

Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer

Larissa Pelúcio¹

Resumo: Neste artigo a autora reúne contribuições de pensadoras e pensadores referenciais de três vertentes teóricas que desafiaram os saberes canônicos centrados na epistemologia própria das ciências europeias, a fim de dimensionar a influência destas contribuições na produção brasileira, mas também para evidenciar a autonomia intelectual das reflexões locais e sua crescente influência para além das fronteiras nacionais.

Palavras-Chave: estudos subalternos; estudos pós-coloniais; feminismos; teoria queer; epistemologias do sul

Who is subaltern, pale face? Notes on the margins about post-colonialism, feminisms and queer studies

Abstract: *In this paper, the author unifies contributions of key thinkers in three theoretical vertents that defy canonical thinking centered on European scientific epistemology. It tries to evaluate the influence of these contributions in the Brazilian production on the same subjects, but also to bring into evidence the intellectual autonomy of local reflections and their own influence beyond national borders.*

1 Departamento de Ciências Humanas (DCHU) – Universidade Estadual Paulista (Unesp) – Bauru – Brasil – larissapelucio@yahoo.com.br

Keywords: *subaltern studies; post-colonial studies; feminisms; queer theory; southern epistemologies*

Permitam-me iniciar com uma piada. O cenário é o Velho Oeste, terra árida onde o cultivo da masculinidade hegemônica encontrou seu adubo no sangue indígena e na fumaça das locomotivas, símbolos da Civilização, com maiúscula. Os personagens são um homem branco, imediatamente identificado como o herói, e seu escudeiro, em cuja pele podemos ler sua cultura. Já sabemos: ele, o índio, só existe em função do Herói Solitário, ou *Lone Ranger*². A parceria se deu desde que Tonto, o índio, salvou o *Lone Ranger* após um massacre de terríveis peles-vermelhas contra os brancos. Reza a lenda dos quadrinhos, que um certo dia, no bravo Oeste – terra que agora deveria ser dos brancos como *Lone Ranger* – o Cavaleiro Solitário e seu amigo se viram cercados por indígenas hostis. Notem, a palavra hostil aqui não é uma adjetivo, mas um substantivo que forma uma locução com o termo que o antecede. Aqueles índios são o que o saber colonial nos ensinou a classificar e o cinema nos treinou para reconhecer: eles são selvagens. Por isso, para seu próprio bem, foram mortos pelos civilizados.

Pois bem, lá estão Lone Ranger e Tonto cercados. Ao que o herói altivamente constata: “Parece que desta vez estamos perdidos, amigo”. E Tonto, que não teve seu nome adaptado para a versão brasileira, o que não foi sem intencionalidade, retruca: “Nós quem, cara-pálida?”

Tonto se torna assim o herói dessa fábula anedótica. Porque naquele momento ele arranca sua máscara branca, deixando evidente que era só um recurso estratégico de sobrevivência. Como cientistas sociais que somos podemos propor uma leitura menos anedótica. Mais que isso, como cientistas sociais que aprendemos que o “jeitinho”³ é uma categoria para se entender uma sociedade hierarquizada, colonizada e racializada, sabemos rir dessa anedota porque podemos nos sentir na pele de Tonto.

A pele, nos ensinou Homi Bhabha, como

significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo é o mais visível dos fetiches, reconhecido como ‘conhecimento geral’ de uma série de discursos

2 O Cavaleiro Solitário (*Lone Ranger*) é um cowboy fictício do rádio, cinema e televisão, criado por George Washington Trendle e equipe, e desenvolvido pelo escritor Fran Striker. A palavra Ranger causou dificuldades de tradução já que o significado original (policia rural do Texas) não fazia sentido em português. Nas versões mais recentes, o cowboy é chamado de “O Cavaleiro Solitário”, mas no Brasil ficou conhecido pelo nome de Zorro. É interessante que o mesmo esforço de adaptação do nome não tenha sido feito em relação ao seu companheiro de aventuras, o índio Tonto.

3 Para discussão sobre essa categoria Ver Da Matta, 1988.

culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais (Bhabha, 1998:121)

Como propôs Robert Young, a cultura como categoria antropológica, foi constituída pela ideia de raça, assim como a própria raça foi culturalmente construída (Young, 2005: 64). Por isso, ela pode ser lida nos corpos pelas lentes atentas dos cientistas europeus do dezenove, como Georges Cuvier, o francês que protocolou o termo raça na ciência moderna (Schwarcz, 1993). A partir do corpo de Sahra Baartman, a Vênus de Hotentote⁴, ele pode assentar na carne, no diâmetro milimétrico dos orifícios do nariz, na extensão dos pequenos lábios vaginais e na circunferência craniana a métrica da diferença entre brancos e negros.

Logo essa “pobreza” cromática iria ser “enriquecida” pelas outras tonalidades das desigualdades raciais: os amarelos, os vermelhos, os pardos... Como brasileiros e brasileiras entendemos bem isso, pois compomos essa paleta que o pensador peruano Anibal Quijano chamou das cores do colonialismo: somos índios, vermelhos, marrons, brancos, azeitonados, amarelos, mestiços (Quijano, 2000: 342). Ainda que na escola tenham nos ensinado que somos mais brancos que pardos, menos negros que mestiços.

Foi também nos bancos escolares que aprendemos que as teorias produzidas em determinados lugares geo-históricos e escritas em línguas como inglês, francês e alemão, são mais “avançadas” e possuem um valor universal inconteste, servindo para descrever realidades diversas e falar de ciência com a mesma propriedade com que se faz poesia. Sob um silêncio potente, aprendemos igualmente quais eram os idiomas que só serviam para fazer “folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria” (Mignolo, 2000 apud Grosfoguel, 2008: 24). Para Walter Mignolo, argentino, professor de literatura e antropologia, em seu livro *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (2003), nossa colonização é também epistemológica. Por isso não crescemos aprendendo a ler e a citar Paulo Freire, Franz Fanon, Darcy Ribeiro, Rigoberta Menchú, por exemplo.

4 Sarah Baartman, ou Saartjie, ficou conhecida como a Vênus de Hotentote após ser exposta em *freak shows* na Inglaterra e França entre os anos de 1810 a 1815. De origem sul-africana, Sarah chamou a atenção de europeus comuns, bem como de cientistas, por sua estatura (1.35m), suas proeminentes nádegas e por sua genitália. A espetacularização de seu corpo ao público em feiras e prostíbulos e, depois de morta, em museus, onde sua genitália conservada em formol podia ser vista por quem visitasse o Museu do Homem, em Paris, traça um curioso, mas não acidental, vínculo entre os imaginários popular sobre raça e gênero no século XIX e a produção científica da raça como categoria científica, relacionando-a também ao gênero, a partir da comparação do cérebro de mulheres brancas com o de homens negros, por exemplo. Para uma leitura instigante e ilustrativa sobre a Vênus de Hotentote ver Citeli, 2001.

É compreensível que nossas alunas e alunos, muitos deles vindos das classes média e média alta do Brasil, tenham dificuldade de se pensarem como “os outros”. Cito as/os discentes, pois estou falando de projetos políticos de nação, que passam, evidentemente, pela formação educacional que tivemos, temos e que reproduzimos. Basta olharmos nossas salas nas universidades deste país para constatar que uma poderosa política racial orientou o acesso à educação formal⁵. Não costumamos pensar que uma sala de maioria branca ou socialmente branca trazia em silêncio uma política de raça⁶. Em ambientes tão regularmente homogêneos torna-se difícil se perceber como diferente ou refletir sobre a diferença. Ser o “outro” é condição relacional e contextual. Eu, por exemplo, só descobri que não era branca quando, aos 18 anos, fui viver na Alemanha. No Brasil, sempre fui socialmente branca e, portanto, (bem) tratada como tal. Aprendi naquele momento, em meio à neve, que meu corpo podia ser lido a partir das marcas da colonialidade que o situavam numa periferia exotizada e desmoralizada. Naquele longínquo ano de 1981, perdi também meu lugar de classe, tornei-me mais uma imigrante terceiro-mundista pronta para lavar pratos ou banheiros. De repente me vi em um lugar intersticial: o que eu era?

É dessa condição fronteiriça que quero falar apresentando as reflexões que têm ocupado um grupo de intelectuais latino-americanos que se reconhecem como teóricos críticos do Sul Global, assim como de autoras e autores de referência nesse campo⁷, chamados de Grupo Sul-Asiático. Ainda que suas reflexões sigam teoricamente pensadores/as ocidentais, seus textos influenciaram e ainda influenciam as críticas pós-coloniais. Trazer, ainda que brevemente, seus aportes que nos provocaram epistemologicamente me parece importante.

Este é um texto inspirado, também, pela produção das feministas pós-coloniais. Elas são indianas, turcas, marroquinas, colombianas, brasileiras que têm pensado “as relações e desigualdades globais (...) dando centralidade (...) ao jogo complexo das relações de classe, raça/etnicidade, gênero, nacionalidade e orientação sexual”, de forma contextualizada, e a partir de um saber situado (Aldeman, 2007: 400, nota 19). Anunciar o lugar de fala significa muito em termos epistemológicos, porque rompe não só com aquela ciência que esconde seu

5 Sobre estas questões consulte o Dossiê Relações Raciais e Ação Afirmativa, organizado por Valter Roberto Silvério, na *Contemporânea*, v. 1, n. 2, jul-dez 2011, pp.13-97.

6 Para uma proveitosa e instigante discussão sobre essa questão ver Scott, 2005.

7 Ramón Grosfoguel apresenta em artigo esclarecedor as vertentes dos estudos pós-coloniais e subalternos que se formaram na América Latina em busca de uma epistemologia outra e em posição crítica ao Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos. Ver Grosfoguel, 2008.

narrador, como denuncia que essa forma de produzir conhecimento é geocentrada, e se consolidou a partir da desqualificação de outros sistemas simbólicos e de produção de saberes.

Vale a pena citar neste ponto o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel quando ele aponta que

Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A ‘egopolítica do conhecimento’ da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um ‘Ego’ não situado. O lugar epistêmico étnicorracial/sexual/de gênero e o sujeito enunciador encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnicorracial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia (Grosfoguel, 2008: 46)

Falar de saberes subalternos não é, portanto, apenas dar voz àquelas e àqueles que foram privados de voz. Mais do que isso, é participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as “verdadeiras” e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas.

Talvez não seja forçado situar essa busca por uma outra forma de enunciação e reflexão sobre as subjetividades marcadas pela depreciação de sua cor, de sua língua, de sua religião, de sua visão de mundo na obra do martinicano, psiquiatra e ensaísta negro Franz Fanon. Com o seu *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de 1952, mostrou com poesia e precisão as marcas deixadas pelo aparato de poder do discurso colonial que foi capaz de criar “povos sujeitos”. Por isso sua proposta é profundamente política, porque convoca para um processo de descolonização que vai além dos rompimentos de laços de dependência político-administrativos. Passava pela crítica da própria ideia de cultura, inscrita na superfície do corpo com as tintas de um cientificismo que fala de raça como desigualdade, como patologia e degeneração. Uma ciência que mobilizou descritores simplificados, mas potentes capazes de dar “acesso a uma ‘identidade’ baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa”, nas palavras do professor indiano Homi Bhabha (1988:116). Por isso, lamenta Fanon, “Onde quer que vá, o negro permanece negro” (2008: 149). Por isso, minha surpresa assustada quando lá na Alemanha eu soube que não era branca. Eu

sabia, a custo de um passado que eu achava que não era meu também, o que significava não ser branca.

Aprendi naquele ano que eu não era nem branca, nem ocidental, nem moderna. Na dicotomia estreita produzida pela epistemologia ocidental, nós, brasileiros e latinos em geral, somos @s atrasad@s, em contraste com o avanço ocidental e, por isso, dependentes; @s fei@s, porque demasiadamente racializad@s, frente à não raça branca. Passionais, porque não pensamos com objetividade, e assim amargamos nossas imperfeições. Aqui, o espaço da morte, lá o terreno das possibilidades de vida. Nós, os tradicionais, eles, os modernos.

Essas são justamente as dicotomias que reforçam o que Jonnanes Fabian conceituou como discurso “alacrônico”. Aquele que resulta da prática de falar do “outro” colocando-o em um tempo diferente do tempo daquele em que se está falando (Fabian, apud. Ruiseco & Vargas, 2009: 200). Resulta dessa elaboração discursiva uma imagem do “outro” como “atrasado”, uma vez que sua maneira de viver remete a uma espécie de passado da modernidade, o que os faz inimigos do progresso, alocando-os em um tempo/espaço irremediavelmente distante do Ocidente.

Citei há pouco Franz Fanon como uma referência importante para construir o campo dos estudos pós-coloniais e subalternos, cito agora outro pensador fundamental nesse debate: o palestino Edward Said, que nos brindou com o seu já clássico “*O Orientalismo, O Oriente como invenção do Ocidente*”. Livro publicado em 1978, com forte influência gramscianiana, bem como foucaultiana. O conceito de “orientalismo” que Said desenvolve se refere à maneira como conhecimento articulado a partir do olhar hegemônico da cultura europeia foi capaz de homogenizar e exotizar toda uma vasta região, entendida como periférica: O Oriente. Mistificando-a, e infantilizando sua gente. Com exceção de Jesus Cristo, o único não ocidental que era levado a sério, como disse Said, os demais não tinham nada de importante a dizer ao Ocidente.

Ainda que vários textos apontem Ranajit Guha como o fundador dos Estudos Subalternos (Chakrabarty, 2008; Ciota, 2010), é preciso reconhecer que as preocupações que mobilizaram o grupo de intelectuais indianos do qual Guha fazia parte, também ocupavam as discussões de intelectuais em outras periferias do planeta. Na busca por uma outra escrita que pudesse, por meio do olhar e da voz, repensar a história das relações West/Rest, o nome de Antonio Gramsci era um denominador comum. Segundo Rita Ciota, “é a partir dum pequeno texto de Gramsci, intitulado ‘Nos Confins da História’, integrado nos *Cadernos do Cárcere*, que Guha e os historiadores do seu grupo começam a trabalhar sobre o conceito e a história dos subalternos” (Ciota, 2010: 62).

Contudo, analisa Joseph Buttigieg, no pensamento gramsciano o conceito de subalternidade mais do que se concentrar em indivíduos ou classes sociais em situação de opressão e exploração, trata “de recuperar os processos de dominação presentes na sociedade, desvendando ‘as operações político-culturais da hegemonia que escondem, suprimem, cancelam ou marginalizam a história dos subalternos’”(Buttigieg, apud Simionatto, 2009: 42).

Neste ponto, a aproximação com as propostas foucaultianas de genealogia dos discursos me parece produtiva. As genealogias, esclarece Michel Foucault, não são retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata (2005: 14), mas “anticiência”.

Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição, sobretudo, e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados a instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (Idem, ibdem)

Estas ideias aparecem em seu curso ministrado no ano de 1976, publicado no Brasil sob o título de *Em Defesa da Sociedade*. Na aula de 7 de janeiro, Foucault apresenta uma intrigante discussão sobre o que ele chamou de “saberes sujeitados”. Esse conjunto heterôgeneo de conhecimentos silenciados pelas circunstâncias históricas estabelecidas por densas relações de poder e que foram desqualificados, deslegitimados, em nome de um conhecimento verdadeiro, “em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns” (Foucault, 2005: 12-13). O filósofo francês avalia junto aos seus alunos e alunas, contemporâneos das décadas de intensas mudanças comportamentais, políticas e culturais vividas nos anos que sucederam o Segundo Pós-Guerra, que havia se operado localmente, isto é, na França e em parte do mundo euro-americano, uma “reviravolta do saber”.

A leitura desta aula ministrada por Foucault é instigante e necessária para a discussão que estou encaminhando aqui. Mas, não serei a primeira a apontar que a aguda leitura dele é eurocentrada. Que a “reviravolta do saber” na França tem estreita relação com as revoltas coloniais e suas consequências, parece que não seja algo que de fato tenha chamado atenção daquele autor. A insurgência desses saberes teve também a ver com a maneira como a Europa e os Estados Unidos, por exemplo, tiveram que lidar com os seus “outros” dentro e fora de suas fronteiras nacionais. Mas isso, Foucault também não menciona, ainda que chegue muito perto de fazê-lo.

Já citei Saïd e antes dele Fanon, nomes que evidenciam, em distintos momentos, a meu ver, essa reviravolta e seus efeitos. Sem querer ser obsessiva com

as gêneses e origens, atitude teórica que Raewyn Connell (neste dossiê) assinala como sendo uma marca das ciências sociais evolucionistas e imperialistas, gostaria de somar mais um nome a esta lista de autores e autoras que vêm contribuindo para a formação desse campo de estudos denominado de saberes subalternos. Apresento a teórica indiana Gaytri Spivak.

Criticamente inspirada por Foucault, além da forte influência de Derrida, Spivak aponta a “violência epistêmica” que a ciência, aquela mesma que Foucault critica, submeteu os saberes gestados fora de seus cânones e, assim, os sujeitos produtores desses saberes.

El que Deleuze y Foucault ignoren a violencia epistémica del imperialismo y la división internacional del trabajo importaría menos si ellos no tocaran, de cerca, temas del tercer mundo. Pero en Francia es imposible ignorar el problema de los *tiers monde*, los habitantes de las antiguas colonias francesas africanas. (...) Foucault es un pensador brillante del poder-entre-líneas, pero la conciencia de la reinscripción topográfica del imperialismo no informa sus presuposiciones. Es cooptado por la versión restringida de Occidente producida por esa reinscripción y ayuda así a consolidar sus efectos (Spivak, 2003: 331-332)

O trecho acima foi retirado de uma das versões em espanhol para o livro hoje de referência de Spivak: *Can the Subaltern speak?*. A pergunta do título, nota-se já nas primeiras páginas, é acima de tudo uma provocação: “O subalterno pode falar?”. A resposta não parece alvissareira.

A autora mostra que é ilusória a referência a um sujeito subalterno que pudesse falar. O que ela constata, valendo-se do exemplo da Índia, é uma heterogeneidade de subalternos, os quais não são possuidores de uma consciência autêntica pré- ou pós-colonial, trata-se de “subjetividades precárias” construídas no marco da “violência epistêmica” colonial. Tal violência tem um sentido correlato àquele cunhado por Foucault para referir-se à redefinição da ideia de sanidade na Europa de finais do século XVIII, na medida em que desclassifica os conhecimentos e as formas de apreensão do mundo do colonizado, roubando-lhe, por assim dizer, a faculdade da enunciação. Assim, no lugar de reivindicar a posição de representante dos subalternos que “ouve” a voz desses, ecoada nas insurgências heroicas contra a opressão, o intelectual pós-colonial busca entender a dominação colonial como cerceamento da resistência mediante a imposição de uma episteme que torna a fala do subalterno, de antemão, “silenciosa”, vale dizer, desqualificada (Costa, 2006: 120).

E entre estas “camadas subalternas”, as mulheres, na concepção de Spivak, estariam ainda mais desprovidas de uma gramática própria para construir suas falas. As discussões sobre as quais passo a me centrar deste ponto em diante procuram justamente trazer algumas das contribuições de autoras não brancas e não ocidentais para as discussões sobre gênero, feminismo, estudos sobre mulheres e a teoria *queer*, esse conjunto de enunciações teóricas que reconhecemos como sendo saberes subalternos justamente pelo enfrentamento teórico, metodológico, ético e epistemológicos que fazem aos saberes hegemônicos.

“A teoria pós-colonial é, ao lado da teoria feminista, um campo de estudos que lança um novo olhar sobre as sociedades modernas”, avalia Miriam Adelman. Ambas as teorias trabalham “a partir de uma ‘epistemologia da alteridade’” (2009: 198), procurando evidenciar nas construções teóricas que balizaram os saberes disciplinares seu caráter reducionista, essencializador e, mesmo, falocêntrico.

Ramón Grosfoguel, um dos representantes das discussões pós-coloniais latino-americanas, ressalta contribuição das perspectivas subalternas étnico-raciais e feministas para as questões epistemológicas do presente (2008: 24). Foram elas que trouxeram para o campo das ciências sociais e humanas novos conceitos, forçando fronteiras disciplinares inspiradas, muitas vezes, nos paradigmas pós-estruturalistas e pós-modernos.

Em uma década de crises simultâneas (econômica, com o neoliberalismo como resposta cruel; culturais, com a Aids lida como castigo ou ironia da história; dos paradigmas, com o sufixo pós criando as pontes movediças com o novo)

o *locus* da construção da subjetividade política [parecia] ter se deslocado das tradicionais categorias de classe, trabalho e divisão sexual do trabalho a outras constelações transversais como podem ser o corpo, a sexualidade, a raça; mas também a nacionalidade, a língua, o estilo ou, inclusive, a imagem (Preciado em entrevista a Carillo, 2010: 54).

A seguir sigo as pistas apontadas acima pela filósofa espanhola Beatriz Preciado. Procurarei me concentrar nas discussões em torno das críticas epistemológicas de diferentes feministas aos saberes canônicos, associados a uma perspectiva eurocêntrica, masculinista, heterossexual e burguesa. Os desdobramentos dessa crítica me oferecem a entrada para as desestabilizações propostas pelos estudos *queer*, finalizando com reflexões sobre nosso lugar de produção nesse território disputado.

Feminismos e fronteiras

No início dos anos 1990, Donna Haraway no seu famoso texto *Gênero para um dicionário Marxista* (2004 [1991]), já mostrava que as feministas de países ditos periféricos vinham reivindicando teorias próprias. Criticavam os universalismos, inclusive o presente no badalado sistema sexo/gênero de Gayle Rubin (1975) e na ruptura analítica entre público e privado proposta por Michele Rosaldo. Ali, diziam elas, tudo parecia precisar ser explicado a partir do gênero, quando outras forças se combinavam para constituir o lugar não só das mulheres, mas dos subalternos. Aquele feminismo vindo do centro, registra Ella Shohat, tendeu a transpor categorias de análises tais como patriarcado e homofobia para cenários não europeus, como se estas existissem ou houvessem existido em todos os lugares e em todos os tempos operando sobre os mesmos referentes (Shohat, 2001). Esta forma deslocada de lidar com certas categorias ocidentais e seus binarismos estruturantes foi apontada como trans-histórica e trans-geográfica, o que, mesmo sem intenção clara, acabava por resultar na reprodução do discurso orientalista, racista e colonialista da ciência canônica.

Nesse momento de crítica, feministas com diferentes formações buscavam por novas estratégias epistemológicas. Algumas estabeleceram um diálogo crítico com o pós-modernismo e o pós-estruturalismo tomando parte de suas propostas desconstrucionistas para desvelar as redes de poder que ocultam a aparente objetividade do conhecimento científico. Nomes como Donna Haraway, Chela Sandoval, Ella Shohat, Bell Hooks, Audre Lorde, Norma Alarcón, Glória Anzaldúa sobressaem nesse momento de inflexão, mas há muitas “outras inapropriadas” (Trinh Minh-ha, 1986-7) nesta lista.

O sujeito centrado do conhecimento iluminista, branco, heterossexual e masculinista era então, posto em xeque pelas formulações que reivindicam um lugar de fala e ressaltavam a importância político-epistemológica de um “saber localizado” (1995). A ciência não é produzida na neutralidade fria dos/das cientistas, mas em espaço nos quais múltiplas teias de desigualdades e enfrentamentos são tecidas e negociadas. Estas vozes insurgentes do feminismo falam a partir de lugares marginais, fronteiros, onde não há reducionismos possíveis, mas tensões postas pelo desconforto e desafios de ser apontada como inadequada. É neste campo de lutas que se formam as “consciências mestiças”, para ficarmos com os termos de Glória Anzaldúa (2001).

A pensadora chicana é uma das vozes que reivindica o surgimento de um novo sujeito pós-moderno. Como Anzaldúa, muitas/muitos são as/os teóricas/os e analistas políticos que, por distintas razões, não se identificavam com

discursos que, a partir do feminismo ou do nacionalismo, promoviam uma política de identidades que ainda era referendada em essencialismos. Entre estes, o heterossexismo dos movimentos feministas que remetiam a relações binárias e faziam uso de categorias analíticas naturalizadas e universalizantes que tendem a apagar as diferenças baseadas, como estão, numa perspectiva humanista centrada numa política da igualdade. Ainda que a política da diferença entre as mulheres tenha suas “ciladas”, esta reflexão só se colocará mais tarde, uma vez que, em um primeiro momento pensar e pautar as diferenças foi estratégico politicamente e profícuo teoricamente.

Em frontal posição crítica a um feminismo gestado no centro e atuado por algumas feministas brancas como uma espécie de mensagem salvacionista, nascem, ao final dos anos de 1980, propostas como a de Audre Lorde, com sua “casa das diferenças”. Este conceito de diferença foi a base de boa parte da teoria feminista multicultural sobre gênero nos Estados Unidos daquele período. As experiências conflitivas que este conceito procura encerrar mostram que não há política de identidade capaz de abarcar essas vivências múltiplas e nômades.

Porém, poucas dicotomias, entre tantas que marcam as discussões nos feminismos, provocaram impasses teóricos tão calorosos quanto as levantadas pelo par diferença/igualdade. Se a diferença entre os sexos, por um lado, era politicamente potente por ser capaz de apontar para uma experiência subjetiva comum entre as mulheres, por outro essencializava essa percepção e dificultava a problematização das diferenciações entre as mulheres. A igualdade, por sua vez, com sua reivindicação por paridade e equidade, comprometia essas mesmas diferenças das quais eu falava há pouco, não reconhecendo as estruturas de dominação que estavam ali implicadas.

Para a historiadora feminista Joan Scott (2005), a discussão sobre igualdade/diferença tendia a reproduzir justamente a dicotomia que se pretendia romper. Se não a submetemos a um exame crítico corremos o risco de reproduzir o discurso político existente no qual a igualdade pretendida pode fazer sumir as particularidades das reivindicações feministas, assim como a diferença acentuada tenderia a sublinhar o estigma que cerca determinados grupos. Para ela, enfim, igualdade versus diferença é, de fato, uma ilusão criada no confronto político e não uma verdade.

Como Scott, outras autoras encontraram na teoria pós-estruturalista algumas pistas para romper com dicotomias igualdade-diferença, racionalidade-irracionalidade, objetividade-subjetividade, categorias tomadas como unitárias

e universais, quando são de fato internamente fragmentadas e relacionalmente hierárquicas. Desnaturalizá-las é também conferir a elas sua dimensão política e epistemológica. Assim, os universalismos essencializadores, inclusive aquele que propõe o sujeito do conhecimento como sendo uno, podem ser desconstruídos e contextualizados.

Outras feministas têm sido mais cautelosas em relação aos aportes teórico-metodológicos que as feministas pós-modernas recuperam dos teóricos pós-estruturalistas. Aquelas apontam que o fato destes serem sempre homens brancos, burgueses e ocidentais marca um lugar de fala que reflete no desprezo de não reconhecerem as contribuições do feminismo como teoria social e que em suas genealogias e arqueologias do conhecimento se mantiveram cegos ao gênero.

Como mostra Miriam Adelman, mesmo intelectuais comprometidos com a crítica colonial e seus saberes, como Franz Fanon, não conferiram lugar de relevo ao “problema das mulheres” (2009: 210). Estas, com suas reivindicações específicas, mas relacionadas às dinâmicas de poder local/global, não inseriram facilmente as discussões de gênero nos discursos pós-coloniais. O gênero não entrou prontamente nesse campo de reflexão. Porém, Adelman trabalha com a hipótese de que os autores pós-coloniais da geração seguinte, como Said, Bhabha e Hall, tenderam a “um maior reconhecimento e entrosamento com a perspectiva feminista” (Idem, ibidem: 211).

Para Ochy Curiel os autores contemporâneos latino-americanos como Mignolo, Quijano, Dussel igualmente não se deteram sobre as desigualdades de gênero, percebendo-as como parte do próprio sistema colonial que tendeu, por meio das metáforas da ciência europeia, associar as colônias ao feminino. Curiel aponta que desde os anos de 1970,

las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas han profundizado (...) en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial. Estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina “subalternidad”, la misma se hace desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas (Curiel, 2007: 93-94).

A relação entre “centro” e “periferia”, pode ser experimentada dentro mesmo das fronteiras do Sul, mas sob a marca das hierarquias racias e de gênero. Essas tensões se deram, ainda, no interior do próprio feminismo, refiro-me,

sobretudo, ao norte-americano, de onde surgiram importantes textos como o da pensadora indiana Chandra Mohant. Em 1984 ela publica um contundente ensaio intitulado “*Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*”, no qual critica um certo olhar “orientalista” das feministas do ocidente em relação às mulheres do chamado “terceiro-mundo” (Mohanty, 2000). Segundo ela, haveria uma perspectiva vitimizadora, essencializadora e até mesmo salvacionista na maneira como o feminismo produzido nos países tidos como centrais pensavam essas alteridades.

As críticas, como mencionei acima, vinham também do interior das sociedades reconhecidas como ocidentais. A filósofa espanhola Beatriz Preciado descreve, em entrevista, este cenário convulsionado que deu “lugar à teoria pós-colonial, à teoria *queer*, ao pós-feminismo, aos estudos de transgênero etc” (Preciado em entrevista a Carillo, 2010: 48). Preciado chega aos Estados Unidos nos anos de 1990. “Período extremamente intenso”, quando os debates feministas passavam a cruzar e interseccionar sexo, raça, classe, nacionalidades.

Não é simplesmente questão de se ter em conta a especificidade racial ou étnica da opressão como mais uma variante junto à opressão sexual ou de gênero, mas de analisar a constituição mútua do gênero e da raça, o que poderíamos chamar a sexualização da raça e a racialização do sexo, como dois movimentos constitutivos da modernidade sexo-colonial (Preciado em entrevista a Carillo, 2010: 48).

Deste debate intenso nascem também tensões epistemológicas que incidem diretamente sobre os conceitos estruturantes do feminismo branco, entre estes, o longo e denso debate sobre a validade teórico-político da categoria mulher. Quem era a Mulher, com maiúscula, acionada nas falas das feministas? Quem, afinal, era o sujeito do feminismo? Parte desses questionamentos vinha, justamente, daquelas que não se sentiam incluídas como sujeitos.

No auge da crise do movimento feminista americano, o escritor Michael Kauffman (1993) capta uma interessante discussão entre duas mulheres. Uma delas estava indignada com a posição de outra mulher que não se sentia representada pelo grupo.

A primeira argumenta: “O que você vê quando se olha no espelho? Não é uma mulher? Eu também. Então, temos uma experiência compartilhada”. A outra responde: “Não vejo uma mulher”. “Vejo uma negra”. Esse foi um momento de grandes rupturas no movimento feminista norte-americano, hegemonicamente branco e heterossexual (Bento, 2010: 107).

No mesmo momento, no Brasil, as discussões feministas também se multiplicavam, ganhando espaço institucional organizado, por exemplo, em periódicos acadêmicos especializados como a *Revista de Estudos Feminista* (1992) e *Cader-nos Pagu* (1993). Segundo Adriana Piscitelli (2012), no início dos anos de 1990, estes periódicos começam a circular entrevistas e algumas traduções de textos de autoras identificadas com o feminismo pós-colonial e transnacional, incorporando-se localmente essas reflexões⁸. A aproximação com essa bibliografia se mostra profícua e a aparece em texto de feministas brasileiras formadas em diferentes áreas de conhecimento que haviam cursado o doutorado fora do País.

Esos textos observan la necesidad de ampliar la definición de feminismo para incluir todo tipo de luchas por los derechos de las mujeres, sin dejar de prestar seria atención a las diferencias, inclusive incompatibilidades, en términos de prioridades, entre feminismos, del Norte y del Sur, de los Estados Unidos y latino-americanos (Shohat, 2002; Costa e Diniz, 1999). En este punto, se incluyen también las lecturas críticas sobre las definiciones feministas tradicionales de tráfico de mujeres que combaten la prostitución de una manera linear, afinada con una lógica burguesa e imperialista. (Piscitelli, 2012: 12)

Em outros contextos, Ella Shohat, Teresa de Lauretis, assim como Beatriz Preciado, já haviam alertado para o potencial salvacionista e perigosamente conservador de discursos vistos como afinados com a lógica burguesa da qual nos fala Piscitelli na citação acima. Um exemplo dessa disputa crítica é registrado por Berenice Bento referindo-se a um depoimento feito por Gabriela Leite, representante icônica do movimento de prostitutas no Brasil. O fato se deu durante um evento nos EUA, organizado por feministas, quando a Leite se assumiu como feminista.

Houve um espanto geral diante de sua afirmação “sou feminista”. Segundo Gabriela, a moderadora do debate afirmou: “você não pode ser feminista, você é prostituta”. Gabriela argumentou: “sou uma puta feminista”. A moderadora rebate: “é impossível uma feminista vender o corpo”. Este tipo de feminismo passou a ser propriedade de algumas mulheres que se veem como

8 “A partir del final de la década de 1990 las revistas difundieron, mediante traducciones y entrevistas, formulaciones de autoras que son incluidas en las listas de feministas postcoloniales y a veces también en las de feministas transnacionales. Entre 1999 y 2006 fueron publicadas entrevistas con Mary Louise Pratt y Ella Shohat, textos de esa última autora, de Gayatri Spivak, Anne McLintock, Kamala Kempadoo y Avtar Brah y uno en el que participaron Inderparl Grewal y Caren Kaplan” (Piscitelli, 2012: 12).

porta vozes de todas as mulheres. O “nós feministas” tornou-se uma marca autoritária. Você não pode falar porque é homem; você não é feminista porque é puta; você não é feminista porque defende os homens; você não é feminista porque quer desestabilizar a luta feminista com a presença de mulheres de pênis. Eis algumas das interdições recorrentes (Bento, 2011: 95)

Onde estão os centros? Onde estão as margens quando as discussões transbordam fronteiras morais e epistêmicas? “Todo conhecimento é uma investida política no mundo” (Wallerstein, 2004: s/n). Não há um relativismo absoluto nas epistemologias feministas, justamente em função de sua postura política. A epistemologia politizada, que aparece com e nos feminismos, inclusive naqueles antecidos pela partícula “pós” enfrentam seus próprios limites.

No Brasil as barreiras que marcam limites podem ser apontadas nas divisões, às vezes sutis, por outras nem tanto, entre estudos de gênero e o estudo de Mulheres.

A produção da mulher hiper-real responde mais a uma demanda de manutenção de determinadas posições de prestígio de feministas que operam seus modos operandi pela matriz heterossexual do que por uma busca em desconstruir e problematizar, ou seja, pôr em questão as dinâmicas sociais que produzem os gêneros inteligíveis. O que significa que o velho binarismo estruturalista nunca esteve tão em voga e tão poderoso como agora. Ele está no Estado, em suas políticas, está na militância. Margem versus centro, dominado versus dominador, homem versus mulher, homossexual versus heterossexual. Eis apenas alguns dos binarismos. A única diferença possível é o plural de dois (Bento, 2011: 100).

Sem dúvida a ênfase em políticas identitárias teve seu papel histórico incontestante para tirar as mulheres (certamente mais as ocidentais e brancas) da invisibilidade. Porém, o que se discute mais recentemente, são os custos teóricos da insistência acerca dessa identidade que garantiu, de certa forma, a coerência e unidade da categoria mulher. A questão que parece marcante nas discussões mais recentes sobre gênero e estudos de mulheres é a desnaturalização da diferença sexual, desestabilizando as “identidades de gênero”, uma vez que estas irão aparecer em diversas propostas teóricas, como as de Judith Butler (2002, 2002a, 2003), como frutos de relações de poder que fixam e subordinam essas significações. O gênero se desprende assim de uma base biológica: o sexo, uma vez que este é apontado como sendo ele também socialmente construído. Ou seja, não existe pré-discursivamente.

Judith Butler assinala que as reificações de gêneros e identidades cristalizam hierarquias e alimentam relações de poder, o que normaliza corpos e práticas, reproduzindo privilégios e exclusões. Essa normalização das identidades, e sua consequente opressão, define padrões de comportamento rejeitando as diferenças. Diferenças estas que são sempre constituídas em intersecção com outras diferenças. Entre estas estaria o próprio corpo, tomado em diversos momentos das discussões feministas como um substrato natural e não como culturalmente constituído. Essa constituição, lembra-nos Butler, nunca é feita de maneira neutra, mas a partir de discursos que se assentam num binarismo restritivo, no falocêntrismo e na heterossexualidade compulsória.

Assim, identidade de gênero vai ser tomada por Butler como normalizada, pois fixa e reifica o que é ser mulher, homem, feminino, masculino, negro, branco etc., perpetuando e reproduzindo subordinações. A filosofia norte-americana rejeita a identidade como ponto de partida para a política feminista. De Laetis reivindica um sujeito feminista sempre em construção e que não coincide com “as mulheres”. Até mesmo porque, como argumenta Butler, esse sujeito é construído pelas feministas, portanto, não tem existência pré-discursiva. Por isso se constitui como um espaço de disputas permanentes. Daí a autora se identificar como pós-feminista⁹, pois vê na base fundacional do feminismo um paradoxo: esses sujeitos que procura libertar estão desde já presumidos, fixados e restringidos pela identidade.

Para a teórica *queer* Beatriz Preciado (Carillo, 2010), o pós-feminismo representaria uma maturidade do feminismo como teoria política e não um anti-feminismo. Trataria, isto sim, de uma política e de uma teoria, que formularia resposta à globalização dos modelos norte-americanos heterossexuais, ao feminismo liberal e, mesmo, à cultura gay integracionista. Para ela, é preciso que se leia a Teoria *Queer* em continuidade com as críticas pós-coloniais. Torço um pouco essa proposta, mas creio que Preciado não se importará com os caminhos tortos pelos quais quero levá-la.

9 Em texto já citado em nota, Grosfoguel registra que parte da tensão surgida entre os intelectuais latino-americanos que se dedicavam aos estudos subalternos, teve relação justamente com o confronto entre subalternidade abordada como uma “crítica pós-moderna” (o que, segundo a leitura de Grosfoguel, representava uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) *versus* “àqueles que a viam como uma crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados)” (Grosfoguel, 2008: 25). Porém, não tomo essas posições como excludentes, uma vez que, como o próprio Grosfoguel sublinha, em artigo neste dossiê, não há um “afuera absoluto” do ocidente, de maneira que uma crítica pós-moderna ou pós-feministas podem desafiar frontalmente as epistemologias eurocêntricas, ainda que essas problematizações sejam produzidas por autoras e autores europeus. É preciso diluir também a fronteira simbólica e política entre centro e periferia, tema no qual toco mais à frente..

Ao sul do *queer*

Começo esta torções relatando dois episódios espassados no tempo e espaço, responsáveis por me ajudarem a pensar em certos deslocamentos epistemológicos na relação entre “centros” e “periferias”. Assim como desafiar nosso complexo de “Zé Carioca” (Schwarcz, 1995), do qual a malandragem seria, a meu ver, o traço positivo, porque criativo, mas, traiçoeiramente, seria ele também o que marcaria o lugar periférico dessa invetividade/criatividade.

O primeiro episódio ocorreu durante o seminário *Cuerpos Sexuados, Trabajo y Violencia – Registros y representaciones en el capitalismo industrial*, realizado em 2009, em San Pedro de Atacama, no norte do Chile. O seguinte se passou durante do *Queering Paradigms 4*, que aconteceu em julho de 2012 na cidade do Rio de Janeiro.

Em San Pedero de Atacama, nessas conversas animadas que costumam movimentar os *coffee breaks* dos encontros, um pesquisador chileno que realizava seu doutorado na França conta-me que seu orientador questionou o fato dele ter escolhido uma instituição francesa para realizar seus estudos sobre relações de gênero e questões indígenas ao invés de ter procurado algum centro acadêmico brasileiro para isso. Pois, na opinião do intelectual francês o Brasil era o país que vinha se destacando nesse campo de estudos. E se a questão de pesquisa do jovem doutorando estava tão intimamente ligada a uma realidade latino-americana ele, o orientador, via ainda mais sentido na sua questão. Como eu era a única brasileira presente no seminário o chileno se aproximou de mim a fim de obter informações sobre instituições acadêmicas brasileiras, pois estava considerando fazer no Brasil seu pós-doutorado.

Em 2012, foi um pesquisador equatoriano que estuda nos Estados Unidos quem me fez pensar sobre o lugar de nossa produção acadêmica na ordem geocultural contemporânea. Ele propôs uma questão aos membros do Panel 47, chamado “Saberes Subalternos e Geopolítica do Conhecimento”¹⁰, durante um evento *queer*. O rapaz queria saber se nós que compunhamos aquela mesa acreditávamos que no Brasil o universo acadêmico estaria mais próximo da dinâmica da vida social e política, sobretudo quando se trata das pesquisas desenvolvidas na área de gênero e sexualidade. A pergunta era um tanto retórica, pois ele prossegue nos informando que, internacionalmente, essa proximidade era reconhecida. A produção intelectual neste campo era tomada como

10 A mesa resultou em textos que compõem este dossiê e foi composta por Guacira Lopes Louro (UFRGS), Larissa Pelúcio (Unesp), Pedro Paulo Pereira (Unifesp) e Richard Miskolci (UFSCar), organizador do referido panel.

influyente a ponto de impactar a sociedade como um todo, forçando discussões públicas sobre diversas questões o que, na percepção dele e de outros colegas, não estaria ocorrendo na maior parte dos países latino-americanos e tampouco nos Estados Unidos.

Enquanto o pesquisador equatoriano falava, eu pensava naquela conversa no deserto do Chile, mas também nas observações de colegas que foram fazer parte de seus estudos na Espanha e em Portugal, elas também impressionadas com os “milagres” dos “santos de casa”. Quero dizer: por constarem que o que estávamos escrevendo e pensando por aqui era mais atual, potente em termos intelectuais e instigante para suas pesquisas do que julgaram iriam encontrar no além mar. A colonialidade do poder nos marca tremendamente. Para Aníbal Quijano, a colonialidade, este elemento constitutivo do padrão mundial de poder capitalista, tem se mostrado mais persistente que o próprio colonialismo, pois é nela, na colonialidade que se encontra a dimensão simbólica desse processo de imposição subjetiva, material e cultural (Quijano, 2000).

Talvez por isso nos custe perceber e, mais ainda, acreditar que podemos estar produzindo *pari passu* com centros norte-americanos e mais sofisticadamente do que alguns europeus. Então estamos nos tornando uma espécie de centro da periferia? Nossas ideias têm viajado? Temos desafiado com nossa produção as epistemologias centrais? Judith Butler está lendo em português? Fiquemos com essas perguntas que servem mais para provocar do que pedir respostas.

Creio que estamos demonstrando com nossa produção que as fronteiras traçadas entre Norte e Sul são mais porosas e penetráveis do que nos fizeram crer. Centros sempre tiveram suas periferias, e as periferias, por sua vez, sempre tiveram seus centros. Foram as ideias dessas periferias centrais aquelas que nos impressionaram. Aqui me *loca-lizo*¹¹ como teóricas/os *queer* pós-coloniais. Ou provocativamente como uma teórica cu-caracha.

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

11 Marcia Ochoa, antropóloga norte-americana de origem colombiana, brinca com o termo “loca” que em muitos países latino-americanos serve para se referir às “bichas”, assim como no Brasil se usa o “bicha louca”, para assumir sua posição teórica (Ochoa, 2004).

daquelas teorias. Por isso, mesmo admitindo o meu encanto com a literatura produzida nos Estados Unidos e na Europa, como creio ficou patente ao longo deste artigo, penso, enquanto devoro tupinambarmente aqueles textos, é que essa relação ainda é bastante desigual. Que esse contato não resultou até o momento em diálogo, em trocas mais horizontais. Nas palavras de Ramón Grosfoguel, o que temos, ainda, é um monólogo vertical (Grosfoguel, 2006: 40)

Nós guardamos marcas históricas e culturais dos discursos que nos constituíram como periféricos. Isso, claro, marca também nossos textos e reflexões. Quando pensamos em raça, cor, classe, sexualidades, não podemos esquecer de nossas peculiaridades locais. Como escreveu Richard Miskolci, no seu ainda inédito *O Desejo da Nação* (2012), “o ideal de nação que guiou políticas e práticas sociais” que orientou nosso desejo de nação, foi “moldado por fantasias elitistas sobre branquitude” que passava necessariamente por um regime erótico específico de racialização do sexo e vinculação entre classe e cor, além da sexualização desprestigiosa dos não brancos. Regime sensível ainda hoje. Por isso temos que construir e afiar nossas próprias ferramentas conceituais e teóricas, justamente para pensar essa realidade peculiar.

Nossa *drag*, por exemplo, não é a mesma do capítulo 3 do *Problemas de Gênero* de Judith Butler (2003), nem temos exatamente as *drag king* das oficinas de montaria de Beatriz Preciado, ou sequer podemos falar de uma história da homossexualidade do mesmo modo de David M. Halperin, ou da Aids como o fez Michel Warner. Nosso armário não tem o mesmo “formato” daquele discutido por Eve K. Sedgwick¹². Cito aqui o quinteto fantástico do *queer*. Ainda que entre nós alguns nomes sejam mais familiares que outros, foi essa a bibliografia que chegou com mais força até nós a partir do território *queer* euro-americano.

Gosto de pensar que essa literatura ganhou força entre nós, justamente por ter chegado em um momento em que estávamos assombradas por tantas

12 Halperin, em *How to do the history of homosexuality* (2002), explora historicamente em detalhe aspectos sobre as homossexualidades que aparecem apenas de forma secundária na obra de Foucault. Michael Warner, a partir da experiência norte-americana com o pânico sexual da Aids, desenvolveu instigantes e provocativas reflexões sobre o que caracteriza como uma relação pendular das comunidades homossexuais com modelos de assimilação ou dissidência em relação às convenções culturais hegemônicas. Sedgwick, por sua vez, com sua epistemologia do armário (*closet*), deslocou o foco dos estudos sobre sexualidade das identidades ou experiências homo para suas articulações com as heterossexualidades. No que se refere às características brasileiras, destaco a pesquisa de Anna Paula Vencato sobre *drag queens*, as de Richard Miskolci sobre o papel do desejo na formação de nossa concepção republicana de nação assim como sua atual a respeito do armário na sociedade brasileira contemporânea, estudos como os que eu mesma empreendi sobre como a Aids gerou um processo de “sidadanização” entre travestis, assim como pesquisas como a de Belei têm apontado interdependências antes inexploradas entre homo e heterossexualidades na esfera do mercado amoroso.

transformações, desafiados por um Brasil que mudava aos olhos estrangeiros, antes mesmo que assumíssemos internamente as dimensões destas mudanças. Nós estávamos ainda tateantes atrás de um vocabulário menos falocêntrico, de uma ciência menos canônica, de uma gramática menos heterossexista, ficamos fortemente impressionados com aquelas leituras feministas, transgressivas, descoloniais. Rapidamente termos como colonialidade, gênero, racialização do sexo, sexualização da raça, diferença, regime heteronormativo, passaram a ocupar fóruns políticos, arenas acadêmicas, páginas de comportados periódicos científicos. Em uma análise diletante, acho que isso tem a ver com essa busca da qual eu falava há pouco, por novos referentes, por um léxico torcido, fresco o suficiente para não estar marcado pelo peso dos saberes psi, médicos e jurídicos. Em boa medida, particularmente encontrei essa possibilidade nos estudos *queer*.

O *queer*, já definiu Guacira Lopes Louro (2001), coloca-se contra a normalização – venha de onde vier –, contra o modelo heteronormativo que informa não só a ciências, mas a vida tida como “normal”. Questiona, assim, as exclusões sociais desconstruindo os discursos que estabelecem a medida do aceitável e as fronteiras do abjeto¹³.

Acredito firmemente que temos trabalhado nessa produção de forma original e ao mesmo tempo sintonizadas e sintonizados com o que está sendo produzido em centros e periferias múltiplas. Esse conjunto articulado de reflexões tem mantido forte diálogo com as Teorias Feministas, com os Estudos Pós-Coloniais e com a própria Teoria *Queer*. Estudos que podemos aglutinar sob a rubrica dos Saberes Subalternos. Um conjunto produtivo de pesquisas e reflexões que, como lembrou Guacira Lopes Louro, tem desafiado o ambiente sisudo da academia com temas marginais e despudoradamente políticos¹⁴.

Termino, então, despudoradamente. Convido Preciado a levar ao limite sua proposta de ler o *queer* em continuidade com a crítica pós-colonial, trocando a testosterona, de suas experiências de gênero e de questionamento sobre monopólios de certos saberes¹⁵, pelo ayuasca, deixando-se assim invadir por outras substâncias menos *tecno*, menos euro, menos andro, experimentando na carne outras formas de desafiar as epsitemologias centrais¹⁶.

13 Para uma apresentação didática, mas bastante aprofundada dos estudos queer ver Miskolci, 2012.

14 Durante sua fala no Panel 47, já mencionado em nota anterior.

15 Ver Testo Yonki (2008), livro de Beatriz Preciado no qual ela experimenta em si mesma os efeitos da testosterona aplicada em gel.

16 Para uma discussão instigante sobre as contribuições de Preciado em diálogo/tensão com a produção brasileira ver Pereira, neste dossiê.

Referências

- ADELMAN, Miriam. *A Voz e a Escuta – encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea*. Florianópolis, Blucher Acadêmico. 2009.
- ANDRADE, Oswald. “Manifesto Antropofágico”. *Revista de Antropofagia*, Ano 1, n. 1, maio de 1928. Disponível em: <http://antropofagia.uol.com.br/manifestos/antropofagico/>
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la Mestiza: Towards a new consciousness. In: BHAVNANI, Kum-kum. (Org.) *Feminism and ‘Race’*. New York: Oxford, 2001.
- BELELI, Iara. Amores Online In: PELÚCIO, Larissa et alli. *Gênero, Sexualidade e Mídia: Olhares Plurais para o Cotidiano*. Marília: Cultura Acadêmica, 2012 (no prelo).
- BENTO, Berenice. Política da diferença: feminismos e transexualidade. In: COLLING, Leandro (org). *Stonewall 40+ o que no Brasil?* Salvador: EDUFBA, p. 79 a 110. 2011.
- BHABHA, Homi K. (Org.). *O local da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 1998.
- BUTLER, Judith. “Cuerpos que Importan” – Sobre os limites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós. 2002.
- BUTLER, Judith. Criticamente Subversiva. In: JIMÉNEZ (ed.) *Sexualidades Transgresoras – una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria/Ausiàs Marc, pp. 55-79. 2002a.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2003.
- CARILLO, Jesus. Entrevista com Beatriz Preciado. *Revista Poiésis*, n. 15, p. 47-71, jul. 2010.
- CHAKRABARTY, Dipesh. La historia subalterna como pensamiento político. In MEZZADRA, Sandro, SPIVAK, Gayatri C., MOHANTY Chandra T., SHOHAT Ella, HALL, Stuart, CHAKRABARTY Dipesh, MBEMBE Achille, YOUNG Robert, PUWAR Nirmal e RAHOLA Federico. *Estudios postcoloniales Ensayos fundamentales*. Colegio Oficial de Arquitectos de Cádiz, Cádiz, 2008.
- CIOTTA NEVES, Rita. A Perspetiva Pós-Colonial de Antonio Gramsci: Os Subalternos. Babilónia. *Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução* 2010, Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=56118082005>. ISSN 1645-779X. Última consulta em 12/08/2012.
- CITELI, Maria Teresa. As Desmedidas da Vênus Negra: gênero e raça na história da ciência. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 61, p. 163-175, 2001.
- COSTA, Claudia L. Feminismo Fora do Centro: Entrevista com Ella Shohat. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 1, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So104-026X2001000100008&lng=en&nrm=iso. Último acesso em 10/04/2012.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 21, n. 60, Feb. 2006. Disponível em <http://>

- www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-69092006000100007&lng=en&nrm=iso>. Último acesso em 12/08/2012.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- DISCOURSE: *Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, n.8, 1986-7, p.3-38.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, EDUBA, 2008 (1952).
- FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. In: H. Buarque de Hollanda (org.), *Pós-modernismo e Política*, Rio de Janeiro: Rocco, p: 217-250, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- GROSGOUEL, 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, p 115-147, março. 2008.
- HALPERIN, David M. *How to do the history of homosexuality*. Chicago, Chicago University Press, 2002.
- HARAWAY, Donna. Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 22, June 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So104-83332004000100009&lng=en&nrm=iso>. Último acesso em 31/07/ 2012.
- HARAWAY, Donna. saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, 1995, p. 07-41.
- LOURO, GUACIRA LOPES. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, 2001 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So104-026X2001000200012&lng=en&nrm=iso>.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.
- MINH-HA, Trinh T. “Introduction” e “Difference”: a special third world women issue.
- MISKOLCI, Richard. *O Desejo da Nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*. São Paulo, Annablume/FAPESP, 2012 (no prelo).
- MISKOLCI, Richard. Os saberes indisciplinados e a (geo)política do conhecimento, 2012 (mimeo)
- MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: Um Aprendizado Pelas Diferenças – Col. Cadernos da Diversidade*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2012.
- MOHANTY, Chandra T. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses”. In BRYDON, Diane (Org). *Postcolonialism: Critical concepts in literary and cultural studies*. v. 3, pp. 1183-1209. London/New York: Routledge. 2000 (1984).

- OCHOA, Marcia. “Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la ‘localización’”. En Daniel Mato (coord.), Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 239-256. 2004. Disponível em <http://www.globalcult.org.ve/pub/Rocky/Libro2/Ochoa.pdf>.
- PISCITELLI, Adriana, Atravesando fronteras: teorías postcoloniales y lecturas (antropológicas) sobre feminismos, género y mercado del sexo en Brasil. Texto apresentado durante o encontro anual da *Latin American Studies Association*, em junho de 2012.
- PISCITELLI, Adriana. “Recriando a (categoria) mulher?” In: ALGRANTI, Leila (Org.). A prática feminista e o conceito de gênero. Campinas: IFCH-Unicamp, 2002.
- PRECIADO, Beatriz. *Testo Yonqui*. Madrid, Editora Espasa Calpe, 2008.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-systems Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein*.vi /2, pp. 342-386. 2000.
- ROSALDO, Michelle “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica”. In: HARRIS, Olivia. y YOUNG, Kate. (eds.) Antropología y feminismo. Barcelona: Anagrama. 1979.
- RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “Economia Política” do sexo. Tradução SOS Corpo, 1993. (1975).
- RUISECO, Gisela & VARGAS, Liliana. La Europa-fortaleza y su otro (inmigrante) colonial: Un análisis desde las propuestas del Programa Modernidad/Colonialidad Latinoamericano. *I training seminar de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales*. Barcelona: Fundación CIDOB. 2009.
- SAID, Edward. Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso. 2007 (1978).
- SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. “Complexo de Zé Carioca. Notas para uma identidade mestiça e malandra”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 29: 49-63. 1995.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil de 1870 – 1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, jan./abr. 2005. p. 11-30.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. A Epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu* (28), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/UNICAMP, 2007, pp.19-54.
- SIMIONATTO, Ivete. Classes subalternas, lutas de classe e hegemonia: uma abordagem gramsciana. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 12, n. 1, June 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802009000100006&lng=en&nrm=iso>
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010 (1988).

- VENCATTO, Anna Paula. “*Fervendo com as Drags*”. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 2002.
- WALLERSTEIN, Valeska. Feminismo como pensamento da diferença. Labrys estudos feministas janeiro/julho 2004. Disponível em: <http://www.tanianavarrosvain.com.br/labrys/labrys5/textos/valeskafeminismo.htm>. Última consulta em 12/08/2012.
- WARNER, Michael. *The Trouble with the Normal*. New York, The Free Press, 1999.
- YOUNG, Robert J. C. *Desejo Colonial – hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo, Perspectiva, 2005.
- Recebido em: 30/07/2012
- Aceito em: 31/08/2012

Como citar este artigo:

- 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, n. 2, jul-dez 2012, pp. 395-418.