

## Queer decolonial: quando as teorias viajam

Pedro Paulo Gomes Pereira<sup>1</sup>

**Resumo** Este artigo busca acompanhar viagens de teorias para delinear os contornos principais do encontro entre teoria *queer* e pensamento decolonial. A tentativa é, de forma inicial e provisória e sem qualquer pretensão de responder definitivamente às questões, formular perguntas como: o encontro entre pensamento decolonial e teoria *queer* poderia produzir algo mais para que se pudesse falar, como enunciado no título deste artigo, em um “*queer* decolonial”? Ou seriam teorias incompatíveis, já que o próprio fato de o termo *queer* estar em inglês sinalizaria uma geopolítica a que o pensamento decolonial buscaria exatamente se contrapor? Haveria algo em comum nessas propostas? Qual é a potência desse encontro e o que poderia produzir? E que movimentos uma leitura *queer* decolonial desenharia?

**Palavras chave:** teoria *queer*, pensamento decolonial, viagens

### Decolonial queer: when theories travel

**Abstract** *This article aims to accompany the voyages of different theories by seeking to delineate the principal outlines of the encounter between queer theory and decolonial thinking. In a preliminary way, with no pretensions of reaching definitive answers, it formulates questions such as: could this encounter between decolonial thinking and queer theory produce something else that might be thought of as “decolonial queer” (as enunciated in this article’s title)? Or are these theories incompatible, given that the term queer, rendered in English, signals the very sort of geopolitics*

1 Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) - São Paulo - Brasil - pedro.paulo@unifesp.br

*that decolonial thinking attempts to counter? Is there any commonality between these proposals? What is the potential of this encounter, and what might it produce? And what sorts of movements would a queer decolonial reading design?*

**Keywords:** *queer theory, decolonial thinking, voyages.*

A teoria *queer* surgiu como crítica aos efeitos normalizantes das formações identitárias e como probabilidade de agrupamento de corpos dissidentes. Como tal, delineou invenções transgressoras e possibilidades para além da construção binária dos sexos, repensando ontologias, opondo-se às epistemologias hétero que dominam a produção da ciência. Em viagens múltiplas, em movimentos intensos de teorias e pessoas, o *queer* encontra o pensamento decolonial, uma perspectiva crítica da “colonialidade do poder” – esta, uma estrutura conceitual, política, ética e de gestão das esferas do social que se forjou na Europa nos primeiros séculos de colonização. Na busca de se contrapor às lógicas da colonialidade, apresentando outras experiências políticas, culturais, econômicas e de produção do conhecimento, o pensamento decolonial vem alertando sobre certo direcionamento nas viagens das teorias e sobre uma geopolítica que transforma uns em fornecedores de experiências e outros em exportadores de teorias a serem aplicadas e reafirmadas.

Este artigo acompanha essas viagens de teorias, sempre na busca de *delinear* os contornos principais do encontro entre teoria *queer* e pensamento decolonial. Delinear tem o sentido de desenhar, bosquejar, delimitar, traçar, mas também de conceber, planejar, arquitetar, de forma que o movimento aqui é o de descrição e de proposição (por sua vez, “proposição” no sentido de apresentar e de propor) de um *queer* decolonial, formulando perguntas como: esse encontro poderia produzir algo mais para que se pudesse falar em um “*queer* decolonial”?<sup>2</sup> Ou seriam teorias incompatíveis, já que o fato de o termo *queer* estar em inglês sinalizaria uma geopolítica à qual o pensamento decolonial buscaria exatamente se contrapor? Haveria algo em comum entre essas propostas? Qual é a potência desse encontro e o que ele poderia produzir? E que movimentos uma leitura *queer* decolonial desenharia?

## De teorias e viagens

A teoria *queer* é um repto à Teoria – assim, no singular e com maiúscula. O efeito de colocar um xingamento ao lado do termo teoria, adjetivando-o, é o de

2 Procuro alinhar aqui, ainda de forma inicial, os movimentos gerais de um *queer decolonial*, o que não seria possível sem Richard Miskolci, Berenice Bento, Maria Veras, Lindomar Albuquerque, Larissa Pelúcio, Martha Souza, Shirley Acioly, Marcos Signorelli, Élcio Nogueira dos Santos (*in memoriam*), Ramon Grosfóguel.

questionar a existência de algo que possa ser uma Teoria. Uma teoria transviada, cu, marica, torcida, rosa, transgressora (Bento, 2014; Pelúcio, 2014c; Llamas, 1998; Guasch, 1998, 2000; Jiménez, 2002; Córdoba *et al*, 2007) reivindica uma indagação crítica sobre a própria posição da teoria, sobre seu caráter pretensamente imaculado, como se alertasse contra aspirações por uma Teoria universal (eurocêntrica, branca, hétero) que tudo abarcaria.

Esse movimento implica uma abdicação consciente de autoridade, insinuando uma teoria impura, improvável. Uma teoria da não Teoria, estreitamente vinculada à interpelação da multitude de corpos dissidentes, coloca a si mesma em dúvida, levando a sério o risco de transformar-se, pois o termo (adjetivo, verbo) que a qualificaria poderia ser abandonado em favor de outro(s) que produza(m) ações políticas mais efetivas (Butler, 2002: 59-60).

Uma teoria que abdica da autoridade e dos privilégios de Teoria acaba tendo de se colocar em perspectiva. A destituição do posto de Teoria e a proliferação de novas linguagens produzem aquele sentimento belissimamente descrito por Gloria Anzaldúa (1987) de desconforto e incompletude, de maleabilidade e da necessidade de viver em traduções. Esse tipo frequente de experiência põe a teoria *queer* em exposição, em afecções que produzem mudanças, transformações. Assim, conformando-se em meio a afecções e afetos<sup>3</sup> dos corpos dissidentes, a teoria *queer* só pode se imaginar em processo de decolonização permanente. Portanto, uma teoria no limite, que faz troça de si e flutua com as interpelações dos corpos, tendendo, nesse abalo e nessa renúncia, a se apaixonar por outras teorias – as teorias-outras que surgem na multiplicidade de corpos e subjetividades. Trata-se, enfim, de uma teoria agonística que vê como única possibilidade de existência afastar-se de si mesma para, paradoxalmente, construir-se como possibilidade.<sup>4</sup>

No entanto, o *queer* não está fora das diferenças de poder e de prestígio dos itinerários das teorias. Não obstante sua potência subversiva, a teoria *queer* não é externa à colonialidade, nem há como pensá-la isoladamente dos contextos geopolíticos de seus itinerários e de sua apropriação, bem como dos processos de tradução implicados. Ela viaja ao Sul, com os desafios, os perigos e as potencialidades que as viagens ensejam. Por isso, pode haver a tentação de

3 Publiquei algo sobre afecções e afetos em outros espaços (Pereira, 2012a; 2014a).

4 Para o desenvolvimento dessa discussão, vali-me das seguintes formulações: David Córdoba *et al* (2007), Larissa Pelúcio (2012, 2014a, 2014b), Louro (2004, 2001), Berenice Bento (2006), Leandro Colling (2015), Felipe Rivas (2011), Javier Sáez (2007), Maria Amélia Viteri *et al* (2011), Agustín Butti (2011), Paola Arboleda Ríos (2011), Edgar Vega Suriaga (2011), Richard Miskolci (2009, 2012, 2014a e 2014b) e Leticia Sabsay (2014), entre outras.

simplesmente aplicá-la, como se aquele termo (*queer*) e a subversão que provoca (a destabilização da própria Teoria) não atuassem também em deslocamentos. É como se, durante a viagem, a abdicação de autoridade inicial fosse olvidada e a teoria ressurgisse, agora no posto de Teoria, pronta para ser aplicada. Mas, aplicar a teoria *queer*, acatando aqui o que fora formulado alhures, é uma espécie de escape do campo *queer*, uma vez que se assume como Teoria aquilo que brincava (e ridicularizava) com essa pretensão. Monta-se, nesse caso, uma trampa contra o *queer*.

Se essa trampa ronda as viagens ao Sul, como iminência, não é preciso o que se passa nos itinerários perigosos, pois uma viagem também subverte as teorias, produzindo algo mais que uma Teoria a ser aplicada. Até porque as viagens são formas complexas de entretencimento. Pesquisadorxs do Sul Global viajam ao Norte e se deparam com a teoria *queer*. Em meio à máquina de reproduzir Teorias canônicas e aos departamentos (e disciplinas) institucionalizados e historicamente vinculados às elites intelectuais brancas e heterossexuais, optam por se aproximar das formulações dos corpos dissidentes, encontrando no *queer* um arejamento em relação a certo olhar *gay/lésbico* normalizado que pautava os estudos de sexualidade mesmo no Sul. A viagem da teoria *queer* ao Sul é também parte da ação dessxs pesquisadorxs e ativistas, que se apropriaram dessa estranha-teoria, criando ruídos e dissonâncias no que se fazia aqui.<sup>5</sup>

As pessoas caminham, viajam, atravessam, movimentam-se. O percurso e o itinerário as modificam, transformando-as em algo diferente no fim provisório de uma trajetória. Os corpos, afeccionados por outras línguas, hábitos e formas de estar no mundo são afetados, e devêm em algo diferente. O devir não é totalmente controlado – donde a beleza das trajetórias. Como os corpos, as teorias também viajam (Pereira, 2014a; 2014b). As transposições pelos caminhos inauditos e os encontros que neles se sucedem transformam-nas, em processos de deslocamentos, movimentos e multiplicidades. Transposições, encontros e viagens que nos levam à indagação aludida no início deste artigo sobre o entretencimento de teorias: se o *queer* constrói-se num movimento conceitual que tende a se abrir a outras teorias, então como se daria esse encontro com o pensamento decolonial?

## O encontro

Quando viajam, as teorias enfrentam uma estrutura conceitual, política e ética de gestão das esferas do social forjada na Europa nos primeiros séculos de

5 Devo a Richard Miskolci essa formulação, a quem agradeço por ter me alertado sobre a complexidade dos fluxos das viagens.

colonização, que Anibal Quijano (1991, 1998, 2000) denominou “colonialidade”. Com essa denominação, Quijano tentava dar conta de um contexto que perdeu na história do colonialismo e, ao mesmo tempo, revelar a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais. Ele mostrou como se atualizam os processos (supostamente suprimidos, assimilados ou ultrapassados) que se originaram ou acentuaram na colonização. Assim, colonialismo e colonialidade são conceitos diferentes, mas correlacionados: o primeiro aponta para determinados períodos históricos, o segundo revela a lógica subjacente aos empreendimentos coloniais – a matriz colonial do poder.

Essa lógica manifesta-se na transformação da diferença cultural em valores e hierarquias: geopolíticas, raciais e de gênero. As distinções passam a ser classificações epistêmicas e ontológicas, e quem classifica controla o conhecimento. Ao transformar diferenças em valores, criam-se zonas inferiores. A diferença colonial é o processo de controle e estratégia para rebaixar populações e regiões do mundo. O conceito de colonialidade possibilita compreender essas classificações e hierarquizações, sugerindo que a diferença colonial é cúmplice do universalismo, do sexismo e do racismo.

Decolonizar é se desprender da lógica da colonialidade e de seus efeitos; é desapegar-se do aparato que confere prestígio e sentido à Europa. Noutras palavras, decolonização é uma operação que consiste em se despegar do eurocentrismo e, no mesmo movimento em que se desprende de sua lógica e de seu aparato, abrir-se a outras experiências, histórias e teorias, abrir-se aos Outros encobertos pela lógica da colonialidade – esses Outros tornados menores, abjetos, desqualificados.<sup>6</sup>

Ao se abrir a outras lógicas, ao reivindicar a importância e magnitude desses pensamentos-outros, ao desconfiar das Teorias, apostando na multitude de teorias e corpos, o pensamento decolonial se aproxima do *queer*. Como a teoria *queer*, a crítica decolonial interroga as pretensões teóricas que generalizam pressupostos e assuntos particulares e eludem as formulações dos Outros, consideradas como específicas e particulares. Confiantes nessa aproximação, diversos autores<sup>7</sup> vêm construindo encontros entre o *queer* e o decolonial. É bem

---

6 Inspiro-me largamente em: Santiago Castro-Gomez (2007), Ramón Grosfoguel (2002, 2007, 2008, 2012), Walter Dignolo (2000a, 2000b, 2008), Arturo Escobar e Walter Dignolo (2010), Catherine Wash (2004, 2007a, 2009), Segato (2013b, 2012c, 2014b), Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010).

7 Por exemplo, Liz Canfield (2010), John C. Hawley (2001), Emma Perez (2003, 2014), María Lugones (2012a). Aproximações entre o feminismo e a crítica decolonial podem ser encontradas também em María Lugones (2007, 2008a, 2008b, 2011, 2012b). Para uma análise da diferença entre o pós-colonial e o decolonial, Ramón Grosfoguel (2006).

verdade que os contornos ainda estão nublados<sup>8</sup> e há um longo caminho a ser trilhado, com a premência de consolidação do encontro da teoria *queer* com teóricxs decoloniais que elaboram crítica à colonialidade *a partir* da América Latina e Caribe (ver Mignolo, 1998; Walsh, 2007) – esta, ainda uma tarefa a se realizar, apesar dos esforços e das meritórias iniciativas, às quais este artigo busca se somar.

Com a variedade de opções teóricas e as lacunas ainda existentes, não é de se estranhar que, nas relações entre teoria *queer* e pensamento decolonial, apareçam suspeitas. Abarcado e formulado por uma multitude de corpos “estranhos”, o *queer* viaja, colocando-se diante dos que desconfiam de certas viagens das teorias, como o pensamento decolonial. A desconfiança deve-se à alegada proximidade da teoria *queer* com a teorias formuladas nos países do Norte Global. O próprio termo *queer*, cuja dificuldade de tradução faz com que viaje aos mais diversos lugares conservando-se em inglês, sinalizaria uma geopolítica do conhecimento à qual o pensamento decolonial deseja se contrapor – assim, problemas de tradução literal de termos superpõem-se a conflitos entre Norte e Sul na produção dos saberes.<sup>9</sup> Por sua vez, a teoria *queer* também suspeita de usos identitários reificados, de propostas não atentas às questões de corpo e sexualidade e de um enquadramento geopolítico que olvide que a teoria *queer* se originou como pensamento inconformado de corpos inconformes que, desde os primeiros momentos, assumiu para si, de forma orgulhosa, um insulto atribuído às partes consideradas abjetas, desprestigiadas.

A despeito dessas suspeitas, há também, como adiantei, aproximações. Na busca de revelar a lógica subjacente dos empreendimentos coloniais, o pensamento decolonial procura desvendar como as construções de gênero e sexualidade se cruzam e são produto da colonização (Lugones, 2007, 2008a, 2011, 2012b; Perez, 2014; Segato, 2012c, 2013, 2014b). Se o cânone é eurocêntrico, hétero e branco, o *queer* faz troça desse lugar, dessas Teorias e de sua universalidade pressuposta, assim como fustiga sua heteronormatividade; o pensamento decolonial denuncia os processos de construção dessa universalidade, e também desconfia dessas Teorias, mostrando como a “ferida colonial” (Maldonado-Torres, 2007)

---

8 Há autorxs que se apoiam sobretudo na literatura pós-colonial e nos estudos subalternos (Hawley, 2001); outrxs, mais influenciadxs pelos migrantes em suas relações de colonialidade com o império estadunidense (Ballestrin, 2013), como os chicanxs studies (Yarbro-Bejarano, 1999; Danielson, 2009; Soto, 2010); aqueles que interrogam as formações sociais como intersecção de raça, gênero, sexualidade e classe, como o *queer of color* (Ferguson, 2004; Muñoz, 1999, 2006; Johnson and Henderson, 2005).

9 Sobre tradução, Lugarinho (2001), Rivas (2011), Sutherland (2014), Sancho (2014), Larissa Pelúcio (2014a), Pereira (2012b, 2014a, 2014b). Para acompanhar uma análise de tradução e a viagem de teorias, Cornelia Möser (2013).

se expande e abarca a imposição do sistema sexo-gênero como uma sobredeterminação ontológica que irá se instaurando nas colônias europeias (Vega Suriaga, 2011: 121). A teoria *queer*, por seu turno, possibilita uma crítica dos olhares da história com uma lente heteronormativa, interpretando a configuração sexo/gênero como parte do projeto colonial. A teoria *queer* e o pensamento decolonial se abrem e apostam em outros corpos, histórias e teorias.

Em tese, a tendência das viagens das teorias – na qual o Sul Global fornece dados e experiências, enquanto o Norte Global as teoriza (Connell, 2012), exportando teorias para serem aplicadas – seria refutada tanto pela teoria *queer* quanto pelo pensamento decolonial: os dois questionam a ideia de que as teorias produzidas em determinados lugares geostóricos (Europa e Estados Unidos) sejam aplicáveis em qualquer contexto.

Quando viajam, as teorias do Norte Global surgem sob uma maquinaria conceitual, definida antecipadamente como universal, e que deve ser aplicada. Mas, o *queer* e o pensamento decolonial ora abdicam, ora subvertem essa maquinaria, surgem desacatando, ridicularizando ou denunciando a Teoria e sua pretensa aplicabilidade universal. Em realidade, a teoria *queer* e a crítica decolonial necessitam ser afetadas pelos corpos e experiências, donde a propensão a se enredarem nos dilemas dos processos de tradução. O *queer* carrega em si a necessidade de tradução, como se a dificuldade em traduzir o próprio termo *queer* apontasse como *télos* justamente aquilo que parece ser impossível (a própria tradução).<sup>10</sup> O pensamento decolonial também reivindica a potência de teorias-outras, como as dos corpos dissidentes. Há quem fale, por exemplo, na construção de uma “hermenêutica pluritópica” (Mignolo, 2000a) com intuito de perceber os conflitos originados nos embates das cosmovisões, mas reconhecendo e resgatando outras tradições e formas de pensar.

Assim, teoria *queer* e pensamento decolonial se configuram em campos abertos que se definem exatamente na medida em que se afeccionam e são afetados pelos Outros. O que torna o encontro entre essas teorias provável e fecundo é que não são pensamentos fechados em si, mas movimentos de abertura para Outros, de inserção de teorias-outras e de outras formas de pensar e ser.

---

10 Argumentei noutro lugar que o termo *queer* sinalizaria para um sempiterno movimento no qual o desejo de traduzir seria um abrir-se para o Outro. Acolher este termo estrangeiro – simultaneamente de tradução impossível e que necessita de tradução – pode produzir, se assim for, uma reconfiguração das línguas e perspectivas, no processo da construção do comparável. O *queer* forçaria a língua a se lastrear de estranheza (do termo estrangeiro que resiste, dos corpos ex-cêntricos, das práticas diversas) e essas experiências aqui no Sul Global inventariam uma abertura a outras gramáticas e outras formas de agir (Pereira, 2012b, 2014a, 2014b).

O *queer* e o pensamento decolonial são campos em construção, espaços que confluem a força de corpos e geopolíticas. A diferença colonial manifesta-se nos corpos. Os corpos não são apenas corpos-tempo, mas corpos-espaço – os corpos estão entranhados nos espaços (Mignolo, 2008). Os corpos *queer* são constituídos na diferença colonial. Não há como separar corpos abjetos, sexualidades dissidentes de localização geográfica, língua, história e cultura. A teoria *queer* é também uma política de localização – *queer* e pensamento decolonial são teorias corporificadas.

A teoria *queer* e o pensamento decolonial não preconizam a simples rejeição das teorias do Norte global: são *ideias e práticas*, corporificados e localizados, que denunciam e fustigam essas divisões geopolíticas, e se movimentam de forma a *romper e recuperar* as Teorias, produzindo com isso algo novo.<sup>11</sup> Mas, para regressar a uma pergunta já aludida, que movimentos desenharia uma leitura *queer* decolonial? Que potência teria para identificar o agir da máquina da colonialidade na leitura de conceitos que viajam, com seus silêncios e obliterações?

## Os conceitos e suas viagens

Num texto sobre circulação de ideias, sobre essas viagens sobre as quais venho falando, Pierre Bourdieu (2002) destacou uma pequena passagem de Karl Marx, no *Manifesto Comunista*, sobre os textos circularem fora de seu contexto. Marx observa ali que os pensadores alemães compreendiam mal os pensadores franceses porque recebiam textos impregnados de uma conjuntura política como textos puros e transformavam o agente político que havia no princípio em sujeito transcendental. Esse é um aspecto da dissonância na circulação de ideias. Mas, há ainda outros problemas nas viagens das teorias, e talvez uma questão significativa seja, como venho salientando, o fato de autorxs dos países centrais exportarem conceitos e teorias que são aplicados independentemente das histórias locais. Há sempre a possibilidade de se aplicar e replicar no Sul aquilo que não só era próprio de outros contextos, como também se forjou num processo de obliteração das próprias experiências das histórias locais.<sup>12</sup> Para pensar sobre esse tipo de viagem e sobre o trânsito de ideias e teorias, talvez um bom exemplo seja o filósofo italiano Giorgio Agamben, dada a influência de sua

11 Sobre *romper e recuperar*, ver Ann Laura Stoler (1995) e Pereira (2013, 2014a).

12 Edgardo Lander (2000) vem afirmando que as ciências sociais e as humanidades que se ensinam na maior parte das universidades não só carregam consigo a herança colonial como contribuem para reforçar a hegemonia política do Ocidente. Outras análises apontam em direção similar: José Jorge de Carvalho (2010, 2014), Rita Laura Segato (2012a), Catherine Wash (2007b).

obra no Sul Global, além de sua presença em análises *queer* e decoloniais (principalmente aquelas que tratam da biopolítica, da politização da vida, do *homo sacer*, das vidas precárias).

Essa influência e essa presença possivelmente devem-se à empreitada de Agamben, que vem se dedicando a compreender a vida política do Ocidente e a formular uma crítica à metafísica ocidental. No que se refere à compreensão da vida política, ele se vale de quatro conceitos centrais e entrecruzados: poder soberano, vida nua (*homo sacer*), estado de exceção e campo de concentração (1998, 2002, 2004, 2005). Segundo ele, esses conceitos perpassam a política ocidental, encontrando na modernidade sua máxima saturação.

O poder soberano estabelece os limites entre a vida que merece ser protegida e aquela que pode ser morta. A vida entra no jogo político, ora protegida e potencializada, ora exterminada. A soberania é a instância que, ao traçar o limite entre vida protegida e vida exposta à morte, politiza o fenômeno da vida, incluindo-a e excluindo-a simultaneamente da esfera jurídica. Inversa à figura do soberano surge a do *homo sacer*: indivíduo que poderia ser morto sem que isso constituísse crime ou sacrifício. O *homo sacer* é uma figura do direito romano arcaico que designava aquele que foi condenado por um delito e que não podia ser sacrificado; contudo, quem o matasse não seria condenado por homicídio. Correlata ao *homo sacer* aparece a figura do soberano: aquele para quem todos os homens seria potencialmente *homini sacri*; o *homo sacer* seria aquele em relação a quem todos os homens agem como soberanos (Agamben, 2002). O soberano está simultaneamente dentro e fora da ordem jurídica, já que pode estabelecer o “estado de exceção”. Essa relação entre soberania, *homo sacer* e estado de exceção constitui a regra e o próprio fundamento oculto da organização soberana dos corpos políticos no Ocidente.

A característica mais marcante da vida moderna é que cada vez mais o estado de exceção vem se tornando a regra, cada vez mais vem se tornando tenebroso e instável a linha divisória que demarca a fronteira entre a vida que merece ser vivida (e que, portanto, deve ser protegida e incentivada) e a vida nua, desprovida de garantias e exposta à morte. É essa relação entre vida e estado de exceção que permite a Agamben afirmar que os campos de concentração seriam o paradigma da política moderna. Ele associa os campos de concentração à biopolítica, a soberania aos movimentos de governamentalidade dos sujeitos, e conclui que é a captura da vida na exceção jurídica que produz o *homo sacer*.

Para elucidar como se instalaram os estados de exceção nas Repúblicas e Estados Constitucionais, Agamben analisa a história dos governos, passando pelo Senado romano, pela Revolução Francesa, pelas duas grandes guerras mundiais,

pelos acontecimentos de 11 de setembro de 2001. Essa sofisticada e erudita análise (e extensa nos períodos históricos) sobre a origem e o desenvolvimento do pensamento político e legal do Ocidente, no entanto, contrasta com um silêncio profundo sobre a história da colonização. Em toda sua obra, Agamben faz apenas referências pontuais à colonização, sem se deter em suas histórias concretas.<sup>13</sup> Na tentativa de entender a vida política do Ocidente, em nenhum momento explora os modos pelos quais a própria entidade geopolítica “Ocidente” surge por meio da dominação dos Outros. Na realidade, seu arcabouço teórico (com conceitos como *homo sacer*, campo, soberania, estado de exceção) foi elaborado sem referência ao colonialismo, tampouco às intervenções críticas da luta contra a opressão colonial e contra a lógica imperial de controle baseada na exclusão racial. Sua obra não se detém nas histórias específicas e nas circunstâncias sociais concretas do presente estado de exceção, das relações de abandono nas estruturas coloniais e nas relações entre colônia e império (Shenhav, 2012). Esse silêncio é ainda mais significativo se lembrarmos que Agamben vem desenvolvendo sua contribuição teórica num contexto pós-colonial. Ademais, há uma relevante literatura de autores pós-coloniais, como Edward Said (1979), Gayatri Spivak (1988), Homi Bhabha (1994, 1996), além da já citada da teoria da colonialidade ao Norte Global – uma das poucas teorias que cruzaram o sentido contrário da geopolítica que divide o mundo entre Norte e Sul (Segato, 2013).

Como explicar então que um pensador erudito e com vasto conhecimento histórico pôde obliterar parte significativa da história que produziu os conceitos de sua teoria? A possível resposta a essa indagação conduziria a localizar o trabalho de Agamben num eurocentrismo que universaliza teorias provincianas (Chakrabarty, 2000) e limita sua potência e sua capacidade de percepção no horizonte da tradição política do Ocidente (Kalyvas, 2005). Os silêncios e silenciamentos de sua obra podem ser contextualizados na colonialidade: sua teoria impregnada pelo aparato e pela lógica que constrói e reproduz o eurocentrismo. O esquecimento de experiências históricas deve-se à ação de um aparato que define a Europa como primeiro modelo e como centro (Chakrabarty, 2000).

Apesar desse caráter provinciano, conceitos como os de *homo sacer* e estado de exceção podem ser *recuperados* para a compreensão da realidade da colonização, da política de exclusão e abandono característicos da situação colonial. Agamben examina como a exceção tem se tornado um permanente paradigma

---

13 Agamben (2002, 2006) faz alusões oblíquas à colonização e aos campos de prisão coloniais, mencionando a colonização da Espanha em Cuba e a colonização Britânica na África do Sul (Shenhav, 2012). Além disso, no seu ensaio *Metrópolis* (Agamben, 2006), detém-se nos tropos da análise colonial e pós-colonial (Bignall e Svirsky, 2012). E só.

das democracias ocidentais (ver Shenhav, 2012; Passos, 2008). Como já mencionado, ele explora a genealogia europeia de exceção e articula a relação entre lei e exceção – que é uma relação essencial para a práticas de violência do estado –, mas não aborda as relações entre o colonialismo e o imperialismo, fundamentais para entender a exceção uma vez que foi o imperialismo que possibilitou a principal arena na qual o estado de exceção foi implementado mais sistemática e violentamente. No início do século XX, em que as colônias europeias ocupavam 85% do território mundial, surgiam espaços políticos nos quais os poderes imperiais usavam modelos alternativos de regras, o que tornava esse contexto propício para os estudos de soberania (Shenhav, 2012; Fieldhouse, 1967). O colonialismo é um dos melhores exemplos para qualquer estudo teórico de norma e exceção, regra de leis e emergência, pois a emergência nas colônias foi usada como uma categoria elástica, variando com eventos como as insurgências (Bignall e Svirsky, 2012; Shenhav, 2002). Olivier Le Cour Grandmaison (2005), por exemplo, analisando a experiência colonial francesa na Argélia, demonstrou como as técnicas jurídicas e militares de exceção desenvolvidas na colônia foram posteriormente utilizadas para suprimir revoltas de classe nas metrópoles de países europeus. Grandmaison concluiu que qualquer tentativa de compreender “a matriz política do poder” por meio da lógica de exceção precisa necessariamente levar em conta o estado de exceção da perspectiva colonial.

Pensando nessa formulação de Grandmaison, não seria interessante indagar se a colônia poderia servir de paradigma para a modernidade no lugar (e mais apropriadamente) do “campo de concentração” (Eaglestone, 2002)? Seria o conceito colonial de Lei seria mais adequado para compreensão da jurisprudência de emergência (Hussein, 2003)? Cabe lembrar, como demonstrou Hannah Arendt (1989: 490-91), que os campos de concentração apareceram pela primeira vez no início do século XX numa disputa de países coloniais pelas minas de diamante e ouro no que hoje conhecemos como África do Sul, durante a Guerra dos Bôeres. Permaneceram atuantes, na África do Sul e na Índia, como forma de lidar com os “indesejáveis”. Surgiu nesse momento a expressão “custódia protetora”, posteriormente empregada pelo Terceiro Reich. Como se nota, campos de concentração, jurisprudência de emergência e *homo sacer* estão estreitamente relacionados aos processos de colonização.

Diante disso, como seria uma leitura *queer* decolonial? Quais movimentos desenharia? O esforço se direcionaria a buscar *romper* com o aparato e a lógica da colonialidade, sinalizando seus movimentos e afastando-se deles, percebendo a obra de Agamben e seu silêncio sobre a história colonial no contexto da colonialidade. O esforço se direcionaria também para *alterar* os conceitos,

*transformá-los* de forma que possam abarcar mais. Nesse caso, a teoria de Agamben sobre estado de exceção e biopolítica no Ocidente seria situada na história das relações coloniais. Esse movimento teórico-conceitual possibilitaria identificar a colonialidade do poder como dimensão formativa do paradigma político do Ocidente. O movimento é o de romper com o eurocentrismo e com seus limites, o de inverter e modificar os conceitos, transformando-os de tal forma e intensidade para que produzam algo novo, para que falem mais e de outro modo. E mais: cabe interpelar, além da política de localização e do lugar de enunciação, a corporeidade dessas teorias.

Por exemplo, Ronit Lentin (2006) explorou formas específicas de sanção do Estado à violência direcionadas aos sobreviventes dos conflitos na Transnístria, usando testemunhos das sobreviventes. As histórias das mulheres desse conflito levaram-na a perguntar se a categoria *homo sacer* teria implicações de gênero e se haveria um equivalente feminino da vida nua. Existiria, enfim, uma *femina sacra*? A autora conclui que à mercê do poder soberano, a mulher, exercendo a função de veículo de limpeza étnica, torna-se *femina sacra*: aquela que pode ser morta, mas não sacrificada. Lentin vai na mesma direção de análises (Segato, 2006, 2008, 2012b, 2014a, 2014c) sobre o feminicídio: o corpo da mulher é tomado como metáfora das nações e territórios e entra no centro das disputas.

Aqui do Sul, diversos pesquisadores e pesquisadoras já haviam mostrado como a diferença colonial e a lógica da colonialidade atuam por meio de uma construção do que é humano às expensas de mulheres, negros e dos corpos *queer* (Mignolo, 2006). Na obra de Agamben, contudo, o gênero dos atores não é questionado ou pensado como parte da vida – o *homo sacer* não é considerado em sua dimensão de gênero e sexualidade. Há também uma desencarnação manifesta nos procedimentos analíticos: Agamben apaga a ligação corpórea do pesquisador, mantendo-se separado de uma incorporação suscetível de forçá-lo ou limitá-lo. E a essa posição desencarnada, sem localidade, opõe-se a posição das mulheres, dos corpos *queer*, dos corpos racializados, sudacas, enraizadx numa corporeidade intransponível.<sup>14</sup> Aparece então, à sua revelia, sua condição masculina, ocidental, branca. Um sujeito sem espessura, distante de um sujeito encarnado, incorporado; distante pela obliteração de suas histórias, pela não atenção às diferenças coloniais que produzem corpos sexualizados e racializados.

Uma distância construída por procedimentos analíticos que se contrapõem às propostas de um *queer* decolonial, que é uma junção de teorias corporificadas e localizadas. O *queer* decolonial seria então um movimento de busca de

14 Aproveito aqui o percurso teórico de Donna Haraway (2007).

eliminar essa distância, apostando em outras experiências, corpos e saberes. O movimento de Agamben de crítica à metafísica ocidental acaba por mostrar as dificuldades de fazer essa análise de dentro do próprio Ocidente.<sup>15</sup> Dificuldade que sinaliza a necessidade premente de abertura a teorias-outras – uma propensão do *queer* decolonial, em seu investimento em viagens, em travessias, em caminhos que passam pelas experiências de corpos que transitam, translocalizam, derivam, e de formas sofisticadas de agências; passa por outras histórias e sofisticadas teorias-outras sobre sexualidade e corpo, como as que veremos a seguir.

## Teorias-outras

Por falar em viagem, quem vai de ônibus para a cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, se tiver sorte poderá encontrar, na rodoviária, Cilene, uma bela travesti, encarregada de limpeza do local. A história de Cilene conta-nos algo sobre esses corpos dissidentes, bem como sobre as possibilidades de trânsito.<sup>16</sup>

De família bem humilde, Cilene viu-se obrigada a sair cedo da escola, tanto pelas violências cotidianas de colegas, direcionadas ao então “menino afeminado”, como por ter sido abusada sexualmente pelo psicólogo da escola. Sua transformação corporal também não se deu tranquilamente. A família não a aceitou e ela sofreu com as condenações e castigos, especialmente de seu pai. Em meio a relações conflituosas, com as quais não conseguia lidar, não teve outra opção que sair de casa para “morar com outras travestis”. Porém, tentava retornar à casa da família para cuidar da sua mãe com “saúde fraca”.

Foram anos tentando voltar ao convívio familiar, mas sempre os mesmos conflitos e o mesmo repúdio ao seu corpo inconforme. Os seus irmãos acreditavam que Cilene era uma “aberração”, seu pai a rejeitava claramente, manifestando “nojo” e impossibilidade de contato. O seu corpo, como ela insistia, “lindo e desejado na rua”, era percebido como “aberração” por seus familiares.

A “vida na rua” de Cilene, segundo ela, não fora diferente da de outras travestis de Santa Maria com as quais convivia: surras, brigas, drogas, bebidas alcoólicas, ferimentos, cicatrizes, roubos, investigações da polícia, além das insistentes pressões das “donas da quadra”. Buscava redes de apoio, sobretudo com outras travestis. Fez uso de hormônios, tomando as injeções na mesma esquina

15 Talvez por isso o filósofo italiano Roberto Esposito (2010: 117) tenha afirmado: “Eu acredito que uma imagem crítica e autocrítica do Ocidente pode surgir somente a partir de fora do Ocidente, de uma linguagem conceitual que não coincide com a do Ocidente e cuja especificidade reside precisamente na sua diferença em relação ao Ocidente”.

16 Para saber mais sobre a história de Cilene, ver Pedro Paulo Gomes Pereira, Élcio Nogueira dos Santos e Martha Souza (2015).

onde fazia “ponto”; colocou silicone nos seios tardiamente com uma “bomba-deira” conhecida e tem cicatrizes deste episódio denunciado pelas “amarrações” – como se as cicatrizes também atuassem na construção de seu corpo. Por problemas de saúde, “saiu da quadra” em 2010.

Passaram-se décadas até que ela – pacientemente, valendo-se do “trabalho do tempo” (Das, 2007) – pudesse viver com a mãe e com os irmãos e sobrinhos. Somente depois de uma enfermidade deixar seu pai bastante debilitado, Cilene pôde voltar à casa de seus familiares, mas agora amparando aquele que lhe impusera violências, retribuindo com cuidado àquele que evitara o contato. Não obstante todos na casa persistirem em chamá-la pelo nome de batismo (masculino) e os conflitos ainda existirem, a partir daquele momento a convivência mostrou ser uma possibilidade.

Cilene descreve sua vida destacando seus amores e sua família. A narrativa de suas experiências se concentra nas aventuras amorosas quando menina. Desde seu corpo dissidente e de sua tenacidade de reivindicar a possibilidade de transformar seu corpo pelo seu desejo, Cilene narra suas preocupações com o namoro, com a saúde da mãe, com a capacidade de perdão, com a cozinha e a limpeza e com a necessidade de paciência. Quem esperasse apenas um discurso reivindicatório acabaria encontrando uma obstinação pelo cotidiano.

Essa insistência de Cilene nas relações familiares e nos amores, no cotidiano e na espera, assinala a agência de determinados atores que não se encaixam naquilo que geralmente se entende como “agência”. Noções como paciência e paixão são mais vinculadas à passividade do que à resistência. A “descida ao cotidiano” (Das, 2007) de Cilene, entretanto, abala os modelos preestabelecidos de resistência, ou melhor, apresenta outras possibilidades de pensá-los. Existem outras formas de lidar com a exclusão e com os processos de abjeção que se distanciam dos modelos de resistência heroica. Cilene também constrói um trabalho cotidiano de transformação, e a agência não está no heroico e no *extraordinário*, mas na descida ao cotidiano, no preparo diário da alimentação, na arrumação e organização dos afazeres, no cuidado e cultivo persistente das relações familiares.

Se a expressão *queer* é uma forma orgulhosa de manifestar a diferença – uma vez que pode ocasionar uma inversão da cadeia de repetição capaz de conferir poder a práticas autoritárias precedentes –, há algo novo nas formas de ação de Cilene, que por meio de outra gramática também expressa a incômoda e inassimilável diferença de corpos e almas que teimam em se fazer presentes. Cilene sai às ruas e participa das passeatas LGBT, das manifestações que acenam o orgulho de ser uma travesti. Ela reencena o ato *queer* de lidar com

a injúria, tornando-a algo positivo. Porém, essa é apenas uma parcela de sua agência. Ela também passa ao largo dos insultos de “aberração” pronunciados por sua família e cria espaços de convivência, fazendo com que a espera e o trabalho do tempo possam tornar as ofensas inapropriadas. A transformação ocorre num jogo de afecções e afetos que reinventa as formas de resistir. Há aqui outro tipo de agência (ver também Mahmood, 2001).

Sua narrativa assinala uma poderosa teoria para dar conta desse emaranhado de amores e desejos, espera e paciência.

Sou filha de Oxum, dona dos rios de água doce, da saúde, beleza e fertilidade. Meu corpo é de Xapanã, dono da vassoura, que varre para longe as coisas negativas e ruins e com suas sete vassouras traz as coisas boas, basta pedir a Ele.

Recorrendo a Oxum para construir e dar significado a características femininas e à sua vontade de “estar em família”, e a Xapanã para dar conta de sua insistente busca em resolver os problemas dos outros, Cilene alça teorias-outras para dar conta de sua descida ao cotidiano. Seu corpo é de Xapanã, Orixá da varíola e de todas as doenças de pele; aquele que provoca, mas também cura enfermidades. Esse quadro, que nem de longe eu daria conta de abordar com o cuidado que merece aqui, sinaliza um corpo-outro, diferente, produzido por outros mediadores, conformado (e conformando) por outras subjetividades – corpos hormonizados e siliconados, mas também “trabalhados no batuque” (Pereira, 2012b; 2014a).

Nos últimos dois anos, já morando na casa materna, Cilene atua como funcionária da rodoviária de Santa Maria, limpando os banheiros, tanto o feminino quanto o masculino, pois, como ela diz, “eu sou as duas coisas”. Essa possibilidade é justificada pelo mito: “Xapanã é dono da vassoura, que varre para longe as coisas negativas e ruins”. Nos banheiros da rodoviária de Santa Maria, um “homem” que se transformou numa “mulher com pênis” (para usar os próprios termos de Cilene), que se declara homem e mulher, ancora sua feminilidade em Oxum e sua agência em Xapanã. Esse corpo, considerado ambíguo, cuida do dispositivo que elide a ambiguidade.

Os banheiros públicos são instituições que nasceram com a burguesia e se generalizaram a partir do século XIX na Europa (Preciado, 2002). Eles, que foram pensados inicialmente como espaços de gestão de dejetos humanos, logo se converteram, no século XX, em cabines de vigilância de gênero. Os corpos reconhecidos exclusivamente a partir de uma lógica dualista, homem e mulher, masculino e feminino, passam a adjetivar o espaço físico banheiro, assim como

também o configuram, definindo formas arquitetônicas específicas para cada um dos gêneros. Como demonstrou Preciado (2002), os banheiros avaliam a adequação dos corpos aos códigos vigentes da masculinidade e da feminilidade.

Quem cuida dos banheiros da rodoviária de Santa Maria é Cilene. Questionada se costuma usar banheiro masculino ou feminino, não titubeou em afirmar: “feminino, é claro!”. Mas, ainda assim, transita pelo masculino e pelo feminino. A empresa na qual trabalha teve de fazer um “estudo jurídico” para evitar qualquer “problema” – de forma que varrer e lavar as latrinas também abre portas na lei.

As narrativas de Cilene centradas na família, em cuidados e em amores são acompanhadas por incursões religiosas e filosóficas sobre as relações entre mito e agência. Cilene acessa um código afro-brasileiro<sup>17</sup> para se localizar no mundo, também cria condições para esperar décadas até poder morar na “casa de família”, como se fosse necessário esse código e essas condições para poder lidar com a alcunha de “aberração”.

Entre os dispositivos que produzem corpos “normais”, “héteros” e “não ambíguos”, está Cilene. Na rodoviária, entre os banheiros do centro do Rio Grande do Sul, ela circula com o nome social, conquista que não obtivera em sua própria casa. Transitando pelo M/F, sinaliza que a arquitetura não consegue enquadrar a todxs: um dispositivo de construção de gêneros que é cuidado por quem adverte sobre suas falhas, assinalando aquilo que não consegue alcançar plenamente.

A história de Cilene nos interpela de diversas maneiras e quiçá a mais contundente seja deixar obsoleto nosso vocabulário: termos como cultura e natureza, tradição e modernidade parecem perder seus significados habituais. Um corpo modificado (fruto de tecnologias biomédicas e de “bombadeiras da quadra”) de uma menina do interior do Brasil; manejo de saberes sofisticados e construção de uma gramática de gênero e sexualidade que se afasta da heterossexualidade compulsória; corpos que reinventam a biologia.

Essa obsolescência do vocabulário nos desafia a pensar sobre as teorias. Como vimos, Cilene fala de outras formas de agência e de outras maneiras de lidar com a abjeção, se pensarmos naqueles que estamos acostumados a ler na teoria *queer* ou no pensamento decolonial. Além disso, sua experiência assinala que a construção de um corpo dissidente não é a mesma em todos os lugares, e que a construção é também situada: outros mediadores, outros corpos. Por fim,

---

17 Segato (1998) denomina “código religioso afro-brasileiro” o conjunto de motivos e temas repetitivos e encarnados na interação das divindades do panteão. Esses motivos e temas podem ser igualmente encontrados nos padrões de interação social, nas práticas rituais e na conversação informal.

Cilene apresenta outra forma de descrever o mundo, movimento pelo qual sinaliza que, para além dos problemas de representação, há mundos que podem variar e que não se reduzem aos cânones da racionalidade do Norte Global.<sup>18</sup>

A questão talvez não seja mostrar como a história de Cilene corrobora uma crítica decolonial ou assinalar como se adequa à teoria *queer*, mas sobretudo explorar como essas teorias-outras podem afetar, no forte sentido do termo – com suas novas formas de agência, suas reinvenções do corpo –, o *queer* decolonial. Um *queer* decolonial não é, então, uma aplicação de categorias externas, formuladas à revelia de histórias como a de Cilene, mas movimentos de aproximação e de abertura a teorias e experiências, que possibilitam que esses saberes possam afetar e transformar. Qualquer pretensão de um *queer* decolonial implica abertura a essas teorias-outras. Abrir-se de tal forma e com tal intensidade que, no final da viagem, algo novo possa ser produzido.

## O fim da viagem

O *queer* decolonial é, portanto, um encontro, um projeto, uma busca. No decorrer deste ensaio, sinalizei alguns dos movimentos simultâneos de confluência e embate desse encontro e delineei paisagens conceituais. Descrevi cenários teóricos, sempre percorrendo as viagens das teorias e suas intersecções. Surgiu dessa empreitada um conjunto heterogêneo de teorias e autores, num campo em que os próprios conceitos *queer* e decolonial ainda estão em disputa e remetem para uma variedade de autores e tradições nem sempre coincidentes.

O *queer* decolonial é uma possibilidade teórica que passa pelo corpo e por uma política de localização. Pensar como sudaca, como bicha, pensar com uma “teoria cu” e no “cu do mundo”, para usar aqui as provocações de Larissa Pelúcio (2014c), muda a textura do pensamento e a forma de pensar, altera as perguntas, as indagações e os problemas. De forma que um *queer* decolonial pode produzir algo novo ao deslocar as teorias, delineando e fazendo surgir outras lógicas, epistemologias e ontologias.

Se assim for, o pensamento decolonial faria o *queer* mais atento à existência de uma matriz do poder que naturaliza hierarquias raciais e de gênero, que possibilita a reprodução de dominação territoriais e epistêmica e que oblitera conhecimentos, experiências e formas de vida; mais vigilante quanto a uma estrutura que constrói e naturaliza uma hierarquia de pensamento; mais precavido com as íntimas relações entre o epistêmico e o colonial. A teoria *queer*,

---

18 A demanda política, por conseguinte, não é só epistemológica, mas também por uma “política ontológica” (Mol, 1998).

por seu vez, mostraria como a história vem sendo escrita por lentes hétero; que há muito além da divisão entre masculino e feminino, homem e mulher, apresentando outras (re)invenções e possibilidades das sexualidades não heteronormativas; que a lógica da colonialidade é masculina, hétero e branca. Mas, tudo isso em leituras simultâneas e correlacionadas de tal forma que o *queer* e o decolonial formem um único movimento teórico, expandindo a capacidade de compreensão e percepção.

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

Como já sinalizei em diversos momentos deste texto, para um *queer* decolonial, a teoria não serve para ser aplicada. Antes, a busca é de fustigar a pedagogia que preconiza a simples adesão ao cânone e que afirma que quanto mais o conhecermos e aplicarmos, mais seremos capazes e (para usar um termo muito em moda atualmente) produtivos. O *queer* decolonial desconfia dessa adesão, sinalizando seus pressupostos e seu quadro geopolítico. Propõe reler as teorias do Norte Global, revisá-las, torcê-las, perscrutar seus silêncios e obliterações, e fazê-las falar diferente, como procurei demonstrar na leitura que empreendi de Agamben. Mas busca também inscrever as teorias-outras, deixando que os discursos aparentemente estranhos e inacabados, como os de Cilene, possam afetar a própria textura do pensamento (ver Carvalho, 2001: 140). Penso mesmo que a possibilidade de um *queer* decolonial está atrelada à abertura a essas indagações e a esses mundos.

Entretanto, a questão não é que o *queer* decolonial tenha perguntas de um quadro teórico compartilhado (o *queer* e o decolonial) e que haja uma variedade de respostas e formas de descrever o mundo que devem ser recolhidas, aumentando com isso seu repertório e sua potência. A questão é que abrir-se a teorias-outras, como a de Cilene, coloca a possibilidade de encontro com outras perguntas e outros mundos (outros corpos). Como sublinhado, a política não é só epistemológica, mas ontológica. Seja lá como for, a teoria *queer* e o pensamento decolonial não podem ser moldes para enquadrar essas teorias-outras, essas outras histórias.

O *queer* decolonial seria então movimentos, itinerários em construção, sempre abertos a teorias-outras. Essa abertura coloca a centralidade dos processos

de tradução, com tarefa de revisar as categorias epistemológicas que se universalizam por meio de processos de tradução unidirecionais, desestabilizando noções pré-concebidas. A tradução passa a ser entendida como um processo de transformação da origem e do destino, e dos conceitos que viajam.

Surgiria assim um *queer* decolonial que se aproxima dessas teorias-outras com suas propostas de leituras da história (uma história-outra) e outras elaborações de agência, outras reconstruções de corpos e sexualidades, e indaga as hierarquias naturalizadas do conhecimento, assinalando os silenciamentos e obliterações das teorias do Norte Global, fazendo-as falar de outro modo. Como dizia, trata-se de uma possibilidade, uma busca, nesse encontro de teorias que viajam. Um encontro provisório, instável e perturbador, possibilitado por essas viagens das teorias e dos conceitos (com suas dissonâncias, problemas e potencialidades). Provisório, pois “o fim de uma viagem”, dizia José Saramago (1997: 387), “é apenas o começo de outra”, afinal, “a viagem não acaba nunca”.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *'Metropolis'*. Seminário ministrado na Universidade Nômade em novembro de 2006. Disponível em: <<http://www.generation-online.org/p/fpagamben4.htm>>. Acesso em: out. 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quelche resta de Auschwitz: l'arquivio e il testimone*. Turim, Bollati Boringhieri, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo, Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valência, Pretextos, 2005.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. São Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- ARBOLEDA Ríos, Paola. ¿Ser o estar queer en Latinoamérica? El devenir emancipador. ÍCONOS – Revista de Ciencias Sociales. Quito, FLACSO Ecuador v.15, n. 39, 2011, pp. 111-122.
- BALLESTRIN, Luciana. O giro decolonial e a América Latina. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n. 11, 2013, pp. 95-117.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.
- BENTO, Berenice. Queer o quê? Ativismo e estudos transviados. *Revista Cult*. São Paulo, 2014, pp. 43-46.

- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. Londres, Nova York, Routledge, 1994.
- BHABHA, Homi K. The Other Question: Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism. In: Houston Baker (Ed.). *Black British Cultural Studies: A Reader*. Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 87-106.
- BOURDIEU, Pierre. Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Paris, Le Seuil, n. 145, 2002, pp. 3-8.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós, 2002 [Versão em espanhol de *Boddies that Matter: On the discursive limits of sex*. Nova York, Routledge, 1998].
- BUTTI, Agustín. ¿Cómo se piensa lo "queer" en América Latina?. In: ÍCONOS – Revista de Ciencias Sociales. Quito, FLACSO Equador, v. 15, n. 39, 2011, pp. 145-158.
- CANFIELD, Liz. *Locating the Queer in Postcolonial/Decolonial Discourse: A Bibliographic Essay*. 2010. Disponível em: <[http://ramsites.net/~ercanfield/assets/locatingthequeer\\_oggel\\_2009.pdf](http://ramsites.net/~ercanfield/assets/locatingthequeer_oggel_2009.pdf)>. Acesso em: out. 2015.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 7, n. 15, 2001, pp. 107-147.
- CARVALHO, José Jorge de. 2010. Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y Encuentro de Saberes. *Tabula Rasa*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, n. 12, 2010, pp. 229-252.
- CARVALHO, José Jorge de. Los Estudios Culturales como una Innovación en las Humanidades y las Ciencias Sociales de America Latina. *Alter/Nativas, Latin American Cultural Studies Journal*. Columbus, v. 3, 2014, pp. 2014-16.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810). *Nómadas*. Bogotá, n. 26, 2007, pp. 247-250.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and the historical difference*. Nova Jersey, Princeton University Press, 2000.
- COLLING, Leandro. *Que os outros sejam o normal. Tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador, Edufba, 2015.
- CONNEL, Raewyn. *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in social science*. Cambridge, Polity Press, 2010.
- CÓRDOBA, David et al (Orgs.). *Teoria Queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona, Egales, 2007.
- DANIELSON, Marivel. *Homecoming Queers: Desire and Difference in Chicana Latina Cultural Production*. New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 2009.
- DAS, Veena. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press, 2007.

- EAGLESTONE, Robert. On Giorgio Agamben's Holocaust. *Paragraph: Journal of Modern Critical Theory*. Edinburgo, v. 25, n. 2, 2002, pp. 52-67.
- ESCOBAR, Arturo; MIGNOLO, Walter. *Globalization and the decolonial option*. Londres, Nova York, Routledge, 2010.
- ESPOSITO, Roberto; CAMPBELL, Timothy; LUISETTI, Federico. On Contemporary French and Italian Political Philosophy: An Interview with Roberto Esposito. In: *Minnesota Review*. Minnesota, v. 75, 2010, pp. 109-17.
- FALCONÍ, Diego; Castellanos, Santiago; Viteri, María Amelia (Eds.). *Resentir lo queer en América Latina. Diálogos desde/con el Sur*. Barcelona, Egales.
- FERGUSON, Roderick A. *Aberrations in Black: toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis, University of Minnesota, 2004.
- FIELDHOUSE, David Kenneth. *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*. Nova York, Delacorte Press, 1967.
- GRANDMAISON, Olivier Le Cour. *Coloniser, Exterminer: sur la guerre et l'état colonial*. Paris, Fayard, 2005.
- GROSFUGUEL, Ramón. Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review*. Nova York, v. 25, n. 3, 2002, 203-224.
- GROSFUGUEL, Ramón. From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies: A Preface. *Review*. Nova York, v. 29, n. 2, 2006.
- GROSFUGUEL, Ramón. 2007 - The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political Economy Paradigms. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, 2007, pp. 211-23.
- GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. n. 80, 2008, pp. 115-147.
- GROSFUGUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 2, n. 2, 2012, pp. 337-362.
- GUASCH, Óscar. *La sociedad rosa*. Barcelona, Anagrama, 1998.
- HARAWAY, Donna. Le témoin modeste: diffractations féministes dans l'étude des sciences. In: ALLARD, Laurence; GARDEY, Delphine; MAGNA, Nathalie (Orgs.). *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminismes*. Paris, Exils, Essais, 2007, pp. 209-333.
- HAWLEY, John C. (Ed.). *Post-Colonial, Queer: Theoretical Intersections*. Albany, SUNY Press, 2001.
- HUSSAIN, Nasser. *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.

- JIMÉNEZ, Rafael Mérida. *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona, Icaria, 2002.
- JOHNSON, E. Patrick; Henderson, Mae G. (Eds.). *Black Queer Studies: a Critical Anthology*. Durham, NC, Duke University Press, 2005.
- KALYVAS, Andreas. The Sovereign Weaver: Beyond the Camp. In: NORRIS, A. A. (Ed.). *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Durham, Duke University Press, 2005, pp. 107-34.
- LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000, pp. 4-23.
- LENTIN, Ronit. Femina sacra: Gendered memory and political violence. *Women's Studies International Forum*. v. 29, n. 5, 2006, pp. 463-73.
- LLAMAS, Ricardo. *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la "homosexualidad"*. Madrid, Siglo XXI, 1998.
- LOURO, Guacira Lopes. Os estudos feministas, os estudos gays e lésbicos e a teoria queer. *Labrys, estudos feministas*. n. 6, ago./dez 2004.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista de Estudos Feministas*. v. 9, n. 2, 2001, pp. 59-90.
- LUGARINHO, Mário C. Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa. *Gênero*. Niterói, v. 1, n. 2, 2001, pp. 33-40.
- LUGONES, María. Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*. v. 22, n. 1, 2007, pp. 186-209.
- LUGONES, María. The Coloniality of Gender. *Worlds & Knowledges Otherwise*. 2008a, pp. 1-16.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, n. 9, 2008b, pp. 73-10.
- LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, v. 6, n. 2, 2011, pp. 105-119.
- LUGONES, María. Queerizando lo decolonial (Conferência magistral). *Coloquio Pensando lo queer en América Latina*, 26 de octubre de 2012, Quito, 2012a.
- LUGONES, María. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. In: *Pensando los feminismos en Bolivia*, Serie Foros 2. La Paz, Conexión Fondo de Emancipación, 2012b, pp.129-140.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial*. Bogotá, Universidad Central, 2007.
- MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*. n. 16, 2001, pp. 202-236.

- MIGNOLO, Walter D. Postoccidentalismo: El argumento desde América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (Orgs.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, pp. 26-46.
- MIGNOLO, Walter D. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press, 2000a.
- MIGNOLO, Walter D. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad, In: LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Perspectivas Latinoamericanas, CLACSO, 2000b, pp. 34-52.
- MIGNOLO, Walter D. Citizenship, Knowledge, and the Limits of Humanity. *American Literary History*. v. 18, n. 2, 2006, pp. 312-331.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*. Dossiê: Literatura, língua e identidade. n. 34, 2008, pp. 287-324.
- MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. Fora do Sujeito e Fora do Lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis. *Gênero*, v. 7, 2007, pp. 257-267.
- MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*. Porto Alegre, UFRGS, n. 21, 2009, pp. 150-182.
- MISKOLCI, Richard. Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte, Autêntica, 2012.
- MISKOLCI, Richard. Estranhando as Ciências Sociais: notas introdutórias sobre Teoria Queer. *Revista Florestan Fernandes*. Dossiê Teoria Queer. v. 1 n. 2, 2014a, pp. 8-25.
- MISKOLCI, Richard. Queering the Geopolitics of Knowledge. In: LEWIS, Sara Elizabeth; BORBA, Rodrigo; FABRÍCIO, Branca Falabella; PINTO, Diana de Souza (Orgs.). *South-North Dialogues on Queer Epistemologies, Embodiments and Activisms*. Bern, Peter Lang, 2014b, pp. 13-30.
- MOL, Annemarie. "Ontological Politics: A Word and Some Questions." In: LAW, John; HASSARD, John (Eds.). *Actor Network Theory and After*. Londres: Blackwell, 1998, pp. 74-89.
- MÖSER, Cornelia. *Féminismes en traductions: Théories voyageuses et traductions culturelles*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 2013.
- MUÑOZ Jose Esteban. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- MUÑOZ Jose Esteban. Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position. *Signs: Journal of Women and Culture and Society* v. 31, n. 3, 2006, pp. 675-688.

- PASSOS, Thiago Eli de Lima. *Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília, UnB, 2008.
- PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara-pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 2, 2012, pp. 395-418.
- PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Revista Acadêmica Periódicus*, v. 1, n. 1, 2014a, pp. 68-91.
- PELÚCIO, Larissa. Breve história afetiva de uma teoria torcida. *Revista Florestan Fernandes*. Dossiê Queer. v. 2, 2014b, pp. 26-45.
- PELÚCIO, Larissa. Possible Appropriations and Necessary Provocations for a Teoria Cu. In: LEWIS, Elizabeth Sara; BORBA, Rodrigo; FABRÍCIO, Branca Falabella; PINTO, Diana de Souza (Orgs.). *Queering Paradigms IV South-North Dialogues on Queer Epistemologies, Embodiments and Activisms*. Bern: Peter Lang, 2014c, v. 4, pp. 31-52.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Limites, traduções e afetos: profissionais de saúde em contextos indígenas. *Mana*, v. 18, 2012a, pp. 511-538.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. “Queer nos trópicos”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 2, 2012b, pp. 371-394.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. In and around life: biopolitics in the tropics. *Vibrant*. Florianópolis, v. 10, 2013, pp. 13-37.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *De corpos e travessias. Uma antropologia de corpos e afetos*. São Paulo, Annablume, 2014a.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. When Theories Travel: Queer Theory and Processes of Translation. In: LEWIS, Elizabeth Sara; BORBA, Rodrigo; FABRÍCIO, Branca Falabella; PINTO, Diana de Souza (Orgs.). *Queering Paradigms IV: South-North Dialogues on Queer Epistemologies, Embodiments and Activisms*. Oxford, Bern, Berlin, Bruxelle, Peter Lang, 2014b, pp. 53-66.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes; SANTOS, Elcio Nogueira dos Santos; SOUZA, Martha. A espera: agência, dispositivo e espaço na teoria queer. In: *Desfazendo Gênero*. Natal, Editora da UFRN, 2015.
- PEREZ, Emma. Queering the Borderlands: The Challenges of Excavating the Invisible and Unheard. *Frontiers: A Journal of Women’s Studies*, v. 24, n.2/3, 2003, pp. 122-131.
- PEREZ, Emma. Why Do We Need Decolonial Queer Theories?. Conferência apresentada no encontro annual da American Studies Association, Renaissance Hotel, Washington D.C., 28 nov. 2014. Disponível em: <[http://citation.allacademic.com/meta/p314843\\_index.html](http://citation.allacademic.com/meta/p314843_index.html)>. Acesso em: out. 2015.
- PRECIADO, Beatriz. *Basura y Género, Mear/Cagar. Masculino/Femenino*. Bilbao, Amasté, 2002.

- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 29, 1991, pp. 11-21.
- QUIJANO, Aníbal. La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana. In: BRICEÑO-LEÓN, Roberto; SONNTAG, Heinz R. (Orgs.). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad, 1998, pp. 139-155.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.). *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas, Clasco, 2000, pp. 201-245.
- RESTREPO, Eduardo. ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- RIVAS, Felipe. Diga “queer” con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latino-americano. In: COORDINADORA Universitaria por la Disidencia Sexual (Ed.). *Por un feminismo sin mujeres: fragmentos de un segundo circuito disidencia sexual*. Territorios Sexuales Ediciones, 2011, pp. 59-75.
- SABSAY, Leticia (2014). Políticas queer, ciudadanía sexuales y decolonización. In: FALCONÍ, Diego; CASTELLANOS, Santiago; VITERI, María Amelia (Eds.). *Resentir lo queer en América Latina. Diálogos con/desde el Sur*. Barcelona, Egales, 2014, pp. 45-58.
- SÁEZ, Javier. El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. In: CÓRDOBA, David *et al.* (Orgs.). *Teoría Queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona, Egales, 2007, pp. 67-76.
- SAID, Edward. *Orientalism*. Nova York, Vintage Books, 1979.
- SANCHO, Fernando. Desencuentros con lo queer/cuir. *Cartón Piedra*, n. 127, 2014, pp. 20-23.
- SARAMAGO, José. *Viagem a Portugal*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- SEGATO, Rita Laura. The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation. *Annual Review of Anthropology*, v. 27, 1998, pp. 129-151.
- SEGATO, Rita Laura. Qué es un feminicidio. Notas para un debate emergente. *Mora, Revista del Instituto Interdisciplinar de Estudios de Género*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, v. 12, p. 1, 2006.
- SEGATO, Rita Laura. La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cd. Juárez. *Debate Feminista*, v. 37, 2008, pp. 78-120.
- SEGATO, Rita Laura. Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana. *Casa de las Américas*, v. 266, 2012a, pp. 43.
- SEGATO, Rita Laura. Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación. *Herramienta*. Buenos Aires, v. 49, 2012b, pp. 1.
- SEGATO, Rita Laura. Género e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, v. 18, 2012c, pp. 106-131.

- SEGATO, Rita Laura. Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder. *Casa de las Américas*, v. 272, 2013, pp. 1-5.
- SEGATO, Rita Laura. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudios Feministas*, v. 22, 2014a, pp. 593-616.
- SEGATO, Rita Laura. La perspectiva de la Colonialidad del Poder y el giro descolonial. In: CORAGGIO, José Luis; LAVILLE, Jean-Louis (Org.). *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un dialogo norte-sur*. Buenos Aires, Biblioteca Clacso, 2014b.
- SEGATO, Rita Laura. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado*, UnB, v. 29, 2014c, pp. 341-371.
- SHENHAV, Yehouda. Imperialism, Exceptionalism and the Contemporary World. In: Svirsky, Marcelo; BIGNALL, Simone (Eds.). *Agamben and Colonialism*. Edinburgo, Edinburgo UP, 2012, pp. 17-31.
- SOTO, Sandra K. *Reading Chican@ like a Queer: the De-mastery of Desire*. Austin, University of Texas, 2010.
- SPIVAK, Gayatri. *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York, Routledge, Kegan and Paul, 1988.
- STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham, London, Duke University Press, 1995.
- SUTHERLAND, Juan Pablo. Os efeitos político-culturais da tradução do queer na América Latina. *Periódicus*, v. 1, n. 1, 2014, pp. 5-20.
- SVIRSKY, Marcelo; Bignall, Simone. Introduction: Agamben and Colonialism. In: Svirsky, Marcelo; Bignall, Simone (Eds.). *Agamben and Colonialism*. Edinburgo: Edinburgo UP, 2012, pp. 17-31.
- VEGA Suriaga, Edgar. Comentarios al dossier “¿Cómo se piensa lo ‘queer’ en América Latina?”. *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, n. 40, 2011, pp. 119-127.
- VITERI, María Amelia; Serrano, Fernando; Vidal-Ortiz, Salvador. “¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina?” *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, v. 15, n. 39, 2011, pp. 47-60.
- WALSH, Catherine. Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletín ICCI-ARY Rímay*, ano 6, n. 60, 2004, pp.1-2.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Eds.). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007a, 21-70.
- WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nomadas*, v. 26, 2007b, pp. 102-113.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

YARBRO-BEJARANO, Yvonne. Sexuality and Chicana/o Studies: Toward a Theoretical Paradigm for the Twenty-First Century. *Cultural Studies*, v. 13, n. 2, 1999, pp. 335-345.

Recebido em: 09/07/2015

Aprovado em: 20/08/2015

**Como citar este artigo:**

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