partir desse deslocamento epistemológico que iniciaremos a análise das principais insuficiências das

abordagens clássicas, evidenciando como elas silenciam, marginalizam e, muitas vezes, reproduzem as mesmas violências que pretendem superar. A partir dessa crítica, abriremos caminho para, nos tópicos seguintes, apresentar as contribuições afirmativas das epistemologias dissidentes para a construção de uma paz mais plural, interseccional e decolonial.

Na seção 3.2, será analisada aproximações entre as demandas e insurgências *queer/cuir* e a paz, em dois eixos principais: o eixo de inclusão, em que será colocadas, estratégias de inclusão de pessoas LGBTQIAP+ na construção de paz a partir dos organismos internacionais paz, através da agência, memória, e inclusão das demandas *queer/cuir* nas ODS e na agenda MPS. Num segundo momento, será escrutinado um eixo subversivo, em que surge a seguinte pergunta: existe paz para as pessoas *cuir*? repensando a performatividade da paz liberal e propondo alternativas que não dependem de uma aprovação de grandes organizações, mas possa ser construída de “baixo para cima” através de múltiplas estratégias, ações, práticas e, em especial, resistências. Por fim, será proposto uma atuação *cuir* radical e revolucionária, que tencione estruturas profundas do sistema em que vivemos.

### **3.1 Problemáticas das paz a partir de uma visão *queer/cuir*:**

Para que seja possível queerizar a paz, primeiro, deve ser analisado quais as principais problemáticas que emergem quando a paz liberal (ou negativa) é vista através de uma lente *queer/cuir*. Para além da naturalização da heterossexualidade como pré-requisito para a paz, torna-se uma consequência clara que a dissidência corporal seja sistematicamente excluída, tanto das práticas quanto das narrativas que estruturam a construção do que se entende por paz. Os corpos LGBTQIAP+ são vistos como vítimas da violência ou, alternativamente, ameaças à ordem estabelecida, jamais como ocupantes possíveis ou sujeitos ativos da paz.

A concepção hegemônica da paz, moldada pelo direito internacional e pelas instituições estatais, busca restaurar ou manter a ordem social, econômica e política dentro de uma lógica normativa que se imbrica com estruturas cisheteronormativas, patriarcais e coloniais, como apontado por Dianne Otto (2020). Nesse cenário, a paz se apresenta como um ideal técnico e neutro, mas, na prática, naturaliza a exclusão e a violência contra corpos dissidentes. Para pessoas *cuir*,<sup>24</sup> a chamada "paz" estatal frequentemente não passa de uma

---

<sup>24</sup> Ao longo do presente capítulo proponho um redirecionamento de perspectiva com relação a quem são pessoas *cuir*; as quais não serão colocadas somente como sinônimo de pessoas trans, dissidentes de gênero e sexuais, mas também como toda a dissidência: Pessoas racializadas, com marcadores étnicos, latine-americanes, do Sul Global, de quem vive relações disruptivas, não-normativas e não-monogâmicas; migrantes e refugiados. *Cuir* aqui, é a maioria social, é essa mistura dos paradoxais, dos estranhos, dissidentes, da marica, do sudaka, da puta,

ficção normativa, já que a ausência de conflito armado não implica a ausência de violência, como esclarecido por Galtung (1969). Mortes por doenças tratáveis, violência sexual, transfeminicídios e espancamentos são tratados como efeitos colaterais dessa paz, não como suas rupturas.

A tradicional definição de paz como "ausência de guerra" ignora a violência estrutural e cotidiana vivida por corpos dissidentes, mesmo em contextos de aparente estabilidade política. Segundo Judith Butler (2019), a precariedade das vidas é distribuída de forma desigual, sendo algumas vidas protegidas, enquanto outras são descartáveis ou simplesmente não reconhecidas. Nesse sentido, a paz se revela um dispositivo seletivo, eficaz apenas para aqueles que se alinham com os parâmetros da normatividade racial, sexual e econômica. Para sujeitos dissidentes, as políticas de segurança pública, frequentemente celebradas como instrumentos de paz, acabam intensificando a repressão e a violência policial contra corpos cuir, tornando a paz uma forma de silenciamento e exclusão.

A paz negativa, tal como promovida por organismos internacionais como a ONU e pelos Estados nacionais, é construída sob paradigmas liberais e capitalistas que, longe de serem neutros, operam em uma lógica excludente. Esse modelo de paz não só define o que deve ser entendido como tal, mas também estipula quem pode ser reconhecido como sujeito legítimo nesse processo. Como destacam Barros e Wlian (2023), "a paz liberal [...] [tem um] escopo do que é considerado paz e o tipo de sujeito que pode nela se incluir" (p. 44), evidenciando que a construção da paz institucionalizada tende a reproduzir estruturas de poder que excluem corpos cuir de suas narrativas e práticas. Além disso, os discursos sobre direitos LGBTQIAP+ frequentemente são cooptados por agendas imperialistas, como no caso do *pinkwashing* e homonacionalismo, que instrumentalizam a diversidade sexual para promover uma agenda ocidental enquanto reforçam exclusões em outras identidades, como as racializadas e imigrantes (WEBER, 2016).

Compreender a paz a partir de uma perspectiva *queer/cuir* significa romper com a noção de um sujeito universal — aquele sujeito abstrato, neutro, geralmente pensado a partir de uma matriz cis-heteronormativa, branca, colonial e capitalista. Essa perspectiva crítica questiona as concepções tradicionais de paz que estão ancoradas na manutenção da ordem, da estabilidade e da normatividade. No imaginário da paz liberal, a paz é frequentemente concebida como ausência de conflito entre Estados ou como a preservação de uma ordem

---

do neguinho, do bizarro. Mesmo que a proposta não transcenda este trabalho, acredito ser importante unirmos essas categorias ao menos por um breve momento. Não na tentativa de universalização, mas como uma proposta insurgente de considerar diversas maneiras de existir e unir forças para criação de uma paz construída por e para pessoas cuir.

social considerada “estável”. Entretanto, essa estabilidade é construída sobre a reprodução de violências estruturais, como o colonialismo, o patriarcado e o capitalismo, que operam na marginalização e no apagamento de corpos dissidentes (BARROS; WLIAN, 2023). Uma abordagem *queer/cuir* da paz desestabiliza essas narrativas ao propor uma compreensão de paz que não dependa da normalização dos corpos, dos gêneros ou dos modos de vida, mas sim da valorização da diferença, da multiplicidade e da insurgência contra as estruturas opressoras.

Identifica-se com mais uma problemática, a invisibilidade e o silenciamento de corpos dissidentes, especialmente de pessoas LGBTQIAP+ negras, trans e afeminadas, evidenciam a persistência de mecanismos estruturais de exclusão que operam mesmo no interior de políticas públicas voltadas à diversidade. A despeito dos avanços normativos em relação aos direitos dessas populações, observa-se que as ações do Estado muitas vezes reproduzem uma lógica cisheteronormativa e racista, que marginaliza sujeitos que fogem aos padrões normativos de corpo, gênero e sexualidade (PELÚCIO, 2007; BENTO, 2006). Essa marginalização não se dá apenas pela ausência de representação, mas também pela negação em ouvir as narrativas dessas pessoas colocadas à margem, o que compromete a efetivação de uma cidadania plena. Mais do que isso, essa lógica de exclusão se materializa em políticas de controle social que, sustentadas por práticas de necropolíticas (MBEMBE, 2018) criminalizam, encarceram e matam corpos dissidentes. O Estado, ao invés de garantir proteção e dignidade, frequentemente se torna agente da manutenção da violência estrutural, operando seletivamente sobre corpos racializados, transviados e dissidentes, reafirmando uma paz que é, na prática, excludente, punitiva e letal.

Gayatri Spivak (1988), ao questionar “pode o subalterno falar?”, aponta para o fato de que, mesmo quando se criam espaços de escuta, há dispositivos simbólicos e institucionais que deslegitimam as vozes dissidentes, obrigando-as a remodelar suas formas de expressão para se tornarem inteligíveis no campo do discurso dominante. Nesse sentido, pensar políticas públicas que contemplem esses corpos requer um deslocamento epistemológico, capaz de romper com as hierarquias coloniais e normativas que estruturam as formas de reconhecimento social (CARNEIRO, 2005; BUTLER, 2004). A omissão diante das especificidades das vivências LGBTQIAP+ racializadas reforça a exclusão histórica desses sujeitos e evidencia a necessidade de uma abordagem interseccional que compreenda as articulações entre raça, gênero, sexualidade, classe e contextos geopolíticos locais na produção das desigualdades.

Ainda no tópico de problemáticas no conceito de paz tradicional – ou seja, a paz neoliberal de organismos internacionais como a ONU –, temos a ligação com as políticas públicas, que voltadas à população LGBTQIAP+ têm sido historicamente conquistadas por meio de lutas sociais intensas e representam marcos importantes no reconhecimento de direitos civis e na visibilidade de identidades dissidentes. No entanto, uma análise crítica — especialmente a partir da perspectiva *queer/cuir* — revela que essas mesmas políticas de paz muitas vezes operam como instrumentos de normalização, atuando seletivamente sobre os corpos e subjetividades que elas dizem proteger. Em vez de promoverem a plena diversidade das vivências LGBTQIAP+, tais políticas tendem a higienizar, domesticar e institucionalizar essas existências, priorizando aquelas que mais se aproximam dos valores hegemônicos — como a monogamia, o casamento, a família nuclear e a respeitabilidade de classe média.

Barros e Wlian (2023), ao analisarem os limites da paz neoliberal, denunciam como certas formas de inclusão produzem novos mecanismos de controle. Segundo os autores, tais constituem e moldam indivíduos que se alinham mais facilmente às normas estabelecidas pelo Estado, o que implica que apenas os corpos que performam a “normalidade” sejam reconhecidos como legítimos. Essa crítica ecoa o conceito de homonormatividade, desenvolvido por Lisa Duggan (2002), que descreve como certas políticas LGBT operam dentro da lógica neoliberal, promovendo uma aceitação condicional das identidades homoafetivas desde que estas se conformem a modelos tradicionais de comportamento. Assim, a política pública se torna um campo de disputa simbólica, onde os limites do aceitável são constantemente redefinidos pelo poder.

Quando políticas públicas para a paz voltadas à população LGBTQIAP+ são moldadas por esse paradigma, elas deixam de ser, necessariamente, práticas de libertação e passam a operar como tecnologias de governo (FOUCAULT, 1999). Ou seja, elas funcionam como instrumentos de controle social, que pacificam a dissidência ao invés de fomentar uma paz verdadeiramente transformadora. Isso significa que, embora essas políticas tragam avanços importantes — como acesso a direitos civis básicos —, elas frequentemente fazem isso através de processos de normalização que desmobilizam os potenciais subversivos dessas existências.

Judith Butler (2018, p. 235) também contribui para essa reflexão ao argumentar que as normas de gênero e sexualidade não apenas regulam, mas fabricam os próprios sujeitos, por meio de atos performativos reiterados que moldam o que é considerado inteligível ou legítimo. Dessa maneira, a política de reconhecimento pode se tornar uma armadilha, pois

exige que cidadãos dissidentes performem determinada “versão aceitável” de si mesmos, ligado a uma caixa identitária que se fixa para receberem proteção ou visibilidade institucional. Isso exclui formas de existência que não se encaixam nos moldes normativos, sejam eles héteros ou homossexuais, como por exemplo, corpos trans não conformes, pessoas racializadas e expressões de sexualidade consideradas “excessivas” ou “ameaçadoras” ao *status quo*.

A crítica à normatização por meio de políticas públicas LGBTQIAP+ nos mostra que a inclusão pode, na verdade, se transformar em uma forma sutil de higienização e imperialismo (WEBER, 2016) ao domesticar os sujeitos LGB e excluir corpos que incomodam a norma. Esse processo ocorre na medida em que impõe às pessoas a conformação com as normatividades esperadas pelo Estado, o que resulta no apagamento das dimensões radicais e dissidentes que constituem suas existências. A perspectiva *queer/cuir*, por sua vez, sugere uma política de dissenso, criatividade e resistência à assimilação, onde a diversidade das formas de vida é valorizada, não apesar das diferenças, mas através delas e, a partir disso, se torna possível sugerir uma concepção de paz que não somente tolera as diferenças, mas se constroi a partir do que as diferenças podem oferecer.

Uma próxima dimensão problemática dos estudos e construção da paz é a falsa noção de paz em momentos de ausência de conflitos armados. Dessa forma, a noção de paz baseada na “tolerância” e “inclusão da diversidade” tem sido amplamente mobilizada pela ONU, por outras instituições internacionais e pelo discurso neoliberal em geral como uma resposta politicamente correta à diversidade. No entanto, sob a lente crítica da teoria *queer/cuir*, essa ideia revela-se profundamente limitada e excludente. Isso porque a tolerância, tal como é concebida em marcos normativos, não pressupõe igualdade nem reconhecimento pleno, mas sim a manutenção de hierarquias sociais e culturais. Ao tolerar o outro, o sujeito dominante conserva para si o poder de definir os limites do aceitável. Nesse sentido, Barros e Wlian (2023) expressam que, mesmo quando disfarçado em uma aparente tolerância, a paz implica a negação do outro. Ou seja, a paz de instituições neoliberais no sistema internacional — quando construída sob o ideal da tolerância — opera como uma tecnologia de poder (FOUCAULT, 2014) que condiciona a convivência à submissão à norma, em vez de afirmar a legitimidade da diferença em si.

Essa crítica é central para os estudos *cuir*, que entendem os dispositivos de normatização como uma força de disciplinamento e exclusão. A autora Wendy Brown (2006), por exemplo, analisa como a tolerância liberal funciona como uma estratégia de gestão da

alteridade que preserva a supremacia dos grupos dominantes, permitindo apenas a inclusão daqueles que não ameaçam a ordem estabelecida. Trata-se, assim, de um mecanismo de neutralização da diferença, que transforma a potência política das dissidências em versões domesticadas da diversidade. Isso se alinha ao que Sara Ahmed (2012) chama de “performatividade da diversidade”, em que a inclusão de sujeitos cuir é frequentemente simbólica e instrumental — uma forma de manter as aparências enquanto as estruturas excludentes permanecem intactas.

A partir das teorias *queer*, cuir e *quare*, podemos entender que a ideia de paz construída sobre a tolerância é, portanto, uma ficção reguladora, ou seja, uma performatividade, que transforma a convivência em um jogo de controle e silenciamento. O sujeito LGBTQIAP+, nesses moldes, é aceito apenas se se mantiver discreto, produtivo, assimilável, dentro de uma homonormatividade. Aqueles que excedem — por sua raça, sua performatividade de gênero, sua precariedade econômica ou sua recusa aos modelos dominantes — seguem sendo lidos como desajustados, perigosos ou indesejáveis. Como aponta Judith Butler (2009), nem todos os corpos são reconhecidos como “vivíveis” ou como dignos de luto; esse reconhecimento é profundamente político. Aplicado à noção de paz, isso significa que muitos corpos cuir são sistematicamente desautorizados como agentes legítimos da paz, sendo vistos ora como vítimas silenciosas, ora como ameaças à estabilidade social. Esse processo evidencia que a paz, nos moldes liberais, opera por meio de lógicas de exclusão, onde apenas determinadas vidas são consideradas compatíveis com a ordem e a estabilidade. Corpos dissidentes são tolerados na medida em que se adequam às normas hegemônicas, sendo a diferença frequentemente administrada, neutralizada ou apagada em nome de uma paz que, na prática, reproduz violências estruturais.

Nesse sentido, esse diagnóstico nos remete diretamente à distinção proposta por Galtung (1969) entre paz negativa — compreendida como mera ausência de guerra — e paz positiva, que implica a presença de justiça social, equidade material e dignidade para todes. A permanência de uma paz negativa, sobretudo para sujeitos dissidentes de gênero e sexualidade, não apenas reproduz estruturas de opressão, mas opera como uma verdadeira tecnologia de morte (MBEMBE, 2018), ao assegurar a continuidade das condições que tornam essas vidas precárias, descartáveis e socialmente ininteligíveis (BUTLER, 2019). Nesse cenário, torna-se imprescindível mobilizar as epistemologias *queer*, cuir e *quare* como ferramentas críticas e insurgentes, capazes de tensionar profundamente os pilares normativos da ordem social. Só assim será possível construir uma concepção de paz que não se limite à

administração da diferença sob a lógica da tolerância neoliberal, mas que se organize a partir da recusa das hierarquias de gênero, raça, sexualidade e classe, e da afirmação de mundos outros, fundados no dissenso, na justiça e na insurgência radical contra as violências estruturais.

A perspectiva *queer/cuir* critica essa lógica ao evidenciar que a paz institucional raramente oferece um reconhecimento verdadeiro àqueles que vivem à margem das normas de gênero, sexualidade, raça e classe. O outro é frequentemente silenciado, distorcido ou reduzido a uma figura encaixotada em uma identidade, vulnerável e que precisa ser “protegida”, mas não ouvida. Como afirmam Barros e Wlian (2023), “compreendemos que o reconhecimento do eu passa, necessariamente, por reconhecer o outro” (p.54), indicando que sem um reconhecimento sensível e político das diferenças, não há como alcançar uma convivência justa. E, a partir dessa lógica se propõe uma reformulação radical da ideia de paz: em vez de um pacto baseado na tolerância e na contenção da diferença, propõe-se uma paz fundada no dissenso, na escuta e na reconfiguração das relações de poder. Isso implica reconhecer que a diferença não é um problema a ser gerenciado, mas uma potência ética e política fundamental para imaginar formas de convivência verdadeiramente justas e plurais.

A crítica da teoria *queer/cuir* se fundamenta na ideia de que o reconhecimento é sempre situado, relacional e influenciado por relações de poder. Judith Butler (2009, p. 4), ao discutir a performatividade de gênero, destaca que apenas certos corpos são vistos como “inteligíveis” dentro das normas sociais, enquanto outros são apagados ou excluídos do que é reconhecível. Essa exclusão simbólica tem consequências materiais profundas: corpos que não se encaixam nas normas são mais suscetíveis à violência, ao descaso institucional e à exclusão das políticas de direitos. Em *Desfazendo o Gênero*, Butler (2009) enfatiza que não é suficiente apenas estender o reconhecimento a novos sujeitos; é necessário transformar as condições que definem quem pode ser reconhecido como um sujeito legítimo.

A falta de uma escuta atenta — que vá além de ver a diferença como um problema — dificulta a construção de relações verdadeiramente éticas. Boaventura de Sousa Santos<sup>25</sup> (2010) sugere a ideia de uma “ecologia dos saberes” para enfrentar o que ele chama de “monocultura do saber e do rigor científico”. Trata-se do reconhecimento de que nenhum

---

<sup>25</sup> O autor foi denunciado por práticas de assédio moral, sexual e extrativismo intelectual, denúncias que repudio. Ainda assim, opto por utilizar “sua” produção teórica neste trabalho, especificamente no conceito de *ecologia dos saberes*, por entender que mantém relevância analítica, especialmente por ter sido apropriado e ressignificado por diferentes epistemologias críticas e movimentos sociais.

saber é universal ou único, e que diferentes formas de conhecimento — especialmente aquelas produzidas por experiências dissidentes e marginalizadas — são igualmente válidas e necessárias para a construção de mundos mais justos. Essa proposta se alinha com o pensamento cuir latino-americano, que busca criar espaços de fala e existência onde corpos dissidentes possam gerar conhecimento e vida sem a necessidade de se encaixar aos padrões normativos.

Portanto, uma crítica *queer/cuir* à paz tradicional não só precisa incluir novas vozes, mas também reconstruir as formas de escuta, diálogo e produção de significado. O reconhecimento, nesse contexto, não é apenas um ato moral, mas uma prática política que envolve reconfigurar as relações de poder e linguagem. A paz só pode ser genuína se for capaz de acolher a diferença como uma força e não como uma ameaça — o que significa, acima de tudo, ouvir o outro em sua radical alteridade.

Outra crítica que as teorias *queer* e cuir nos permite apontar é acerca dos debates da paz nos campos da justiça transicional e do pós-conflito, costuma-se naturalizar a heterossexualidade como condição de convivência pacífica e de reintegração dos indivíduos para a sociedade. Essa normatividade serve como um filtro para a definição do pertencimento, onde somente corpos e identidades que se conformem à lógica binária e heteronormativa – ou homonormativa – sejam reconhecidos como sujeitos válidos na paz. Um olhar crítico e *queer* permite lançar luz sobre alguns aspectos desta exclusão sistemática:

No discurso hegemônico sobre paz e reconstrução social, a heterossexualidade aparece frequentemente como uma condição silenciosa e naturalizada para a convivência pacífica. A “normalidade” que se busca restaurar após o conflito é, quase invariavelmente, aquela ancorada na família nuclear heterossexual, na divisão binária dos papéis de gênero e na reprodução biológica como fundamento do pertencimento social. Esse modelo é criticado pela teoria *queer*, que denuncia a heterossexualidade não como uma escolha ou traço natural, mas como uma tecnologia normativa que estrutura as relações sociais e políticas (Butler, 2018).

Como analisa Dianne Otto (2020), a arquitetura da paz internacional sustenta uma concepção de segurança profundamente heteronormativa e patriarcal, onde a estabilidade social é associada ao “retorno” de uma ordem sexual “tradicional”. Esse enquadramento normativo não opera apenas no plano discursivo, mas também na própria arquitetura das práticas de construção da paz. As teorias *queer* nos permite observar como a paz hegemônica depende frequentemente da regulação e domesticação dos afetos e dos corpos. A diversidade

sexual e de gênero é, nesse modelo, tolerada apenas se permanecer invisibilizada ou conformada a padrões normativos. A presença ostensiva de sujeitos cuir é percebida, muitas vezes, como um elemento perturbador, associado à desordem ou à ameaça moral, e não como um potencial agente de transformação e cuidado.

Por isso, pensar a paz a partir da teoria *queer/cuir* implica recusar a heterossexualidade como um horizonte obrigatório e afirmar a legitimidade de múltiplas formas de intimidade, parentesco e vida coletiva. Como enfatiza Judith Butler (2003), o reconhecimento social é fundamental para que uma vida seja vivida como digna; e uma paz que exclui as formas dissidentes de existência é, na verdade, uma forma velada de violência. Portanto, a crítica à naturalização da heterossexualidade na construção da paz revela que esta, longe de ser um campo neutro ou técnico, é um espaço de disputas, no qual a teoria *queer/cuir* intervém para afirmar a possibilidade de outros mundos: mais diversos, justos e habitáveis.

Outro aspecto possível de se apontar, a partir das epistemologias *queer*, é a exclusão de vozes e narrativas dissidentes nas práticas da paz. Apenas reconhecendo a diversidade dos sujeitos nos instrumentos de paz, conforme nos argumentos de Acevedo-Tarazona e Correa-Lugos (2023), a diversidade não se transforma em protagonismo efetivo. Os mecanismos de memória e de reparação institucionalizados também tendem a reproduzir os silenciamentos históricos que atingiram as identidades dissidentes. Sobre este tema, o Centro Nacional de Memória Histórica-CNMH (2015) considera que o reconhecimento das pessoas LGBTQIAP+ ocorre apenas sob a forma da invisibilização das vítimas, e na forma do não reconhecimento do sujeito político.

Autoras como María Amelia Viteri (2011) e Salvador Vidal-Ortiz (2014) declaram a urgência de pensar a epistemologia *queer* latino-americana além da captura da teoria no interior da sexualidade marginal. O desafio é fazer convergir questões de gênero, classe, racialização e territorialidade em uma análise do tipo interseccional e decolonial. Como abordado anteriormente, no imaginário hegemônico, pessoas cuir estão reduzidas à condição de vítimas ou de sujeitos perigosos à moral pública, sendo raramente reconhecidas como protagonistas de projetos de paz. No entanto, como afirmam Acevedo-Tarazona e Correa-Lugos (2023), a resistência cuir é igualmente uma proposta estética e ética de paz: uma paz sem coerção, sem silenciamento, em que se deve falar da pluralidade dos corpos e modos de vida.

A paz hegemônica, tanto no direito internacional quanto nas políticas públicas, apoia-se num método que ambiciona ser neutro, objetivo e universal. Essa busca por neutralidade influencia acordos de paz, processos de justiça de transição e até mesmo as metas globais de desenvolvimento (como a Agenda 2030)<sup>26</sup>, tentando mostrar a paz como algo técnico, imparcial e aceito por todos. Contudo, a partir da crítica *queer/cuir* essa neutralidade pode ser vista como uma estratégia de exercer poder, silenciar diferenças, desigualdades e as muitas formas de viver.

Conforme Dianne Otto (2020) defende, a estrutura da paz internacional — do modo que é promovido pela ONU — é construída a partir de “modelos de guerra” que, mesmo querendo acabar com conflitos armados, acabam repetindo os sistemas que mantêm a violência estrutural e cultural: o militarismo, o domínio masculino, a herança colonial e a ideia de que só existem dois gêneros. A suposta neutralidade do método serve, então, para validar um tipo particular de organização social, ligada ao país como conhecemos, à superioridade masculina e à divisão entre masculino e feminino (OTTO, 2020).

Na visão da teoria *queer/cuir*, a pretensa neutralidade esconde sua origem para se colocar como universalista e adequada a todo e qualquer contexto, que como já vimos, é uma visão falsa sobre tais instituições. Donna Haraway (1988) já expressa que todo saber tem um lugar de origem e que a objetividade da ciência é, na verdade, uma forma de poder que diminui outros saberes que não estão de acordo com ela, tanto em Foucault (1999), quanto em Butler (2018) há a convergência desse argumento, no sentido de que estigmas sociais são legitimados por terem um verniz de cientificidade e neutralidade. Nos estudos sobre a paz, essa crítica mostra que a paz estabelecida pelas instituições internacionais, muitas vezes, ignora o que as comunidades LGBTQIAP+ vivem, produzem e necessitam, por partirem do pressuposto de uma base situada no Norte Global branco, entendendo que essa base é científica e neutra.

Portanto, através da crítica *queer* à metodologia da paz proponho deslocar o foco da neutralidade para a situacionalidade, a interdependência e a corporeidade como fundamentos éticos e políticos para a construção de mundos mais justos e diversos. Em vez de perseguir uma paz abstrata e universal, o desafio é construir paz(es) plurais, que reconheçam e

---

<sup>26</sup>A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável é um plano de ação global adotado pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 2015, composto por 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) e 169 metas. A agenda visa resolver questões urgentes como a erradicação da pobreza, a promoção da educação de qualidade, a igualdade de gênero (com foco em mulheres) e o combate às mudanças climáticas, entre outros. Ela exige a cooperação entre governos, sociedade civil e setor privado para garantir um futuro sustentável e equitativo para todos os países e populações (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2015).

celebrem a diversidade das existências humanas. Como sintetiza Judith Butler, “Certas vidas não são consideradas vidas de modo algum; elas não podem ser enlutadas porque estão sempre já perdidas ou, melhor dizendo, nunca foram ‘vivas’” (2009, p. 1, tradução própria), e completa “Uma vida não é apenas sustentada biologicamente, mas socialmente reconhecida.” (Idem, p. 16, tradução própria). Assim, a metodologia da paz, longe de ser neutra, deve ser repensada como um campo de disputa, no qual as vozes *queer/cuir* se afirmam como fundamentais para a reinvenção das práticas de convivência e justiça social.

Além dessas problemáticas, outra questão apontada pelas teorias *queer*, em especial através de Cynthia Weber (2016), é de que o discurso de direitos LGBTQIAP+ também pode ser instrumentalizado como ferramenta de poder imperial. Como abordado no capítulo anterior, Weber (2016) analisa como os direitos LGBTQIAP+ são mobilizados em escala internacional para legitimar projetos de intervenção e controle político-econômico por parte de países ocidentais. Afirma a autora que os discursos de direitos LGBTQIAP+ foram mobilizados por Estados ocidentais como marcadores de modernidade e civilidade, justificando a imposição de valores liberais sobre outras nações consideradas “atrasadas” ou “bárbaras” (WEBER, 2016). Nesse sentido, pensar a paz exige compreender que ela não pode ser dissociada da promoção de justiça social, da inclusão e do reconhecimento das diversidades, entendendo que uma sociedade só pode ser verdadeiramente pacífica quando acolhe e legitima todas as formas de existência.

Nesse mesmo sentido, o conceito de *pinkwashing*, popularizado por ativistas como Sarah Schulman (2011), denuncia como governos e corporações utilizam superficialmente a pauta dos direitos LGBTQIAP+ para ocultar práticas opressivas e imperialistas. Schulman (2011) descreve o *pinkwashing* como uma estratégia em que o Estado se posiciona como progressista em relação aos direitos LGBT para ocultar ou justificar políticas repressivas. Assim, os direitos LGBTQIAP+ tornam-se um capital político que mascara violações de direitos humanos, imperialismos e militarismos. O caso de Israel é emblemático: ao promover Tel Aviv como um "paraíso gay", o Estado encobre as violações sistemáticas contra a população palestina. Dessa forma, o *pinkwashing* revela como certos discursos de paz e direitos podem ser instrumentalizados para legitimar projetos coloniais e violentos, mostrando que uma paz que convive com ocupações, *apartheid* e opressões não é uma paz real, mas sim uma extensão da violência estruturada.

Complementarmente, Jasbir Puar (2007) propôs o conceito de homonacionalismo para indicar como certos sujeitos homossexuais — brancos, masculinos, neoliberais — são

integrados ao nacionalismo ocidental, ao passo que outros, como migrantes, muçulmanos ou corpos racializados, são excluídos ou criminalizados. Segundo Puar (2007, p.38), “[...] a inclusão do homossexual no corpo nacional depende de sua conformidade com os imperativos da nação: militarismo, consumo, produtividade”. Nesse contexto, o homonacionalismo evidencia que projetos de paz baseados em inclusão seletiva e na reprodução de lógicas colonialistas, securitárias e neoliberais não rompem com as estruturas de violência; ao contrário, os reforçam sob uma aparência de progresso e civilidade.

Outro tensionamento que pode ser observado sobre a paz é a exclusão de identidades diversas nos marcos de desenvolvimento de organizações de paz, ou mais especificamente, da ONU. O Objetivo de Desenvolvimento Sustentável n.º 5 (ODS 5) da Agenda 2030 visa “alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas”. Embora importante para enfrentar desigualdades históricas, sua formulação revela uma concepção essencialista e binária de gênero, que limita o reconhecimento das múltiplas existências e experiências dissidentes. A política de gênero nos marcos do desenvolvimento global segue fortemente ancorada na dicotomia “homem/mulher”, como sujeitos naturais e universais de intervenção. Essa estrutura ignora o gênero como um ato performativo (BUTLER, 2018, p. 240) e que identidades como não binárias, trans e intersexo não são exceções, mas expressões legítimas da diversidade humana. A insistência na categoria “mulheres e meninas” invisibiliza aqueles cujas vivências não se adequam aos padrões cis-normativos. Assim, essa lógica binária aplicada à construção da paz reproduz exclusões estruturais, evidenciando que uma paz que não reconhece a pluralidade dos corpos e gêneros segue sendo uma paz excludente e normativa.

Em termos práticos, o ODS n.º 5 foca em expandir direitos dentro do modelo binário tradicional, como educação, envolvimento na política e luta contra a violência de gênero. Contudo, deixa de lado as diversas formas de marginalização que atingem pessoas trans, binárias ou não. A teoria *queer/cuir* critica essa abordagem, mostrando como o desenvolvimento global se baseia em ideias coloniais e europeias (LUGONES, 2008), forçando uma visão única de gênero que desconsidera culturas locais e entendimentos não ocidentais. Além disso, o ODS n.º 5 faz parte de um sistema neoliberal que muitas vezes transforma o "empoderamento" em uma ferramenta de adaptação, encorajando a inserção das mulheres no mercado de trabalho e nas estruturas de poder capitalistas já existentes, sem desafiar as causas da desigualdade. Portanto, vincular a construção da paz a modelos neoliberais e coloniais de desenvolvimento implica reforçar as próprias estruturas que geram

violência e exclusão, distanciando-se de uma paz verdadeiramente transformadora, plural e emancipatória.

Neste mesmo sentido, outra crítica que pode ser descrita às estratégias de paz da ONU é a Agenda Mulheres, Paz e Segurança (MPS), fundada na Resolução nº 1325 do Conselho de Segurança da ONU (2000), que avançou na incorporação do gênero mulher em processos de paz. No entanto, ela permanece atrelada a uma concepção binária e essencialista de gênero que frequentemente invisibiliza sujeitos não conformes, como aponta Dianne Otto (2020), essa agenda opera dentro das "molduras da guerra" e mantém intactas as estruturas que produzem a violência. A Agenda MPS essencializa a mulher como vítima ou cuidadora, negando agência política plena a sujeitos dissidentes de gênero e sexualidade, como foi abordado no primeiro capítulo do presente trabalho. A partir de uma perspectiva *queer/cuir*, essa agenda falha em reconhecer que os corpos dissidentes — especialmente os racializados, empobrecidos e do Sul Global — são também construtores de paz, e não apenas objetos de proteção. A inclusão promovida pela MPS é seletiva e normatizante, reforçando uma paz institucional que marginaliza as resistências corporais, estéticas e comunitárias.

Diante das limitações e exclusões que a paz nos moldes ONU coloca — moldada por paradigmas normativos, coloniais e cis —, a perspectiva *cuir* sugere uma mudança radical na maneira como pensamos e vivemos a convivência social. Em vez de uma paz que se baseia em uma harmonia forçada, no silenciamento das diferenças e na tolerância seletiva, o pensamento *cuir* defende uma paz que surge do dissenso, da estética e da insurgência. Esses novos caminhos não apenas criam espaço para a existência de corpos dissidentes, mas também desafiam as estruturas que os marginalizam de forma sistemática.

A paz, segundo a lógica liberal, é vista como a ausência de conflito, uma situação de ordem que se baseia em “[...] uma meta/objetivo social, pelo menos acordado verbalmente por muitos se não for pela maioria.” (GALTUNG, 1969, p. 187, tradução própria). No entanto, a perspectiva *queer/cuir* critica esse modelo por ser excludente, já que o “acordo de muitos” geralmente esconde a real influência das decisões de paz e guerra a partir dos interesses dos grupos dominantes, com poder aquisitivo e político. Inspirada por pensadores como Jacques Rancière (2005) e Judith Butler (2009), a teoria *cuir* argumenta que o dissenso é uma parte essencial da política — e, portanto, da paz. Isso significa que o conflito não deve ser evitado ou silenciado, mas reconhecido como uma parte legítima da vida democrática. Como apontam Barros e Wlian (2023), a paz *cuir* “não busca alcançar entendimento ou

consenso, mas sim evidenciar as fraturas na partilha do mundo comum” (p. 56), tornando visíveis os corpos e vozes que o modelo hegemônico da paz tenta apagar.

Uma paz efetivamente inclusiva exige romper com a lógica binária e patriarcal dos dispositivos de regulação. As contribuições da teoria *queer*, e especialmente em suas versões decoloniais e latino-americanas, abrem caminhos para reimaginar a paz enquanto um processo rizomático (DELEUZE; GUATTARI, 1977), molecular e desejanete, recortado na experiência corporificada e coletiva de resistência. O reconhecimento das pessoas LGBTQIAP+ enquanto não apenas vítimas, mas como agentes de paz, é uma mudança radical do paradigma da reconstrução social. Trata-se, portanto, de compreender a paz não como a imposição de uma ordem, mas como um campo de disputa estética, política e ética, onde o dissenso, a insurgência e a afirmação das dissidências tornam-se práticas fundamentais para a construção de mundos mais justos, plurais e verdadeiramente emancipatórios.

### **3.2 Queerizando a paz: Contribuições das Teorias *Queer* e *Cuir* e *Quare* Para os Estudos e Construção da Paz.**

Na sessão anterior, foi possível observar como a paz, tal como concebida nas tradições ocidentais e modernas, está atravessada por contradições estruturais que a vinculam a formas de violência sistêmica. A paz hegemônica, frequentemente promovida em discursos institucionais e internacionais, revela-se como profundamente marcada por uma lógica masculinista e cis-heteronormativa, cuja universalização do sujeito pacificador oculta os mecanismos de exclusão e controle que sustentam tal universalidade. A militarização dos corpos e das práticas de paz — quase sempre pensadas a partir do soldado, do diplomata ou do líder estatal masculino cisgênero, heterossexual e branco — limita não apenas a forma como a paz é imaginada, mas também quem pode ser reconhecido como legítimo portador ou agente dessa paz. O próprio conceito de "vida pacífica" torna-se, assim, condicionado à adesão a uma norma de existência que desautoriza, silencia ou apaga vivências que escapam ao regime cis-hetero-patriarcal, o que leva à questão: Existe paz para quem vive na fronteira da dissidência? (ANZALDÚA, 2012).

Diante desse cenário, torna-se fundamental repensar a paz a partir de outras epistemologias, de outras corporalidades e de outras formas de resistência que não se encaixam nos moldes tradicionais da segurança estatal e da diplomacia interestatal, que é a proposta da presente sessão. As teorias *queer*, *quare* e *cuir* surgem, nesse sentido, não como

uma proposta de substituição de uma normatividade por outra, mas como ferramentas crítica capazes de desestabilizarem as categorias fundantes dos estudos da paz e, assim, abrir espaço para imaginar uma paz que seja, de fato, inclusiva, dinâmica, menos violenta e até subversiva.

Dessa forma, a proposta que se delinea nesta sessão é a de incorporar elementos da teoria *queer*, *quare* e *cuir* aos estudos e práticas de construção da paz, por meio de dois eixos principais. Isso envolve, em termos conceituais e políticos, a possibilidade de "queerizar a paz" — não no sentido de transformar a paz em algo necessariamente *queer*, mas no sentido de tensionar, deslocar e reconfigurar suas bases epistemológicas e institucionais a partir das ferramentas críticas fornecidas pelos estudos *queer*, *quare* e *cuir*. O primeiro eixo diz respeito à inclusão efetiva de pessoas LGBTQIAP+ nas agendas de paz e segurança, não apenas como vítimas de violência a serem protegidas, como são vistos muitas das vezes na paz *mainstream*, mas como sujeitos autônomos, agentes de transformação e protagonistas da construção da paz em suas comunidades e territórios. Isso implica em reconhecer e valorizar histórias, práticas e organizações LGBTQIAP+ que já constroem alternativas de convivência e cuidado em contextos de exclusão e violência, muitas vezes fora das molduras institucionais hegemônicas.

O segundo eixo, de caráter mais estrutural e epistemológico, realiza uma crítica direta à forma como a construção da paz hegemônica se organiza, questionando tanto a presumida neutralidade das metodologias empregadas quanto o uso de categorias tratadas como verdades universais. Além disso, denuncia os silêncios impostos às subjetividades dissidentes e evidencia como determinadas performatividades — naturalizadas como modos legítimos de viver e construir a paz — são, na verdade, construções normativas. Uma abordagem *queer/cuir* da paz exige deslocar o olhar, desobedecer às convenções epistemológicas dominantes e, sobretudo, reconhecer que uma paz justa não pode ser construída sem escutar e integrar aquelas vozes historicamente desautorizadas — vozes que falam desde a margem, mas que propõem mundos radicalmente mais vivos, plurais e habitáveis. Para o primeiro momento, de trazer a agência LGBTQIAP+ para a paz, os autores Ritholtz, Serrano-Amaya, Hagen e Judge propõem que:

A construção de paz *queer/cuir* busca levantar novas questões sobre como proporcionar segurança e acesso à justiça para todas as pessoas, ao mesmo tempo em que se constroem instituições eficazes, responsáveis e inclusivas, juntamente com relações sociais não violentas e mais equitativas. (2023, p.07, tradução própria)

Assim como, para a construção dessas instituições eficazes, responsáveis e mais inclusivas, ainda segundo os autores, é necessário a “documentação das histórias de pessoas e organizações *queer/cuir* e de seus ativismos, com o objetivo de registrar adequadamente seus caminhos rumo à paz.” (RITHOLTZ; et al, 2023, p.08, tradução própria). Em sociedades em que a lógica escrita detém um valor epistêmico privilegiado, frequentemente em detrimento a tradições orais ou outras formas de transmissão de saber, torna-se relevante o esforço de registro, memória e arquivo das trajetórias LGBTQIAP+. Isso inclui não apenas as experiências de sofrimento e violência enfrentadas por essas populações, mas também — e sobretudo — as formas de resistência coletiva, criatividade política e reinvenção cotidiana que pessoas e organizações *queer* e *cuir* têm se mobilizado historicamente.

Além da proposta escrita apontada por Ritholtz etl al, Barros e Wlian (2023) indicam “[...] uma paz *cuir* pela via da experiência estética, em articulações entre afeto e política que mobilizam relações de reconhecimento e de alteridade com base em uma percepção sensível de discursos de resistência e afirmação de existência.” (p.41). Essas representações, performances, artes visuais e outras formas estéticas demonstram aspectos diferentes das existências e experiências de pessoas *cuir* que a escrita pode não alcançar completamente, abrindo a possibilidade para uma expressão de existência mais fiel e subjetiva.

Na perspectiva *queer/cuir*, a estética não é apenas um detalhe, mas sim um elemento fundamental na formação de subjetividades, afetos e formas de resistência. Obras audiovisuais, performances, literatura e outras expressões artísticas de corpos dissidentes funcionam como tecnologias de existência que desafiam a normatividade e trazem à tona o que historicamente foi deixado de lado. A arte *cuir*, como demonstrado no curta *Negrum3* (analisado por Barros e Wlian), ativa formas sensíveis de reconhecimento e promove experiências de coletividade insurgente. Essa valorização da estética como um campo político é também reforçada por autoras como Gloria Anzaldúa (2000), que afirma que a arte é um meio de curar as feridas do colonialismo e da exclusão, ao mesmo tempo em que reinventa linguagens, corpos e possibilidades de vida. Compete aos Estudos da Paz ampliar suas fronteiras epistemológicas de modo a acolher as contribuições provenientes das experiências *cuir*, independentemente de estas se manifestarem por meio de registros formais ou de expressões estéticas e culturais não convencionais. No entanto, é fundamental reconhecer que essa ampliação não pode ocorrer de forma despolitizada ou superficial. A simples abertura às expressões dissidentes não é suficiente se continuar condicionada às lógicas de assimilação e domesticação impostas pela dispositivos de normatização cis-heterocolonial.

Ao abrir os ouvidos e olhos a essas formas de contar, amplia-se não apenas o entendimento sobre as demandas específicas da população trans e LGBTQIAP+ como um todo, mas também se fortalece o potencial transformador dessas experiências para a formulação de práticas e políticas de paz mais justas e plurais. A memória, nesse sentido, não deve ser entendida como um exercício meramente retrospectivo, mas como uma ferramenta política para reivindicação de espaço, cidadania e reconhecimento no presente. Manter viva a história cuir é reconhecer sua centralidade na luta por justiça social e seu papel como agente ativo na disputa por futuros possíveis. Assim, a paz torna-se um processo necessariamente vinculado à justiça epistêmica, à reparação simbólica e ao reconhecimento político de corpos e vozes historicamente marginalizadas.

Essa proposta caminha ao lado da urgência de incluir as demandas LGBTQIAP+ nas agendas de paz internacionais, com especial atenção aos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) da ONU e à agenda Mulheres, Paz e Segurança (MPS). Ambas representam instrumentos consolidados para a inclusão da perspectiva de gênero nas políticas de paz e segurança, mas que demandam revisões críticas a partir de uma abordagem interseccional e *queer/cuir*.

A estrutura atual dos ODS, ao se limitar à dicotomia binária de gênero, silencia outras existências possíveis, reforçando a cisheteronormatividade como horizonte único de justiça e equidade. Propõe-se, assim, a ampliação do Objetivo 5 chamado “Igualdade de Gênero” para uma formulação que contemple também a “igualdade de gênero e sexualidade”. Apesar da palavra “gênero” ter sido escolhida pela ONU, esse objetivo específico centra-se na igualdade entre mulheres e homens e nos direitos das mulheres - presumivelmente cis. A ampliação do ODS nº 5 permitiria a construção de políticas públicas e estratégias que respondam às múltiplas formas de vulnerabilidade enfrentadas pela população LGBTQIAP+, reconhecendo que o sexismo de gênero que afeta mulheres cisgênero encontra ressonância nas experiências de exclusão, discriminação e violência vividas por pessoas trans, não binárias e dissidentes de gênero e sexuais em geral. Ao tensionar essa limitação, abre-se espaço para uma concepção de paz que reconheça a complexidade das identidades — uma paz que não apenas tolere, mas celebre a diversidade.

Nesse mesmo sentido, é fundamental estabelecer vínculos entre “[...] as histórias *queer/cuir* com as feministas, assim como com os debates mais amplos sobre a discussão da agenda de Mulheres, Paz e Segurança [...]” (RITHOLTZ; et al, 2023, p.08, tradução própria). A agenda MPS, consolidada a partir da Resolução nº 1325 do Conselho de Segurança da

ONU (2000), constitui um marco importante na inclusão da perspectiva feminista nas políticas internacionais de paz e segurança. Reapropriar-se da agenda MPS a partir de uma perspectiva *queer/cuir* significa ampliar suas potencialidades, transformando-a em um instrumento de interseção entre os feminismos e as dissidências sexuais e de gênero. Essa articulação não apenas potencializa uma práxis política já legitimada institucionalmente, como também cria oportunidades para reposicionar os debates de paz a partir de outras experiências, epistemologias e formas de vida. Em vez de elaborar novas estruturas do zero, trata-se de expandir, tensionar e subverter as já existentes, fazendo da MPS um ponto de apoio para a inserção das vozes LGBTQIAP+ na construção de mundos mais justos, seguros e habitáveis para todes.

Outro dos pilares da crítica cuir reside justamente na rejeição à lógica da assimilação normativa, na qual pessoas LGBTQIAP+ só são reconhecidas e protegidas à medida que se moldam aos padrões hegemônicos — seja em comportamento, estética, produtividade ou moralidade, mas, preferencialmente, em todas essas dimensões simultaneamente. As críticas *queer*, *quare* e cuir rejeitam a lógica da assimilação normativa, na qual pessoas LGBTQIAP+ só são reconhecidas se se moldarem aos padrões hegemônicos. Pensar a partir da perspectiva cuir é defender o direito de existir fora da norma, recusando a inclusão condicional que exige conformidade para o reconhecimento. Paul B. Preciado (2008) denuncia como as dissidências são capturadas pelo regime farmacopornográfico, um biopoder que regula corpos por meio da medicalização, espetacularização e consumo, esvaziando seu potencial insurgente. Essa crítica também se aplica à paz neoliberal, definida pelas instituições hegemônicas, que funciona como um mecanismo de regulação, limitando o reconhecimento a sujeitos que performam a “normalidade”. Para Preciado, a verdadeira transformação política deve recusar a domesticação dos corpos dissidentes, apostando em práticas contrassexuais e desobedientes como formas de insurgência (PRECIADO, 2000).

Como evidenciado, a violência direcionada contra indivíduos cuir não se restringe a contextos bélicos, mas constitui um fenômeno estrutural e perene, manifestando-se em diferentes intensidades no cotidiano desses grupos. Ou seja, pessoas cuir nunca encontram um estado de pós-conflito, pois nossas cotidianidades são cercadas de pequenas e grandes violências manifestas. Diante dessa realidade, torna-se imperativo que os organismos internacionais dedicados à promoção da paz ampliem seu escopo de atuação, voltando-se também para as demandas específicas das populações não dissidentes durante períodos de

suposta estabilidade – caracterizados pela paz negativa –, a fim de garantir uma abordagem mais abrangente e efetiva na proteção dos direitos humanos.

Para que esses processos sejam levados à frente de forma correta e em coerência com a realidade LGBTQIAP+ é importante a incorporação de pessoas cuir como agentes da paz, empregados de forma institucional nas agências que discutem e se pretendem como promotores da paz. Sob o mesmo ponto de vista, a:

construção de paz *queer/cuir* [deve considerar] [...] o potencial transformador da inclusão *queer* nos esforços de construção da paz, tanto para as populações LGBTQ quanto para seus homólogos cis e heterossexuais. (RITHOLTZ; et al, 2023, p.09, tradução própria).

Essa abordagem sugere que a presença cuir nos processos de transição pós-conflito e reconstrução institucional introduz epistemologias e vivências que desconstruem as normas cisheteronormativas de paz, historicamente centradas em sujeitos universalizados. Ao fazer isso, amplia-se o escopo das práticas pacificadoras, incorporando múltiplas formas de existência e resistência que tendem a ser marginalizadas nas abordagens liberais e normativas da paz (OTTO, 2020). Ressalta-se, ainda, que apenas pessoas cuir são capazes de formular, a partir de suas experiências encarnadas, as demandas e estratégias que respondem de forma efetiva às violências específicas que enfrentam — aspectos que permanecem inatingíveis ou incompreendidos por sujeitos normativos. Assim, práticas de paz enraizadas em epistemologias dissidentes não apenas garantem à sobrevivência à população LGBTQIAP+, mas também contribuem para uma transformação mais ampla dos paradigmas de convivência e justiça social.

Apesar da estratégia de pessoas cuir como agentes de paz ainda não ter sido amplamente aplicada em contextos pós-conflito, evidências demonstram a eficácia da participação de mulheres como atrizes fundamentais nos processos de pacificação. Como destacam Cobar, Bjertén-Günther e Jung (2018), a atuação de movimentos femininos na resolução de conflitos e construção da paz — analisada através dos casos da Colômbia e Mindanao — revela acordos significativamente mais duráveis quando comparados àqueles negociados exclusivamente por homens. Os autores fundamentam essa perspectiva ao afirmarem que:

Um acordo de paz que é percebido como 'neutro em relação ao gênero' pode, no entanto, ser discriminatório contra mulheres e outros grupos de gênero excluídos. Isso destaca o fato de que não existe um acordo de paz neutro em relação ao gênero (CÓBAR et al., 2018, p. 8, tradução própria).

Esta constatação de não existir paz neutra em relação ao gênero, se materializa concretamente no caso colombiano, em que:

O acordo de paz colombiano incorporou uma abordagem sensível ao gênero no processo de transição, especialmente em relação a mudanças legais que abordam temas como uso de drogas ilícitas, transmissão de HIV/AIDS e expansão de títulos de propriedade de terras para mulheres rurais. Essa abordagem inclui medidas afirmativas e políticas nacionais voltadas para a relação entre uso de drogas ilícitas e violência de gênero, abrangendo violência doméstica e sexual contra mulheres e comunidades LGBTI. Há ainda medidas específicas para prevenir o HIV/AIDS entre mulheres em prisões e promover a reabilitação de usuários de drogas, afastando-se de uma postura punitiva (CÓBAR; et al, 2018, p.19, tradução própria).

A experiência colombiana ilustra como as mulheres se tornaram elementos essenciais no pós-conflito, promovendo não apenas a inclusão de perspectivas feministas, mas também abordando os impactos diferenciados da guerra — particularmente no que concerne às violências sexuais com marcadores de gênero e sexualidade bem definidos (CÓBAR et al., 2018). Tal abordagem demonstra a importância de mecanismos institucionais que reconheçam essas especificidades, indo além de uma suposta neutralidade para incorporar ativamente dimensões interseccionais nos processos de paz.

Porém, todas essas estratégias não são suficientes para queerizar a paz. Seguindo a lógica de Weber (2016) a inclusão de histórias, agentes e estratégias LGBTQIAP+, como foi proposto anteriormente, sem uma crítica contundente ao sistema binário, branco, normativo e ocidental da paz, corre o risco de servir como mais uma ferramenta de ambivalência, que pode funcionar simultaneamente como estratégias de exclusão e de inclusão, de resistência e inclusão de direitos, e de normatização das existências cuir, em um potencial contraditório (SPIVAK, 1988). Por esse motivo, é de suma importância basear-se:

[...] nas críticas epistêmicas *queer* para questionar como a paz aparece nas experiências vividas pelas pessoas LGBTQ. Nesse caso, a preocupação está relacionada com as tensões que surgem ao aplicar as concepções internacionais de segurança aos contextos locais, bem como com os impactos diferenciais que o gênero, a sexualidade, a ancestralidade indígena, a raça e a deficiência têm nessas concepções. (RITHOLTZ; et al, 2023, p.08, tradução própria).

Ou seja, trazer as críticas epistêmicas *queer*, cuir e *quare* — além da decolonialidade, feminismo negro, ecologia, marxismo e outras vertentes críticas — para a construção da paz, reconhecendo as problemáticas da paz e propondo críticas e uma nova forma de pensar como construir uma paz que leve em consideração existências pós-conflito e sujeitos não universais

e é neste ponto, que partimos rumo ao segundo eixo proposto: uma crítica epistemológica ao campo da construção da paz.

Para Galtung (1996) a paz não é um estado estático, mas um processo contínuo de transformação social, cultural e econômica. Essa defesa da paz como um processo contínuo e dinâmico, nos leva aos conceitos de performance e performatividade de Butler, em especial a performatividade, que não exige um sujeito pré-existente aos atos performativos. Assim como Butler (2018) emprega os conceitos de performatividade e performance para desvelar os mecanismos normativos que regem as construções de gênero, é possível observar a operacionalização desses mesmos sistemas na esfera da tradição da paz. Segundo a autora, a performance constitui-se como uma sequência de atos reiterados que não apenas manifestam, mas também instituem identidades baseadas em sequências repetidas de ações (BUTLER, 2018). Nesse sentido, à semelhança das normas de gênero, a paz é implementada mediante um conjunto de regras que emergem de ações repetidas ao longo do tempo, consolidando-se por meio de costumes e práticas que se cristalizam como diretrizes na construção da paz — ou, mais amplamente, no *modus operandi* de Estados e organizações no sistema internacional. Assim, a noção de paz liberal, predominante em organismos internacionais e discursos estatais, costuma ser apresentada como um modelo objetivo e técnico, mas que, na prática, foi fecundada a partir de um olhar ocidental e cristão para o resto do mundo, reproduzindo hierarquias coloniais, patriarcais e cisheteronormativas (GALTUNG, 1981) e às naturalizando, escondendo sua verdadeira origem.

De forma similar, tanto o gênero quanto a paz, portanto, aparecem como categorias estabilizadas por repetições normativas que se ocultam sob a aparência de naturalidade. A “neutralidade” e “tecnicidade” atribuída a certos arranjos políticos ou institucionais — sejam eles de gênero ou de paz — mascara os mecanismos excludentes que os sustentam, produzindo uma aparência de universalidade que marginaliza corpos e subjetividades dissidentes. Essa performatividade social — entendida como a reiteração de atos que se naturalizam como norma, sem a existência de um agente singular responsável por sua gênese — não apenas expressa, mas também constitui a agência da paz, em um movimento cíclico de retroalimentação. Analogamente ao processo pelo qual o gênero normatiza práticas que, por sua vez, ratificam o próprio gênero, a paz atua como um dispositivo normativo nos contextos em que se instala, especialmente por meio de práticas vinculadas à democracia neoliberal. Nesse ponto, a crítica de Butler (2018) à noção de identidade fixa e estável permite tensionar os pressupostos que sustentam a chamada paz liberal. A estabilidade da

paz, assim como a do gênero, é uma ficção produzida por repetições discursivas e institucionais que excluem determinadas formas de vida. Desfazer essas naturalizações torna-se, portanto, um passo fundamental para qualquer projeto de paz que se pretenda verdadeiramente emancipador. Uma paz que ignora a pluralidade de existências e as violências históricas que moldam os corpos é, inevitavelmente, uma paz excludente e normativa.

Dessa forma, a paz não é meramente um estado ou um ideal abstrato, mas um constructo dinâmico e performativo, perpetuado por meio de ações e discursos que reforçam sua própria estrutura normativa, assim como ocorre com as categorias de gênero analisadas por Butler (2018). A desconstrução da norma — seja de gênero, raça, sexualidade ou nacionalidade — é, portanto, uma condição ética e política para uma paz transformadora, capaz de se orientar por princípios de justiça social e inclusão radical.

Em Problemas de Gênero, Butler (2018) argumenta que o objetivo não reside em buscar uma prática "natural" e imutável de gênero e sexualidade, isenta de influências socioculturais, mas sim em reivindicar um sistema que acolha a multiplicidade de performances desejadas e/ou possíveis (p.164). Semelhantemente, o gênero torna-se tão subjetivo e diverso que transcende qualquer noção universalizante, desestabilizando, assim, o próprio conceito de o que é gênero (p.206). Seguindo essa lógica, queerizar a paz implica propor uma concepção mais ampla e plural, ancorada nas necessidades, histórias, reivindicações e lutas locais. Isso significa que a paz só pode ser efetivamente construída de maneira contextualizada, situada e agenciada pelas próprias comunidades, através de micropolíticas que, embora possam servir de inspiração, não são passíveis de reprodução mecânica em outros contextos como acontece na implementação de paz neoliberal-democrática realizada pela Nações Unidas.

Ao reconhecer que a paz é sempre situada e atravessada por relações de poder — como qualquer outra instituição de poder (FOUCAULT, 2014) —, torna-se possível compreender que sua construção exige não apenas diálogo ou negociação, mas também a desestabilização ativa das normas que excluem corpos, vozes e territórios. Esse processo é, ao mesmo tempo, performativo e político. Desse modo, emerge uma performatividade da paz como um processo contínuo de transformação das estruturas de dominação (paz positiva, crítica e interseccional) que se manifesta de forma singular, moldada pelas realidades locais e distante das estruturas hegemônicas que atualmente regulam sua produção no sistema internacional.

Nesse sentido, pensar a paz a partir de uma perspectiva cuir e interseccional implica, necessariamente, uma crítica às formas históricas e estruturais de exclusão que sustentam os sistemas de dominação. A própria possibilidade de construção de uma paz justa está condicionada à desarticulação das desigualdades materiais e simbólicas que definem quem tem o poder de falar, agir, existir e ser reconhecido como sujeito político. É justamente nesse ponto que o conceito de violência estrutural, formulado por Johan Galtung (1969), contribui de forma significativa para essa análise. Segundo o autor:

Se aceitarmos que a fórmula geral da violência estrutural é a desigualdade, sobretudo na distribuição do poder, então isso pode ser medido; e a desigualdade parece ter uma alta capacidade de sobrevivência apesar das tremendas mudanças em outros lugares. [...] então a ciência da violência estrutural e a particularidade da estratificação é indispensável para o entendimento da violência estrutural. (GALTUNG, 1969, p.175, tradução nossa).

Ou seja, para Galtung, o que gera a violência estrutural são desigualdades, estratificações de poder e de hierarquia, que permanecem mesmo com mudanças históricas radicais. As desigualdades que desembocam em violências estruturais só podem ser compreendidas dentro do sistema capitalista de operação dos corpos, diversos casos de países e comunidades que propõem se distanciar desse sistema estrutural imposto e alcançar relações mais horizontais sofrem sanções econômicas violentas quando não bélicas, como foi o caso de Cuba.<sup>27</sup> No entanto, para Galtung (1996), para alcançar uma estrutura mais justa e uma paz duradoura, transformando a sociedade em níveis mais profundos é necessário um posicionamento pacífico, pois segundo ele apenas essa abordagem pode levar a uma paz sustentável e genuína. Um caso emblemático de resistência através da paz foi a independência da Índia (1947)<sup>28</sup>, cuja luta anticolonial foi marcada por uma resistência e desobediência civil não violenta em sua maior parte. Essa experiência histórica evidencia que a ação política pacífica pode gerar transformações estruturais significativas, desestabilizando regimes de dominação e construindo caminhos alternativos para a emancipação social, porém sem alcançar uma justiça social completa e uma paz positiva nos moldes teóricos, pois pacíficos ou não, esses

---

<sup>27</sup> Os Estados Unidos impuseram sanções econômicas a Cuba a partir de 1960, após a Revolução liderada por Fidel Castro e o confisco de empresas norte-americanas. A tentativa de invasão da Baía dos Porcos, em 1961, resultou em um fracasso militar e político para os EUA. As sanções, que foram intensificadas nos anos seguintes, permanecem em vigor até o momento em que este trabalho está sendo escrito, afetando severamente a economia cubana.

<sup>28</sup> A independência da Índia, em 1947, é frequentemente referida como um exemplo de processo de descolonização majoritariamente pacífico, marcado pela liderança de Mahatma Gandhi e sua estratégia de resistência não violenta (*satyagraha*). No entanto, é importante reconhecer que, apesar da não violência como princípio político, o processo foi acompanhado por episódios de violência sectária, especialmente durante a partilha com o Paquistão.

processos estão condicionados ao sistema capitalista, que para se manter depende de que as violências estruturais sejam reproduzidas.

Evidencia-se, portanto, que existem múltiplas formas de resistência às violências estruturais, as quais não são mutuamente excludentes, mas podem operar de maneira complementar, a depender das especificidades histórico-culturais de cada contexto. Tais estratégias, que vão desde a ação direta não violenta até práticas de enfrentamento mais contundentes, revelam a complexidade das lutas por justiça social e a necessidade de abordagens situadas, que considerem as dinâmicas locais e as distintas formas de opressão em operação. Nesse sentido, abre-se espaço para pensar práticas insurgentes de paz que escapem às normatividades hegemônicas e incorporem perspectivas dissidentes. Uma dessas possibilidades é justamente a construção de uma paz *cuir*, que emerge das margens e questiona os limites impostos por modelos tradicionais de pacificação.

Um exemplo paradigmático dessa abordagem *queer/cuir* na construção da paz, mas dessa vez um espécime mais dual, ocorreu durante o *Paro Nacional de Marikas, Putos y Trans* (2020-2021) na Colômbia, um movimento de protesto organizado pelo coletivo *Frente Transfeminista Marikón* contra a reforma tributária do governo de Iván Duque. Como destacam Acevedo-Tarazona e Correa-Lugos (2023, p.19, tradução própria), uma das manifestações se materializou "[...] através do baile do Vogue como um ato político, estético, ético e *marikón*." Essa performance, ao subverter os códigos tradicionais de protesto e resistência, escapa das noções convencionais de construção da paz e propõe uma forma vanguardista e corporificada de luta, na qual a reivindicação por direitos se entrelaça com expressões culturais e identitárias.

Inicialmente, os protestos foram pacíficos, mas a resposta estatal, especialmente do ESMAD (Esquadrão Anti-motim) foi brutal e direcionou-se com maior intensidade aos corpos *cuir*, evidenciando a marginalização estrutural dessas identidades (ACEVEDO-TARAZONA; CORREA-LUGOS, 2023). Os autores reiteram que “O ESMAD sempre nos ataca primeiro [...] é uma resposta violenta à nossa forma de protestar que, mais do que ser contra uma reforma, é uma afronta à tradição binária.” (Idem, p.21, tradução própria)

Protestos — pacíficos ou não — parecem ser contraditórios com o que se entende inicialmente por paz, mas proponho aqui, que manifestações como essa encarnam uma nova epistemologia da paz, fundamentada na luta por direitos e na busca por uma paz positiva (GALTUNG, 1969, 1981) — isto é, uma paz que não se limita à ausência de conflito armado

(paz negativa), mas que visa a superação das violências estruturais e a transformação das condições materiais e simbólicas que perpetuam a opressão. Nesse sentido, Donna Haraway (1999) também chamava atenção para o fato de que a resistência não é a de um "nós" essencial e sim a de afinidades situadas, tecnopolíticas, que reconfiguram as formas de aliança e luta.

Portanto, queerizar a paz, significa abraçar suas contradições inerentes, reconhecendo que, como ensinam as teorias *queer*, a coexistência de paradoxos não é um impasse, mas um espaço de reinvenção política. A paz, nesse sentido, deixa de ser um conceito estático e universal, tornando-se um processo dinâmico, plural e constantemente negociado — uma performance que se (re)faz na luta.

Outras manifestações possíveis de uma construção de uma paz nesta epistemologia proposta de ações comunitárias, anti-capitalistas, sustentáveis, *queer*, anti-racista, etc, podem ser promovidas através de diversas ações práticas que estimulem a cooperação, o diálogo e o fortalecimento dos laços sociais, como as feiras de trocas, que incentivam a economia solidária e a redução de desigualdades ao permitir o intercâmbio de objetos, serviços e conhecimentos sem uso de moeda. Rodas de conversa e mediação de conflitos, que abordam tensões locais de forma não violenta e participativa. Intervenções artísticas e culturais, como grafites colaborativos e teatro do oprimido, que ressignificam espaços públicos e expressam demandas sociais. Hortas comunitárias, que além de garantir segurança alimentar, fortalecem valores de cooperação e cuidado ambiental. Bibliotecas populares e bancos de saberes, que democratizam o acesso ao conhecimento e preservam tradições locais. Mutirões de apoio mútuo, que materializam a solidariedade em ações concretas de revitalização de espaços e auxílio a famílias vulneráveis. Festivais de paz e memória, que celebram histórias de resistência e promovem justiça reparadora. Redes de apoio a grupos vulneráveis, que criam mecanismos comunitários de proteção e inclusão. Atividades esportivas cooperativas, que transformam a competição em colaboração. Mídias comunitárias, que amplificam vozes marginalizadas e fomentam o debate democrático sobre os rumos da comunidade. Mas também protestos pacíficos ou não, guerrilhas contra governos ditatoriais entre múltiplas outras estratégias “de baixo para cima” que demonstram que a paz é um processo dinâmico, plural e constantemente reinventado a partir das necessidades e realidades locais. Esses movimentos, ao se fundamentarem em uma epistemologia *queer*, subvertem as normas estabelecidas e propõem uma paz que não é apenas a ausência de conflito, mas uma reconfiguração das relações sociais. Eles desafiam as estruturas de poder dominantes,

oferecendo uma paz radicalmente inclusiva, construída de baixo para cima, que reflete a diversidade e as realidades locais.

Desta forma, a partir das práticas de resistência, construção de comunidades e epistemologias, a paz *cuir* nos apresenta uma visão mais ampla de democracia — não como uma simples harmonia social, mas como um espaço dinâmico de disputas, reinvenções e redistribuição de vozes. O dissenso, longe de ser uma ameaça à paz, é considerado um motor vital para a justiça social e a transformação política. Essa perspectiva se alinha com a proposta de Boaventura de Sousa Santos (2010), que defende uma ecologia de saberes como uma maneira de romper com a monocultura do conhecimento ocidental e valorizar as epistemologias dissidentes. Reconhecer o dissenso é abrir portas para que indivíduos *cuir*, racializados, periféricos e não normativos possam participar plenamente na construção do que é comum — não como exceções, mas como protagonistas de futuros alternativos possíveis.

Diante do exposto, torna-se evidente que a incorporação das perspectivas *queer* e *cuir* nos estudos da paz não constitui apenas uma demanda por inclusão, mas uma intervenção epistemológica de caráter profundamente transformador. Ao deslocar os alicerces normativos que sustentam a paz moderna — marcada por binarismos de gênero, universalismos abstratos e violências estruturais —, a crítica *queer/cuir* revela os limites das abordagens tradicionais e propõe reimaginar o próprio conceito de paz como um campo em disputa. A centralidade da memória, da estética dissidente, da crítica às agendas normativas como os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável e a agenda Mulheres, Paz e Segurança, bem como da agência encarnada de pessoas LGBTQIAP+, aponta para a urgência de se construir uma paz enraizada na justiça epistêmica e na escuta radical das margens.

Mais do que adicionar sujeitos previamente marginalizados a estruturas já dadas, trata-se de subverter os regimes de saber e poder que definem quem pode ser considerado humano, ter acesso à paz, ou digno de seguranças e direitos. Como demonstrado, não basta instrumentalizar a experiência *cuir* como dado empírico; é necessário que essa experiência conduza a reconfigurações ontológicas e metodológicas no campo da paz. Assim, a *queerização* da paz aparece não como um simples acréscimo de diversidade, mas como prática insurgente que interroga as fundações do campo e reivindica mundos outros mais plurais, mais sensíveis, mais vivos. A construção de uma paz que realmente desafie a violência exige, portanto, o abandono da ilusão da neutralidade e tecnicidade e a abertura a epistemologias localizadas, afetivas e dissidentes. Este é o desafio ético e político que se

impõe: imaginar e instituir uma paz que não apenas inclua, mas que se refunda nos saberes daqueles que historicamente foram mantidos à margem.

É fundamental reconhecer que a paz não pode ser concebida de “cima para baixo” por instituições estatais e/ou internacionais que, muitas vezes, ignoram as singularidades e insurgências dos territórios que pretendem pacificar, outras muitas vezes agem com violência armada para que o território seja pacificado. A espera por reconhecimento e escuta por parte de estruturas historicamente excludentes é, por si só, uma armadilha que perpetua silenciamentos. Nesse sentido, é necessário reivindicar uma ação política ativa nos nossos próprios microcosmos — nos bairros, nas comunidades, nas redes de solidariedade — onde possamos produzir políticas, narrativas e práticas que gestem uma paz localizada, plural e enraizada nas experiências concretas das populações dissidentes. Essa paz, forjada no cotidiano e nas margens, se opõe à neutralidade cúmplice das diplomacias hegemônicas e afirma um projeto de transformação radical, construído por nós e para nós.

Como última parte do presente trabalho e diante das reflexões e críticas desenvolvidas neste capítulo, especialmente no tensionamento das limitações das concepções hegemônicas de paz frente às proposições de uma paz *queer/cuir*, torna-se necessário assumir uma escrita que, embora mantenha o rigor acadêmico, se permita ser também situada e relacionada:

Por todos esses motivos abordados, pessoas cuir não podem esperar com que a paz chegue, mas sim, participar de uma busca coletiva e ativa por revolucionar os sistemas normatizadores que conhecemos em busca de uma paz positiva que tenha a ver com justiça social, distribuição igualitária de recursos e poder (GALTUNG, 1969) e a supressão das violências diretas, estruturais e culturais (CONCHA, 2009), usando das ferramentas que as teorias *queer*, *quare* e *cuir* — assim como outras epistemologias críticas — nos armam. Uma revolução que configure uma desobediência civil radical e organizada, uma transgressão deliberada desestabilizante dos modelos de viver que configuram e sustentam a supremacia branca, a matriz heterossexual do poder, a normatividade monogâmica, a padronização dos corpos, a hegemonia, os binarismos, os sistemas de herança e porque não, que coloque em pauta o próprio Estado e principalmente o capitalismo.

Organizar uma resposta ativa à opressão que tem ditado as regras do modo de viver, como um gesto de impaciência absoluta às violências das quais sempre fomos vítimas. Escolher entender profundamente as estruturas que nos oprimem numa estratégia de desalienação psíquica, existencial e social para que possamos nos munir e combater o que nos

oprime, coloniza e objetifica.<sup>29</sup> Travar uma guerra, não no sentido tradicional nem num gesto de violência sem fim, mas uma guerra cotidiana como condição de dignidade e de sobrevivência, que seja composta por pequenos ou grandes atos que revelem um poderoso basta: Basta de marginalização, basta de assassinatos contra nosso povo, basta dessa violência naturalizada e sistematizada que nos impede de viver e nos confina em uma sobrevivência precária de eventuais respiros. Uma vivência tão ligada a criação de métodos de sobrevivência do qual aprendemos forçadamente e uma vivência da qual, a guerra constante é o único modo de viver com dignidade de pessoas cuir.

Nós, pessoas cuir, necessitamos de uma paz não-normativa, preta, pobre, trans, proletária, migrante, periférica, não-hegemônica que reformule as instâncias, instituições e sistemas que organizam e proliferam as violências contra nossos corpos e nossas vidas. Uma paz que não seja a falsa harmonia da assimilação, nem a domesticação das nossas potências insurgentes, mas uma paz construída a partir da recusa — a recusa em aceitar o mundo tal como nos é imposto, que transcende a lógica estritamente interestatal, incorporando também as dimensões individual, comunitária, nacional e transnacional (OLIVEIRA, 2017). Precisamos de uma paz que se faz na contramão da lógica punitiva, da lógica carcerária, da necropolítica e da colonialidade, que se sustentam sobre o extermínio das dissidências. Uma paz que se produz através da reconstrução coletiva de mundos possíveis, na criação de espaços de autonomia, onde nossas existências não sejam toleradas, mas celebradas; não sejam remediadas, mas potencializadas. Uma paz que não se submeta às condições da branquitude, do cisheteropatriarcado, do capitalismo e do colonialismo, mas que os confronte abertamente, desmantelando seus alicerces.

Por isso, uma proposta última: um pacto insurrecional de desobediência civil radical e organizada que configure a criação de redes de cuidado comunitário, redes de apoio, frentes de resistência, casas de acolhimento; ir às ruas, protestar contra as violências que ocorrem conosco e com irmãos marginalizados; nos aprofundarmos nos estudos de como essas violências se dão, criar estratégias de resistência e compartilhar o conhecimento com redes comunitárias. Proponho aqui a possibilidade de desejar o indesejável, viver o ilegível, fundar comunidades no afeto indomável e conquistar a paz para nossos corpos e almas.

---

<sup>29</sup> Veja mais em FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1. ed. São Paulo: Zahar, 2022.

### CONCLUSÃO Capítulo III

Ao longo deste capítulo, ficou evidente que a paz, tal como concebida nos marcos hegemônicos do direito internacional, das instituições multilaterais e dos Estados-nação, opera como um dispositivo normativo, cisheterocolonial e capitalista, que naturaliza a exclusão, a violência e a precarização de corpos dissidentes. A própria ideia de paz, quando desvelada por lentes *queer*, *cuir* e *quare*, revela-se atravessada por uma arquitetura de poder que privilegia sujeitos brancos, cisgêneros, heterossexuais, ocidentais e economicamente integrados à lógica neoliberal.

Entre as principais problemáticas identificadas durante o capítulo, destaca-se a naturalização da heterossexualidade como condição indispensável para a convivência pacífica, a invisibilização e silenciamento de corpos dissidentes, especialmente os trans, intersexo, não-binários, racializados, migrantes e empobrecidos, bem como a instrumentalização dos direitos LGBTQIAP+ por meio de dispositivos como o *pinkwashing* e o homonacionalismo, que transformam pautas de libertação em ferramentas de dominação imperial e colonial.

As teorias *queer*, *cuir* e *quare* oferecem, portanto, não apenas uma crítica contundente, mas também uma proposta insurgente e revolucionária de paz. Essa proposta rompe com os paradigmas da paz liberal, negativa e institucionalizada, deslocando o foco da tolerância e da inclusão condicional para a celebração do dissenso, da multiplicidade e da performatividade das diferenças. Em vez de buscar a pacificação através da domesticação das dissidências, a paz *queer* se constroi nas práticas cotidianas de resistência, nas redes de afeto, na estética dissidente e na recusa ativa dos regimes normativos de gênero, sexualidade, raça e classe.

Neste sentido, foi proposto uma queerização da paz em dois eixos: o primeiro, retoma como a paz pode incluir pessoas trans em suas políticas através de agentes *cuir* em suas instituições de paz. Além da promoção de uma escuta ativa às demandas *queer/cuir* pela memória através da arte, performance, escrita, cinema, e outras expressões da comunidade *cuir*. Ademais ampliando o Objetivo do Desenvolvimento Sustentável (ODS) a respeito de gênero e a agenda Mulheres Paz e Segurança (MPS) para que abarque questões para além do gênero mulher, mas que olhe para uma diversidade de gênero que é mantida num véu de violências cotidianas.

Num segundo momento, proponho no capítulo queerizar a paz a partir de uma proposta de transformação radical do conceito e da prática da paz, foi proposto entender a paz

a partir de uma visão de performatividade (BUTLER, 2018), desnaturalizando a pretensa neutralidade de organismos para a paz, como a ONU, e proposto a criação de múltiplas práticas de paz regionais, uma paz que não espera dos organismos internacionais, mas que construa estratégias e práticas de “baixo para cima”. Ademais, a resistência *queer* foi apresentada como uma possibilidade de construção da paz e justiça social para aqueles marginalizados, sendo esta pacífica ou não, o que num primeiro momento parece contraditório, mostra sentido quando observamos a partir da visão *queer* como os paradoxais coexistem não como tolerância, mas como forma de sobrevivência, luta e ganho de forças.

Proponho por último, uma paz interseccional, decolonial, anticapitalista, antipunitivista, estética e afetiva — construída a partir dos territórios e das vidas dissidentes. Uma paz que recusa os dispositivos cisheteronormativos, coloniais e neoliberais, e se afirma como prática revolucionária de reinvenção dos modos de existir, conviver e resistir. Não é uma utopia abstrata, mas um projeto concreto, insurgente e coletivo, que nasce das margens e para as margens, mobilizando saberes situados, afetos, estéticas e redes comunitárias como tecnologias de transformação social. É, também, um chamado à ação: erguer espaços de cuidado, de refúgio e de resistência; ocupar as ruas, disputar os sentidos do mundo e transformar o conhecimento em ferramenta de libertação. Trata-se de desejar o que nos disseram ser impossível, viver o que tentaram apagar e tecer, com mãos indomáveis, a paz que nossos corpos e nossas almas reivindicam.

## CONCLUSÃO

O objetivo principal do presente trabalho foi o de trazer elementos da teoria *queer* para os Estudos e Construção da Paz, no sentido de ampliar a paz para que esta contemple vivências e corpos cuir<sup>30</sup> que antes ignorava, além de tensionar os Estudos para a Paz com uma crítica à sua hegemonia, universalização, suposta neutralidade, masculinismo, entre outras características (BUTLER, 2018; PRECIADO, 2017). Dessa forma, pretendeu-se abrir caminhos para repensar a paz e, por consequência, construir diferentes formas de paz a partir das teorias *queer*, cuir e *quare* (JOHNSON, 2005; NASCIMENTO, 2021; VALENCIA, 2025; RITHOLTZ, 2023).

O primeiro capítulo deste trabalho, denominado “Paz Como Campo Em Disputa”, dedicou-se à análise das teorias clássicas da paz, com ênfase na contribuição de Johan Galtung, a partir de sua formulação das violências e das múltiplas dimensões que elas assumem no sistema internacional (GALTUNG, 1969; 1990). Inicialmente, foi abordada a diferenciação entre violência direta e estrutural. A violência direta referindo-se àquela na qual há um agente claramente identificável e um ato com objetivo explícito de ferir, seja física ou psicologicamente. Já a violência estrutural se manifesta de forma sistêmica, muitas vezes sem agente visível ou intencionalidade direta, produzindo desigualdades, privações e marginalizações que impedem indivíduos e coletividades de alcançarem seus potenciais (GALTUNG, 1990).

Ademais, Galtung (1990) propõe seis dimensões analíticas da violência: física e psicológica; reforço positivo ou negativo; com ou sem objetivo de ferir; com ou sem agente identificado; intencional ou não; e nas formas manifesta ou latente, permitindo uma análise ampliada, que transcende a mera observação de atos explícitos de agressão. Também foi explorado o conceito de violência cultural, que constitui o alicerce simbólico capaz de legitimar e naturalizar tanto a violência direta quanto a estrutural. Essa violência se expressa em diversos domínios, como na religião, por meio de doutrinas que classificam indivíduos como moralmente superiores ou inferiores; na ideologia, através de nacionalismos, racismo e misoginia; na linguagem, quando sustenta normas cisheteronormativas e sexistas (BUTLER, 2018); na arte, ao reproduzir estereótipos que desumanizam sujeitos; nas ciências empíricas e formais, quando validam sistemas de exploração e dominação; e nas cosmologias, ao impor epistemologias eurocentradas em detrimento de saberes ancestrais e comunitários (QUIJANO, 2000).

---

<sup>30</sup> Novamente aqui, entendo “corpos cuir” como além das dissidências de gênero e sexualidade, mas como todas as dissidências, incluindo raça, etnia, deficiências, geolocalidades marginalizadas, Sul Global, etc.

A identificação dessas diversas formas de violência é essencial para entendermos o funcionamento da estrutura que oprime pessoas *cuir*, possibilitando, assim, a formulação de estratégias de combate e resistência com vistas à construção de uma paz positiva e de uma justiça social que transcenda os limites dos identitarismos. Nesse sentido, a interdependência entre as três formas de violência — direta, estrutural e cultural — evidencia como as opressões não apenas se perpetuam, mas se retroalimentam dentro de sistemas capitalistas, coloniais, racistas e cisheteropatriarcais (LUGONES, 2008; NASCIMENTO, 2021).

Com base nessas formulações, o capítulo avançou na crítica à concepção de paz tradicional, especialmente aquela pautada na Paz Liberal ou Paz Negativa, que se limita à ausência de guerra ou de violência direta. Essa visão, amplamente adotada por organismos internacionais e alinhada aos interesses do Norte Global, ignora as violências estruturais e culturais que produzem sofrimento cotidiano para grupos subalternizados (RICHMOND, 2007). Ela se ancora em perspectivas eurocêntricas e universalizantes, impondo modelos de mercado, democracia liberal e governança que desconsideram saberes e práticas locais, enquanto naturaliza desigualdades sociais, raciais e de gênero (MIGNOLO, 2007).

Em contraponto, foi apresentado o conceito de Paz Positiva, que não se restringe à ausência de conflito armado, mas se orienta pela promoção ativa da justiça social, da equidade e do desmantelamento das estruturas que sustentam as violências (GALTUNG, 1969; 1990). Entretanto, mesmo esse conceito permanece atravessado por limitações, especialmente por não considerar suficientemente as epistemologias dissidentes de gênero e sexualidade (BUTLER, 2018; PRECIADO, 2017). Essa crítica também se estende às ferramentas normativas do sistema internacional, como os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) e a Agenda Mulheres, Paz e Segurança (MPS). Ambas, apesar de representarem avanços importantes no reconhecimento de desigualdades de gênero e na promoção da paz, operam dentro de uma lógica liberal, capitalista, institucional e normativa, que frequentemente relega as questões de gênero às molduras cisheteronormativas e binárias (FERGUSON, 2004; COHEN, 1997).

Ao não reconhecer as múltiplas expressões de gênero, sexualidade e suas intersecções com raça, classe e colonialidade, tanto os ODS quanto a Agenda MPS acabam reproduzindo uma paz limitada, que atende às dinâmicas do capital e da geopolítica hegemônica, sem confrontar efetivamente as estruturas de opressão que sustentam a violência global (PUAR, 2007; LUGONES, 2008). Por isso, torna-se indispensável pensar uma teoria da paz radical, anticolonial, anticapitalista e antinormativa, que incorpore as experiências e epistemologias

dissidentes, incluindo as pessoas LGBTQIAP+ e suas cosmologias, como horizonte de transformação emancipatória (NASCIMENTO, 2021).

O segundo capítulo deste trabalho, denominado “Teorias *Queer*”, demonstrou o desenvolvimento histórico e epistemológico da palavra “*queer*”, que surgiu originalmente como um insulto no século XVIII para descrever tudo aquilo que fugia da norma (PRECIADO, 2017; LOURO, 2001; GARCIA, 2021). Com o tempo, o termo foi ressignificado por movimentos sociais e acadêmicos, tornando-se um marcador político de resistência contra os regimes normativos cisheteropatriarcais, racistas e coloniais (LAURETIS, 2019).

Michel Foucault desempenhou um papel central ao demonstrar como os discursos, longe de serem apenas reflexos da realidade, são instrumentos táticos de controle social e gestão dos corpos (FOUCAULT, 1999) – exatamente como a paz de instituições internacionais atua. Revelou que a sexualidade não é um dado natural, mas uma tecnologia de poder que surge historicamente através dos chamados “dispositivos de sexualidade” (FOUCAULT, 1999). Esses dispositivos produzem saberes que moldam corpos, desejos e subjetividades, articulando-se no que ele denomina biopoder — uma forma de controle que regula a vida, mas também distribui os corpos em escalas de valor, produtividade e utilidade (FOUCAULT, 1999). Judith Butler ampliou essa discussão ao deslocar o foco da sexualidade para o gênero, demonstrando que este também não é um dado natural, mas um efeito performativo de normas constantemente reiteradas (BUTLER, 2018; SALIH, 2016). O uso do conceito de performatividade em Butler foi usado para entender as instâncias de paz como ações e discursos ativamente escolhidos e postos em prática, a partir de uma lógica de reiteração até que a prática ou discurso parecesse neutra, natural e imutável – ou pelo menos sem necessidade ou possibilidade de mutabilidade

Foi aprofundada ainda a contribuição de Paul B. Preciado, que trouxe para o debate o conceito de regime farmacopornográfico, descrevendo a articulação contemporânea entre biopolítica, indústria farmacêutica e cultura pornográfica (PRECIADO, 2017). Preciado demonstra como, no capitalismo tardio, os dispositivos de controle não operam apenas por meio da repressão, mas também pela incitação ao consumo de tecnologias que moldam corpos, desejos e subjetividades (PRECIADO, 2017).

O capítulo também recuperou as contribuições dos estudos feministas e LGBTQIAP+, fundamentais para a constituição da teoria *queer*, ao mesmo tempo em que problematizou suas limitações (SOUSA; MENDES, 2020; SOUZA, 2017). Foi nesse contexto que se

discutiu a incorporação da teoria *queer* nas Relações Internacionais (RI), com destaque para os conceitos de *pinkwashing*, homonacionalismo e “*statecraft as mancraft*”, que evidenciam como discursos de diversidade podem ser instrumentalizados por Estados e corporações internacionais para mascarar práticas coloniais e imperialistas (PUAR, 2007; WEBER, 1995; 1999; 2014; 2015; 2016).

A crítica decolonial a teoria *queer* hegemônica foi explorada a partir dos aportes da teoria cuir latino-americana, visando uma teoria *queer* mais próxima dos aportes decoloniais, incluindo a crítica ao colonialismo e incluindo às questões de classe ao debate sobre sexo/gênero (KAPOOR, 2015; SANCHES, 2024; VALENCIA, et al, 2023). Foi introduzido também os estudos *quare*, trazendo a denúncia do apagamento das questões raciais, de etnia e classe, reivindicando uma proposta interseccional nas formulações da teoria *queer* (JOHNSON, 2005; FERGUSON, 2004; WEIMER, 2021). Encerrando com a incorporação das epistemologias transfeministas, que ampliam de maneira contundente os limites da teoria *queer* e das teorias feministas ao trazer para o centro da análise as experiências, corpos e saberes de pessoas trans, travestis e não-binárias em especial na América Latina (KOYAMA, 2000; SERANO, 2007; BENTO, 2006; NASCIMENTO, 2021).

No terceiro capítulo, intitulado "Queerizando a paz", essa crítica se consolidou de forma contundente, ao nomear e realizar uma análise profunda das problemáticas que atravessam a paz quando observada pelas lentes *queer* e cuir. Demonstrou-se que as estruturas universalistas, os discursos de hegemonia e os projetos de democracia neoliberal sustentam uma paz normativa que reproduz e reforça sistemas de opressão contra minorias, atuando contraditoriamente, num discurso de paz e uma prática de imposição do modo neoliberal e colonialista de viver (RICHMOND, 2007; PUAR, 2007).

A proposta de queerizar a paz organizou-se em dois eixos fundamentais: inclusão e subversão. O eixo da inclusão abordou como a incorporação de uma agenda cuir exige não apenas o reconhecimento formal de sujeitos dissidentes, mas também a reconfiguração profunda dos marcos epistemológicos que estruturam os sistemas internacionais de paz (RITHOLTZ et al., 2023; BARROS; WLIAN, 2023). No campo da subversão, operou-se uma desnaturalização radical da própria performance da paz, propondo uma multiplicidade de performances insurgentes e práticas contra-hegemônicas enraizadas em territórios, comunidades e resistências cotidianas (PRECIADO, 2017; BUTLER, 2018; 2019).

O questionamento central — existe paz para a pessoa cuir? — assumiu um caráter não apenas retórico, mas absolutamente urgente e vital. A análise concluiu que, dentro dos

parâmetros da paz liberal, institucional, binária e colonial, não há paz possível para os corpos dissidentes. Assim, torna-se necessário reivindicar uma paz radicalmente revolucionária, construída a partir das margens, dos afetos, dos saberes locais e das experiências coletivas de resistência (ACEVEDO-TARAZONA; CORREA-LUGOS, 2023). A resposta negativa a essa indagação não significa resignação, mas uma convocação à reinvenção radical dos modos de viver, existir e resistir. A análise evidencia que, enquanto o paradigma dominante de paz for mantido, os corpos dissidentes permanecerão vulneráveis à necropolítica (MBEMBE, 2018), à violência estrutural (GALTUNG, 1996) e à marginalização sistemática. Por isso, a proposta de uma paz *cuir* não se contenta com reformismos ou com a inclusão simbólica promovida pelas políticas de diversidade liberal — ela exige um questionamento profundo, seguido de uma ruptura epistemológica com os dispositivos que sustentam a paz hegemônica (PRECIADO, 2017).

Essa paz insurgente se enraíza em afetos coletivos, saberes situados, práticas comunitárias e resistências que se constroem fora dos centros de poder, rejeitando qualquer forma de pacificação que implique domesticação ou assimilação. É uma paz que recusa a lógica da unidade imposta e abraça o dissenso como condição da convivência política. Trata-se de uma paz insurgente, que rejeita a coerção, que abraça o dissenso e reconhece a multiplicidade como princípio constitutivo da vida e da política (BUTLER, 2018). Dado isso, foi proposto no presente trabalho que a pluralidade de corpos e existências só é uma ameaça a paz negativa, neoliberal e hegemônica, mas não demonstra ameaça à paz positiva, pelo contrário é a construção de condições e caminho para uma paz que não teme a diferença e tem como fundamentos a reivindicação e acolhimento ca como fundamentos.

Assim, o horizonte político traçado por este trabalho é inequivocamente anticolonial, anticapitalista, antirracista e antinormativo (LUGONES, 2008; NASCIMENTO, 2021). Trata-se de uma aposta em um mundo por vir, onde a vida *cuir* não apenas sobreviva, mas floresça em sua radicalidade e multiplicidade. A promessa da paz *cuir* não reside na imposição de uma nova normalidade, mas na criação contínua de mundos possíveis, onde a existência dissidente seja não só viável, mas celebrada como força transformadora. Neste sentido, a paz não é o fim da luta, mas o caminho para um modo mais profundo de insurgência. Esta é a promessa da paz *cuir*: não a pacificação dos corpos, mas a sua infinita potência de (re)existir, criar, resistir e transformar.

Durante o trabalho, foi realizada uma crítica consistente à paz democrática e neoliberal a partir das teorias *queer*, *quare* e *cuir*, o que não apenas evidenciou os limites do

paradigma dominante nas Relações Internacionais (RIs), como também abriu um horizonte fértil de possibilidades epistemológicas, metodológicas e políticas a serem exploradas. Ao tensionar a normatividade cisheterocolonial que estrutura tanto os discursos sobre paz quanto as abordagens tradicionais das RIs, este trabalho aponta para um campo ainda incipiente, mas em franca emergência, que demanda novos estudos voltados à articulação entre dissidência de gênero e sexualidade, política internacional, e justiça social.

A introdução das epistemologias *queer*, *cuir* e *quare* no debate internacionalista não deve ser vista como um exercício de inclusão representativa, mas como uma reconfiguração profunda dos fundamentos disciplinares. Nesse sentido, a crítica realizada aqui abre espaço para investigações que pensem, por exemplo, as políticas de segurança internacional a partir das experiências de corpos dissidentes racializados; que analisem os processos de paz à luz das práticas e cosmologias de comunidades LGBTQIAP+ situadas em territórios periféricos e descoloniais. As abordagens *cuir* e *quare* também permitem repensar a própria noção de soberania, deslocando o foco dos Estados e das instituições para formas relacionais, afetivas e comunitárias de agência política. Isso implica um convite à desobediência epistêmica, à construção de métodos insurgentes e à valorização dos saberes locais, corporificados e historicamente silenciados.

Em síntese, a crítica aqui desenvolvida não encerra um ciclo, mas contribui para um campo de investigação em crescimento, que questiona os cânones universalistas das RIs e propõe um fazer acadêmico mais situado, engajado e comprometido com as experiências e lutas concretas das vidas dissidentes. Trata-se de um chamado a expandir as fronteiras disciplinares, repensar categorias analíticas e produzir conhecimento desde as margens — e com elas. Como tal, há ainda muito a ser explorado no entrecruzamento entre as epistemologias *cuir*, *quare* e os estudos críticos de paz, o que reforça a urgência e relevância de pesquisas futuras que se orientem por uma política da diferença, da insurgência e da justiça radical.

Essa agenda futura, no entanto, não se limita à produção acadêmica. Ela exige também práticas concretas e enraizadas, que mobilizem os saberes e afetos *cuir(es)* na construção cotidiana de formas alternativas de convivência, solidariedade e cuidado. Ampliar a paz *cuir* significa disputar os sentidos da vida e da política não apenas no plano teórico, mas nas ruas, nas comunidades, nos territórios, nas redes e nos corpos que criam resistência. Diante desse percurso, este trabalho se encerra não como um fechamento, mas como uma convocatória. Uma convocatória para desobedecer os marcos normativos da paz liberal e

construir um campo aberto de imaginação política, estética, ética e existencial, onde as vidas dissidentes sejam não apenas reconhecidas, mas também protagonizem os processos de construção de futuros radicalmente outros — mais justos, mais sensíveis, mais plurais, mais coletivos e, sobretudo, mais vivos.

## REFERÊNCIAS

ACEVEDO-TRAZADONA, Á., & CORREA-LUGOS, A.. **La acción social colectiva queer durante el posacuerdo de paz en Colombia.** Revista CS, 41. 2023. <https://doi.org/10.18046/recs.i41.07>.

AHMED, Sara. **On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life.** Durham: Duke University Press, 2012.

ALÓS, Anselmo Peres. **Traduzir o queer: uma opção viável?** Revista Estudos Feministas, v. 28, p. e60099, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n260099>. Acesso em: 25 fev 2025.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands / La Frontera: the new mestiza.** 4. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

\_\_\_\_\_. **Falando em línguas: uma carta a escritoras do terceiro mundo.** In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

ASHLEY, Richard K. **Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War**". In James Der Derian and Michael Shapiro (eds.), International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics. Lexington Books. New York: Lexington (259–321), 1989.

BARROS, Laan Mendes de; WLIAN, Luiz Fernando. **Narrativa cuir, experiência estética e política na luta pela paz: notas sobre o curta-metragem Negrum3.** Revista de Estudios Sociales, n. 83, p. 41-60, 2023. <https://doi.org/10.7440/res83.2023.03>.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual.** Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

\_\_\_\_\_. **Transfeminicídio: violência de gênero e o gênero da violência.** In: COLLING, Leandro (Org.). *Dissidências sexuais e de gênero.* Salvador: Edufba, 2016. p. 43-68.

BLANCO, Ramon. **Póscolonizar a paz?: Em busca de uma perspectiva.** Universitas: Relações Internacionais, v. 8, n. 1, 2010. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/relacoesinternacionais/article/view/1143> Acesso em 09 jul. 2022.

BROWN, Wendy. **Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire.** Princeton: Princeton University Press, 2006.

BUTLER, Judith. **Undoing gender**. New York: Routledge, 2009. 288 p. ISBN 978-0-415-96923-9.

\_\_\_\_\_. **Problemas de Gênero**. Feminismo e Subversão da Identidade. Ed. 16º Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018

\_\_\_\_\_. **Corpos que importam**: sobre os limites discursivos do "sexo". Tradução de Verônica Daminielli e Daniel Yago Françoli. 1. ed. São Paulo: Crocodilo Edições, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação), USP, 2005.

CNMH. **Aniquilar la diferencia**. Centro Nacional de Memoria Histórica. 2015.

CÓBAR, José Francisco Alvarado et al. **Assessing gender perspectives in peace processes with application to the cases of Colombia and Mindanao**. 2018. Disponível em: <https://www.sipri.org/sites/default/files/2018-11/sipriinsight1806.pdf> Acesso em: 15 de julho de 2022

CONCHA, Percy Calderón. **Teoría de conflictos de Johan Galtung**. Revista de paz y conflictos, v. 2, p. 60-81, 2009. Disponível em: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/432/477>. Acesso em 16 jul. 2022.

COHEN, Cathy J. **Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?** GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, v. 3, n. 4, p. 437–465, 1997.

DELEUZE, G., & GUATTARI, F. Rizoma. **Pre-Textos**. 1977.

DUGGAN, Lisa. **The new homonormativity**: The sexual politics of neoliberalism. In: CASSEDY, Russ; FRANK, David (orgs.). *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*. Durham: Duke University Press, 2002. p. 175–194.

FERGUSON, Roderick A. **Aberrations in Black**: Toward a Queer of Color Critique. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A Vontade de Saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GALTUNG, Johan. **Violence, peace, and Peace Research**. Journal of peace research, v. 6, n. 3, p. 167-191, 1969. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/002234336900600301> Acesso em: 15 jul. 2022

\_\_\_\_\_. **Twenty-five years of peace research: Ten challenges and some responses.** Journal of peace research, v. 22, n. 2, p. 14-158, 1985. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/002234338502200205> Acesso em: 12 jul. 2022

\_\_\_\_\_. **Cultural violence.** Journal of peace research, v. 27, n. 3, p. 291-305, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0022343390027003005>. Acesso em: 15 jul. 2022

\_\_\_\_\_. **Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization.** Sage, 1996.

GARCIA, Rafael. **Queer: a historicidade da palavra em ... do movimento ... antes da teoria.** In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA – ENECULT, 17., 2021, Salvador. Anais eletrônicos. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2021. Disponível em: <https://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-568/132244.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2025

GREWAL, Baljit Singh. **Johan Galtung: Positive and negative peace.** School of social science, Auckland University of technology, v. 30, p. 23-26, 2003. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/002234338502200205>. Acesso em: 12 jul. 2022.

GOMES, Áureo de Toledo; BLANCO, Ramon. **A construção da paz sob análise: os diferentes matizes da crítica.** In: FERREIRA, Marcos Alan S. V.; MASCHIETTO, Roberta Holanda; KUHLMANN, Paulo Roberto Loyolla (org.). Estudos para a paz: conceitos e debates. São Cristóvão: Editora UFS, 2019. p. 193–226. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/365990770\\_Estudos\\_para\\_a\\_Paz\\_conceitos\\_e\\_debates](https://www.researchgate.net/publication/365990770_Estudos_para_a_Paz_conceitos_e_debates). Acesso em: 03 Jun. 2025.

HAGEN, Jamie J. **Queering women, peace and security.** International Affairs, v. 92, n. 2, p. 313-332, 2016. Disponível em: <https://academic.oup.com/ia/article-abstract/92/2/313/2417217>. Acesso em: 15 jul. 2022.

HARAWAY, Donna. **Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective.** Feminist Studies, [S. l.], v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3178066>. Acesso em: 10 jun. 2025

\_\_\_\_\_. **Las promesas de los monstruos.** Política y Sociedad, 1999.

JAYAKUMAR, Kirthi. **The women, peace and security Agenda through a Queer Theory lens.** Journal of Regional Security, v. 17, n. 1, p. 83-109, 2022. Disponível em: <https://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/2217-995X/2022/2217-995X2201083J.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2024

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Transfeminismo: teorias e práticas.** S.L: Metanoia Editora, 2015. 206 p. ISBN 9788563439550.

JENKINS, Robert. **Peacebuilding**: from concept to commission. Routledge, 2013.  
Disponível em:  
<https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203081051/peacebuilding-robert-jenkins> Acesso em: 05 jul. 2024

JOHNSON, E. Patrick. “**Quare**” Studies, or (Almost) Everything I Know About Queer Studies I Learned from My Grandmother. In: ROGERS, Theresa D.; JACKSON, Patrick E. (Org.). *Black Queer Studies: A Critical Anthology*. Durham: Duke University Press, 2005. p. 124–157.

KAPOOR, Ilan. **The queer third world**. *Third World Quarterly*, v. 36, n. 9, p. 1611-1628, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1058148>. Acesso em: 04 abr. 2025

KOYAMA, Emi. *The Transfeminist Manifesto*, 2000. Disponível em:  
[https://readthenothing.files.wordpress.com/2010/10/transfemmanifesto\\_printable-1.pdf](https://readthenothing.files.wordpress.com/2010/10/transfemmanifesto_printable-1.pdf) .  
Acesso em: 07 mai. 2025.

LAURETIS, Teresa de. **Teoria queer, 20 anos depois**: identidade, sexualidade e política. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org), *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LOPES, Felipe Tavares Paes. **Os conceitos de paz e violência cultural**: Contribuições e limites da obra de Johan Galtung para a análise de conflitos violentos. *Athenea Digital. Revista de pensamento e investigación social*, v. 13, n. 2, p. 169-177, 2013.

LOURO, Guacira Lopes. **Teoria queer**: uma política pós-identitária para a educação. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001. Disponível em:  
[https://scholar.google.com/scholar\\_url?url=https://www.scielo.br/j/ref/a/64NPxWpgVkJT9BXvLXvTvHMr/&hl=pt-BR&sa=T&oi=gsb&ct=res&cd=0&d=10192497609537531670&ei=pbDaZ8j1PMuZieoP9PnpkQc&scisig=AFWwaebApSI-J-JdCBPklfAe-79](https://scholar.google.com/scholar_url?url=https://www.scielo.br/j/ref/a/64NPxWpgVkJT9BXvLXvTvHMr/&hl=pt-BR&sa=T&oi=gsb&ct=res&cd=0&d=10192497609537531670&ei=pbDaZ8j1PMuZieoP9PnpkQc&scisig=AFWwaebApSI-J-JdCBPklfAe-79). Acesso em: 17 mar. 2025.

LUGONES, M.. **Colonialidade e Gênero**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80. 2008.

MASCHIETTO, Roberta Holanda. **Consolidação internacional da paz versus percepções locais sobre a paz**: encontros e desencontros. *Conjuntura Global*, v. 5, n. 3, p. 512-536, 2016. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/48238> Acesso em: 12 jul. 2022.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Letícia. **Transfeminismo**. Editora Jandaíra, 2021.

OLIVEIRA, G. C. **Estudos da Paz**: origens, desenvolvimentos e desafios críticos atuais. *Carta Internacional*, v. 12, n. 1, 2017, p. 148-172. Disponível em: <http://cartainternacional.abri.emnuvens.com.br/Carta/article/view/611>. Acesso em: 12 jul. 2022.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Resolução 1325 (2000)**. Adotada pelo Conselho de Segurança em 31 de outubro de 2000. Disponível em: <https://www.un.org/womenwatch/osagi/wps/>. Acesso em: 03 nov. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). ***Transformando nosso mundo: a Agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável***. Brasília, DF: Nações Unidas, 2015. Disponível em: <https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-09/agenda2030-pt-br.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2025.

OTTO, Dianne. Rethinking ‘Peace’ in International Law and Politics From a Queer Feminist Perspective. *Feminist Review*, v. 126, n. 1, p. 19–38, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0141778920948081>. Acesso em 08 jun. 2025

PELÚCIO, Larissa. **Mundo novo**: desejo, sexualidade e gênero em revistas brasileiras contemporâneas. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), UNICAMP, 2007.

PRATA FILHO, Ricardo. **Dialogues Between Queer International Relations (2016) and Sexualities in World Politics (2015)**: what does it need to learn?. *Contexto Internacional*, [S.L.], v. 41, n. 2, p. 415-429, ago. 2019. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-8529.2019410200010>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cint/a/H9FXFR7rTCt9SQXvMwJWRfG/#>. Acesso em: 08 mai. 2020.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014 [2000].

\_\_\_\_\_. **História de Una Palabra**: Queer. Pixel Editora. Argentina. 2017. Disponível em: [https://issuu.com/comunicacion.popova/docs/historia\\_de\\_una\\_palabra\\_queer\\_desca](https://issuu.com/comunicacion.popova/docs/historia_de_una_palabra_queer_desca). Acesso em: 17 mar. 2025

\_\_\_\_\_. **Testo Junkie**: sexo, drogas e biopolítica. São Paulo: n-1 edições, 2020 [2008].

\_\_\_\_\_. **Dysphoria Mundi**. Anagrama. 2022.

PUAR, J.. **Terrorist Assemblages**: Homonationalism in Queer Times. Duke University Press. 2007.

RICHMOND, Oliver P. **Peace**: A very short introduction. OUP Oxford, 2014. Cap 1

\_\_\_\_\_. **The transformation of Peace**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

RITHOLTZ, Samuel; SERRANO-AMAYA, José Fernando; HAGEN, Jamie J.; JUDGE, Melanie. **En construcción: hacia una teoría y praxis de la construcción de paz queer/cuir**. Revista de Estudios Sociales, [S. l.], v. 1, n. 83, p. 3–22, 2023. DOI: 10.7440/res83.2023.01. Acesso em: 13 mai. 2025

ROBBINS, Eleanor. **LGBT+ figures you should know: cynthia weber and v spike peterson**. Cynthia Weber and V Spike Peterson. 2022. Disponível em: <https://www.kcl.ac.uk/lgbt-figures-you-should-know-cynthia-weber-and-v-spike-peterson> . Acesso em: 07 maio 2025.

RODRIGUES, Carla. **Judith Butler**. Mulheres na filosofia, 2025. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/judith-butler/>. Acesso em: 18 abr. 2025.

ROGERS, Paul; RAMSBOTHAM, Oliver. **Then and now: peace research—past and future**. Political studies, v. 47, n. 4, p. 740-754, 1999. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1111/1467-9248.00229> Acesso em: 12 jul. 2022

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Autêntica, 2016.

SANCHES REZENDE, Leticia. **Diálogos e embates: Teoria Queer e Pós-colonialismo nas Relações Internacionais**. Fronteira: Revista de Iniciação Científica em Relações Internacionais, v. 22, n. 44, 2024. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/fronteira/article/download/32837/22905>. Acesso em: 03 fev. 2025

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc>. Acesso em 20 mai. 2025

SERANO, Julia. *Whipping girl: a transsexual woman on sexism and the scapegoating of femininity*. 2. ed. Berkeley, CA: Seal Press, 2016.

SCHULMAN, S.. **Israel and Pinkwashing**. The New York Times, Nov 22. 2011. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2011/11/23/opinion/pinkwashing-and-israels-use-of-gays-as-a-messaging-tool>. Acesso em: 18 mai. 2025.

SIQUEIRA, Vinicius. **Michel Foucault: biografia, pensamento e livros**. Colunas Tortas, 2024. Disponível em: <https://colunastortas.com.br/michel-foucault/#9>. Acesso em: 17 abr. 2025.

SOUSA JÚNIOR, Carlos Augusto Alves de; MENDES, Diego Costa. **Políticas públicas para a população LGBT: uma revisão de estudos sobre o tema**. Cadernos EBAPE. BR, v.

19, p. 642-655, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1679-395120200116>. Acesso em 17 abr. 2025

SOUZA, Eloisio Moulin de. **A teoria *queer* e os estudos organizacionais**: revisando conceitos sobre identidade. *Revista de Administração Contemporânea*, v. 21, n. 3, p. 308-326, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-7849rac2017150185>. Acesso em: 22 jan. 2025

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Can the Subaltern Speak?** In: Nelson, Cary & Grossberg, Lawrence (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, 1988.

VALENCIA, Sayak. **Del queer al cuir**. *ReCIA – Revista del Centro de Investigación en Artes*, n. 1, p. 1–18, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.21134/tvnr7998>. Acesso em: 07 mai. 2025

VALENCIA, Sayak; VILELA, Fabrício Marçal; AXT, Bryan. **Do queer ao cuir: geopolítica do estranhamento e epistêmica do Sul global**. Tradução de Fabrício Marçal Vilela. *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia, v. 36, n. 1, p. 14–35, 2023. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/VALDQA>. Acesso em: 20 mar. 2025

VITERI, M. A.. **¿Cómo se piensa lo "queer" en América Latina?**. *Íconos*, 41. 2011.

VIDAL-ORTIZ, S., VITTERI, M. A., & SERRANO, J.. **Resignificaciones, prácticas y políticas queer en América Latina**. *Nómadas*, 41. 2014.

WEBER, Cynthia. **Simulating Sovereignty: Intervention, the State and Symbolic Exchange**. London: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. **Faking It: U.S. Hegemony in a "Post-Phallic" Era**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **From queer to queer IR**. *International Studies Review*, v. 16, n. 4, 2014. p. 596-601. Disponível em: <https://academic.oup.com/isr/article-abstract/16/4/596/1852352>. Acesso em 29 abr. 2022

\_\_\_\_\_. **Why is there no queer international theory?**. *European Journal of International Relations*, 2015, v. 21, n. 1, p. 27-51. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1354066114524236> Acesso em: 29 abr. 2022

\_\_\_\_\_. **Queer international relations: Sovereignty, sexuality and the will to knowledge**. Oxford University Press, 2016.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **Alguém falou em teoria quare? Pensando raça e sexualidade a partir da crítica de intelectuais LGBTQIA+ negres norte-americanes à teoria queer.** Revista Brasileira de História, v. 41, p. 205-228, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/L8fY97gOtrBObfFZ36r8gGh/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 12 jul. 2022

WIGHT, Martin. *Why is there no International Theory?* In: BUTTERFIELD, Herbert; WIGHT, Martin. Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Politics. London: Allen & Unwin, 1966. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/004711786000200104>. Acesso em 17 abr. 2025