
COMO SER UM *QUEER* NÃO ENQUADRADO: AXIALIDADES RADICAIS PARA TEMPOS OBSCURANISTAS

Estevão Rafael Fernandes¹
Fabiano Gontijo²

RESUMO

Este texto parte da necessidade de se pensar um *queer* radical, que não apenas desconstrua dispositivos de poder, mas também os processos coloniais, os racismos e os enquadramentos. Assim, apresentamos o *queer* como um contraponto a gramática moral normativa, como forma de se deslocar dos lugares de enunciação estáveis e “enquadrados”. Nesse sentido, indicamos nossa noção de “enquadramento” e como diversos autores vem trabalhando questões referentes ao aparato colonial desde o *queer* – e vice-versa. Trazemos ainda uma discussão sobre axialidades, a partir das críticas *two-spirit* para, finalmente, construir algumas considerações sobre as possibilidades de se pensar um *queer* desde suas axialidades.

PALAVRAS-CHAVE: Queer, Colonialismo, Axialidades, Two-Spirit, Enquadramento

ABSTRACT

This text is based on the need to think of a radical queer, which not only deconstructs power devices, but also colonial processes, racism and frameworks. Thus, we present queer as a counterpoint to normative moral grammar, as a way of moving from stable and framed places of enunciation. In this sense, we indicate our notion of "framing" and how various authors have been working on issues concerning the colonial apparatus since the queer - and vice versa. We also draw a discussion on axialities from the two-spirit critiques to finally bring some considerations about the possibilities of thinking a queer from its axialities.

KEYWORDS: Queer, Colonialism, Axialities, Two-Spirit, Framing

RESUMEN

Este texto se basa en la necesidad de pensar en un queer radical, que no solo desconstruye los dispositivos de poder, sino también los procesos coloniales y los racismos. Por lo tanto, presentamos queer como un contrapunto a la gramática moral normativa, como una forma de moverse desde lugares estables y encuadrados de enunciación. En este sentido, indicamos nuestra noción de "encuadre" y cómo varios autores han estado trabajando en temas relacionados con el aparato colonial desde queer y viceversa. También sacamos una discusión sobre las axialidades a partir de las críticas de dos espíritus para finalmente traer algunas consideraciones sobre las posibilidades de pensar un queer desde sus axialidades.

PALABRAS CLAVE: Queer, Colonialismo, Axialidades, Dos espíritus, Encuadrar.

¹ Doutor em Ciências Sociais (Universidade de Brasília, 2015). Professor do Mestrado em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). 9

² Doutor em Antropologia Social (École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000). Professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Para Denise Schaan (in memoriam)

QUEER PARA QUÊ? QUE QUEER?

Ao contrário do que nosso senso comum (douto, inclusive) pode vir a apontar, em um primeiro momento, **uma** arqueologia (assim como uma sociologia, uma antropologia, uma história, ou mesmo uma matemática, uma anatomia, uma física de partículas...) *queer* é não só possível, como necessária.

O “uma”, na sentença anterior, é o grande detalhe: não se trata de “uma”, no sentido de “artigo indefinido”, de qualquer. Não. Ao contrário. Ao afirmarmos aqui que **uma** arqueologia *queer* é possível e necessária, nossa intenção é, abertamente, provocativa. É assumir como fundamental em tempos de obscurantismos, perseguições, *trolls*, crises, anticientificismos, bolhas (acadêmicas, inclusive). Mais do que tempos de cólera, vivemos tempos de epidemia *dunningkrugeriana*, tendo sido governados por tuítes disparados por órfãos da ditadura, guiados por astrólogos via cursos *online*. Nem mesmo se misturássemos Kafka, Orwell, Saramago e Frank Miller, chegaríamos a imaginar o que temos vivido. Assim, referimo-nos a um tipo muito específico de *queer*, que perpasse a desconstrução de dispositivos de poder – afinal, o *queer* também pode ser isso – mas, mais além, busque desconstruir também o sistema colonial vigente, o *enquadramento* do olhar, do pensar, do vir-a-ser.

“Esse” *queer*, para além do *queer*, talvez seja o passo deste texto. Não no sentido de pensar um conjunto já meio requentado de teóricas e ativistas d’alhures, mas de repensar e de-pensar nossas próprias possibilidades de superar “aquele” *queer* posto, do recorte e cole dos referenciais. Um *queer* que não leve em conta, direta ou indiretamente, o aparato colonial não é nem pode ser visto plenamente como *queer* – mesmo que os *queeres* sejam *por* princípio e *a* princípio descoloniais, às vezes nos deixamos colonizar epistemicamente: de repente vemos desconstrução, performatividade e dispositivos em tudo, porque pega bem mostrarmos que dominamos o campo e lemos os cânones, sem percebermos as contradições nesses processos: tal qual a língua selvagem de Anzaldúa (2009), nos deixamos domar a mente pelo fetiche de [anti-?]cânones.

“Nosso” *queer* é não-hegemônico, não apenas desconstruindo, mas destruindo-
porque-construindo: é mais que devir, é *redevir*. “Este” *queer* é mais que contraponto ou
vírgula, é ponto de exclamação e reticências. Mais que pós-colonial (ou *decolonial*) é
desestabilizador e anti-colonial. Mais que um *queer* caboclo (FERNANDES, GONTIJO,
2017), um *queer* quilombola, um *queer* indígena, um *queer* Marielle, *queer* Amarildo, *queer*
Belo Monte, Brumadinho,... Um *queer* que se preocupe, justamente, em desvelar
mecanismos históricos de obscurecimento, de genocídios, de etnocídios, de racialização, de
reformas da previdência e *robots* nas redes sociais. O que o *queer* pode nos ensinar sobre
a bancada da bíblia ou do boi ou da bala, ou sobre feminicídio? Este é o *queer* que
buscamos.

O que traremos ao longo das próximas páginas será, justamente, essa questão: que
queer é este, que propomos, e quais suas implicações? Este *queer*-não-teoria, mas verbo e
descentramento: é alcançável? Nosso percurso será trabalhar as possibilidades de
queerificar o aparato colonial enquanto mecanismo de múltiplos enquadramentos. Cabe-nos
também, ao longo deste texto, recuperar, ampliar e radicalizar não apenas a proposta de
Fernandes e Gontijo (2017), mas de Gontijo e Schaan (2017, pp.65-66), ao proporem que

Juntos, arqueólogos e antropólogos (e historiadores) poderiam trabalhar no
sentido de: 1) fomentar a elaboração de modelos (fluidos) do passado (e
para o presente) mais inclusivos, em termos de gênero e sexualidade –
mas, também, em termos interseccionais, [...]; 2) questionar a rigidez e a
arbitrariedade dos modelos hegemônicos (binários) de referência usados
pelas ciências humanas para classificar as diferenças e a variabilidade
humanas; 3) interrogar a universalidade (cultural, geográfica e/ou histórica)
desse modelos hegemônicos e de alguns padrões de relações sociais,
como a família nuclear, a heterossexualidade, a submissão feminina e/ou a
dominação masculina, etc.; 4) criar mecanismos teóricos e metodológicos
(e epistemológicos) para se compreender melhor a dinâmica das relações
sociais ao longo de uma história mais ampla e, assim, contribuir para a
sensibilização da sociedade brasileira para os processos que configuraram
os contextos nos quais vivemos; 5) mostrar o quanto nossas classificações,
categorizações e taxonomias atuais são construídas socialmente e
formuladas culturalmente e representam as (histórias das) relações de
poder subjacentes ao pensamento hegemônico e à discursividade
predominante de nossa época, os interesses de determinados grupos
dominantes e até mesmo as formas de resistência que se constituem
contra-discursivamente; e, enfim, 6) promover um fazer científico mais
justo, reflexivo e colaborativo, que leve a sério, como objeto de pesquisa, a
interação entre todos os agentes envolvidos no processo de produção de
conhecimentos (arqueológicos, antropológicos e historiográficos).

Os ecos da mensagem acima dizem respeito não apenas ao tema deste *Dossiê*
mas, de modo geral também chamam a atenção a como uma academia compartimentada e

ensimesmada deixa de perceber, de forma densa, crítica e epistemopoliticamente a necessidade de se pensar uma realidade para além da técnica capitalista, do pensar liberal, euronorcêntrico, das temporalidades, subjetividades e espacialidades próprias da modernidade, para além do binarismo, para além do posto. Este texto é, pois, um chamado no sentido de um entrecruzamento de paralelas e olhares para além dos enquadramentos usuais e bem-comportados aos quais, comodamente, nos acostumamos – dentro e fora da academia.

TO QUEER OR NOT TO QUEER?: DESENQUADRANDO-SE

De que *queer*, afinal, partimos? A pergunta pode parecer estranha, mas a quem tem enfrentado o *queer* há algum tempo, fica cada vez mais claro o que as interpretações queerificadas não são: um conjunto homogêneo de ideias, uma teoria no sentido tradicional do termo, um paradigma, uma forma domesticada de acomodar nossos conceitos e perceptos em caixinhas epistêmicas estáveis. Nesse sentido, nosso primeiro movimento não será o de trazer uma longa bibliografia sobre a teoria *queer*, louvando os dotes filosóficos ou retóricos desta ou daquela autora. Não. Por mais que respeitemos esses caminhos – e reconheçamos sua importância do ponto de vista didático, nosso ponto de partida será muito mais instrumental do que isso.

As abordagens *queer* nos interessam enquanto desconstroem os processos de categorização sexual: em que medida a *heteronormatividade* permeia relações de poder nos corpos, afetos, conhecimentos e desejos? Indo além, em que medida as redes e relações de poder em jogo dependem dessa interseção no tocante a códigos raciais, sexuais e de gênero? (GAMSON, 2006). Aqui, entendemos heteronormatividade como um conjunto de procedimentos de naturalização e imposição da heterossexualidade enquanto norma, nos termos expostos por Miskolci:

A heteronormatividade expressa as expectativas, as demandas e as obrigações sociais que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural e, portanto, fundamento da sociedade. [...] a heteronormatividade é um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do sexo oposto. Assim, ela não se refere apenas aos sujeitos legítimos e normalizados, mas é uma denominação contemporânea para o dispositivo histórico da sexualidade que evidencia seu objetivo: formar todos para serem heterossexuais ou organizarem suas

vidas a partir do modelo supostamente coerente, superior e "natural" da heterossexualidade. (MISKOLCI, 2009, pp. 156-157)

Evidenciando os termos usados, a partir da síntese oferecida por Miskolci em outro texto:

Heterossexismo é a pressuposição de que todos são, ou deveriam ser, heterossexuais. Um exemplo de heterossexualismo está nos materiais didáticos que mostram apenas casais formados por um homem e uma mulher. A heterossexualidade compulsória é a imposição como modelo dessas relações amorosas ou sexuais entre pessoas do sexo oposto. Ela se expressa, frequentemente, de forma indireta, por exemplo, por meio da disseminação escolar, mas também midiática, apenas de imagens de casais heterossexuais. Isso relega à invisibilidade os casais formados por dois homens ou duas mulheres. A heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero (MISKOLCI, 2012, pp. 46-47).

Note-se o que escreve o autor nas passagens acima: “processos de regulação e controle”, “dispositivo histórico da sexualidade”, “organização da vida conforme um modelo supostamente superior”, “ordem social do presente”, “imposição de violências”, etc. Não é preciso muito esforço para reconhecer esses processos e dispositivos históricos em nossa vida cotidiana. *Queer* tem a ver com poder, com como normas se tornam padrão, por via de quais dispositivos elas se imiscuem em nossas práticas cotidianas.

Nosso agir e pensar são disciplinados, normados e seguem a lógica do cidadão de bem comum: branco, hetero, cristão, classe média consumidor, paneleiro de plantão... Nosso dever-ser é, pela norma, um *meme* da “Barbie fascista”, que acredita em racismo reverso, que direitos humanos são para humanos direitos, e que “a ditadura só matou bandido”. Qualquer coisa fora dessa lógica limpinha e coxinha, higiênica e perfumada, torna-se abjeta (KRISTEVA, 1982): o cidadão de bem no espelho, oposto e simétrico, é o *queer* – inclusive em suas inseguranças e fragilidades.

Trata-se de uma gramática moral, sendo o *queer* uma forma de se deslocar dos lugares de enunciação fixos, centrados, estáveis, desde os quais essa gramática é o lugar de referência privilegiado: aliás, “o” único lugar.

Algo ao qual vale a pena chamar a atenção, preliminarmente, é para a forma como essa gramática moral não se restringe tão-somente à esfera da sexualidade - não apenas com as fronteiras entre gênero e sexualidade, mas também corporalidades, afetos, desejos: sexualidade certamente não diz respeito apenas à sexualidade, e incluímos esses fenômenos no campo das subjetividades ou da esfera privada certamente obscurecem dispositivos estruturais sobre os quais tais temas se assentam. De certa maneira, tomar tais categorias como isoladas é reificar processos pelas quais nosso saber-fazer foi gradualmente *enquadrado*.

Importante notar como “enquadramento” é uma categoria sociológica das mais relevantes, ainda que não tenha sido plenamente esgotada na literatura sociológica brasileira, como veremos – e, certamente, não pelos pensamentos *queer*, em que pese suas claras contribuições para suas interpretações. Mendonça e Simões (2012), por exemplo, trazem uma profunda análise do conceito de “enquadramento” a partir dos textos de Gregory Bateson e Erving Goffman: um pelo olhar da metacomunicação, outro, como princípios de organização (p. 189). Contudo, esses autores privilegiam a ideia de *frame*, não sendo essa, exatamente, a perspectiva que busco privilegiar aqui com a ideia de *enquadrar*. Outro artigo que segue o mesmo caminho é o texto de Silva *et al* (2017), ainda que se trate de um diálogo mais próximo com Goffman, buscando recuperar sua noção de enquadramento enquanto “molduras interpretativas” – mas em larga medida com fortes paralelos com o texto de Mendonça e Simões, citado anteriormente. Nesse sentido, a noção de enquadramentos/*frame* desde os olhares de Bateson e Goffman traz, como os autores desses artigos mesmo deixam evidente, claras contribuições aos estudos no campo da psicologia social e da sociologia da comunicação. Nossa noção de enquadramento, contudo, é muito mais intuitiva.

Nosso uso, aqui, da expressão “enquadramento” parte de um triplo sentido. Em primeiro lugar, no sentido de “Olhar”. É o movimento que fazemos (ao menos nós, dos tempos de máquinas fotográficas com filmes...) antes de tirar uma foto, ou fazer uma filmagem, pondo polegar e indicador em angulação a fim de vislumbrar como será a fotografia antes de tirá-la – é, de certa forma, uma tradução literal de *frame*. É uma forma não apenas de adiantar o resultado visual final, mas de isolar o que queremos que apareça do que julgamos dispensável. Enquadrar/Olhar é a “*photoshopagem*”, os filtros e recortes a partir dos quais entre o olhar e o produto final chega-se ao simulacro. Enquadrar/Olhar é domesticar o olhar, é restringir o ponto de vista, é não apenas focar o que se busca

privilegiar no enxergar, mas optar-se por não ver um contexto mais amplo. É abrir mão, muitas vezes, do plano aberto, da perspectiva. O segundo sentido de enquadrar, aqui, significa “tornar quadrado”, em uma possível tradução de *straightening*: tornar reto, direito, adequado, incluir, mas também tornar hetero. O terceiro sentido do enquadramento vai ao encontro disso: trata-se de tornar disciplinado, punir: como na expressão “fulano merece ser enquadrado”, por exemplo. Assim, pode-se dizer que o *queer* que propomos aqui é a antítese do enquadrar, sendo ambos conceitos relativos e relacionais, em sua polissemia.

Temos aí como recuperar o ponto onde chegamos, parágrafos atrás: sexualidades, afetos e desejos não são eixos distintos, mas merecem ser entrecortados não apenas entre si, mas com outras categorias com às quais, em nosso afã de buscar pontos de fuga teóricos, tornam-se pontos cegos.

Trata-se deixar evidente a necessidade de uma renovação epistêmica não apenas para renovar o campo, mas para lançar alguma luz sobre nossos “não-objetos”. Críticas e contribuições para além dos círculos acadêmicos e editoriais hegemônicos podem ser compreendidos como *queer* e constituem-se ferramentas poderosas de crítica ao aparato de poder que lhes obscurecem e invisibilizam.

Propusemos anteriormente um *queer* como olhar radical, desde uma epistemopolítica contra-reprodutiva e subversiva (FERNANDES, GONTIJO, 2017), ao qual, talvez, mesmo o conceito de interseccionalidade não dê conta. O risco de um olhar interseccional implementado acriticamente é o de reforçar categorias coloniais e transformar lugares de enunciação em arquétipos estanques. Nossa proposta aqui é o movimento inverso, ou seja: não mais objetivar nossas subjetividades desde o banho cáustico das lógicas hegemônicas, mas, sobretudo, reinventá-las desde um giro de perspectivas: *queerificar* o olhar.

Várias tem sido as iniciativas nesse sentido e podemos, já, indicar como esse *queer*-potência tem operado como uma crítica colonial poderosa aos campos bem constituídos dos saberes-poderes. Rea e Amâncio (2018) demonstraram como críticas *queer* de cor circulam no contexto brasileiro e no sul global, implicando (e complicando) novas práticas em relação a questões como imigração e racismos, por exemplo. Pelúcio (2012), desenvolve outra excelente abordagem, em diálogo direto com autoras e autores da periferia do sistema-mundo acadêmico. Sim, há algo que estudos feministas e *queer* podem

aprender com Bhabha, Fanon e Quijano, por exemplo. Pereira (2015), por seu turno, também escreve sobre as implicações decoloniais do *queer* – e vice-versa. Gomes (2018) também desenvolve sua argumentação nesse sentido, recuperando pensadoras africanas e decoloniais, pensando as implicações de se pensar o gênero “perspectivas como a decolonialidade nos mostraram que o gênero pode ser uma forma de colonialidade e pode produzir discursos que escondem a multiplicidade da vivência das relações fora do sistema-mundo da colonial modernidade”, pensando suas consequências também para pensarmos a noção de raça.

De um modo geral, o que tais textos apontam – e como buscaremos demonstrar a seguir – é para as possibilidades de pensarmos esses *queer* desde outros eixos e voltando-se para perspectivas a partir das quais tais questões não mais operam separadamente, mas se interpenetram. A ver.

OUTRAS AXIALIDADES: QUEERIFICANDO-SE/DESCOLONIZANDO-SE

Páginas atrás escrevíamos que a gramática moral à qual nos referimos não se restringe à esfera da sexualidade. As autoras e autores mencionados anteriormente nos permitem entender como, desde os *queeres*, temas como raça, imigração, colonialismo e sexualidade se entrecortam.

É preciso compreender, preliminarmente, que o conceito de “civilização”, como objetivo (racial, político, subjetivo, etc.) do empreendimento colonial, significa[va] o “projeto ideológico do imperialismo” (YOUNG, 1998, p. 60) dentro do qual se inserem o racismo moderno e a ciência. Em sua origem, as teorias de superioridade racial serviam para justificar, moralmente, a expansão colonial tendo inclusive se tornado “o princípio comum do saber acadêmico do século XIX” (idem, p. 113). Pode-se sugerir que o caráter heteronormativo das políticas aplicadas aos povos colonizados fossem permeados dessa perspectiva racial, operando como princípio ordenador da sociedade e da relação entre Estado e indivíduos. Traçando um paralelo com a noção de colonialidade, o racismo viria a unificar os diversos níveis da matriz colonial do poder (no controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e sexualidade, e da

subjetividade e do conhecimento). O racismo surge, assim, como termo instrumental para privar os seres humanos de sua humanidade, suprimindo também seu ser e seus saberes: lhes são anuladas quaisquer condições de existência, dentro de seus próprios termos. Como vimos, a ideia de “raça” para Quijano (2005) é central, posto ser esse o conceito norteador e ordenador das lutas de poder e dos produtos delas derivadas: sexo, trabalho, autoridade coletiva e a subjetividade/intersubjetividade.

Como indica Fernandes (2015), classe, raça e sexualidade não são esferas separadas, mas partes e contrapartes de um complexo de relações construídas social, cultural e historicamente, ratificadas por um sistema de poder que as perpassa: os processos de heterossexualização compulsória, racialização e “civilização” interpenetram-se e [re]constroem-se mutuamente. Nesse sentido também aponta Stoler (1995, pp. 7-12), ao analisar a articulação, em Foucault, entre raça e sexualidade. Segundo ela, os discursos sobre a moral sexual relacionam-se com as fronteiras raciais, marcando direitos de propriedade, cidadania e reconhecimento: a ordem burguesa e o manejo colonial da sexualidade se conectam. Assim, sexualidade (e raça) funcionam como mecanismos classificatórios e ordenadores da relação entre características visíveis e propriedades invisíveis (ou entre formas exteriores e essências internas) que compartilham sua emergência concomitante à ordem burguesa. O que propomos aqui, ao sugerirmos *queerificar* essas posições é buscá-las para além das relações de poder que permeiam, não apenas economia, identidade, política, trabalho, mas também as esferas do saber, do conhecimento e das subjetividades. Trata-se de “aprender a desaprender”, recuperando uma perspectiva com paralelos claros com o que Walter Mignolo chama de *desobediência epistêmica*:

A opção decolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo-política e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Consequentemente, **a opção decolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender** (como tem sido claramente articulado no projeto de aprendizagem Amawtay Wasi, voltarei a isso), já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido

programados pela razão imperial/colonial. Assim, por conhecimento ocidental e razão imperial/colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculos) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo. (MIGNOLO, 2008, p. 290). (Grifamos).

Nesse sentido, esse desprendimento implica em uma rotação de perspectivas, a partir da qual os *queeres* não são mais pontos de partida ou chegada, mas correm em paralelo com reflexões para além do modelo de conhecimento estabelecido na estrutura de saberes vistos como legítimos na ordem colonial burguesa moderna euronocêntrica: objetiva, externa, onisciente e sem parte com o sujeito. Como isso opera, na prática? Um exemplo pode ser nossa experiência com o movimento *two-spirit* norte-americano³, junto ao qual temos desenvolvido pesquisas e reflexões conjuntas ao longo dos últimos anos.

As ponderações do ativista cherokee, Qwo-Li Driskill vão no sentido acima:

O que os estudos queer nos dizem sobre imigração, cidadania, prisões, bem-estar, luto e os direitos humanos?" Embora esses movimentos em estudos queer estejam criando teorias produtivas, eles não têm tratado das complicadas realidades coloniais dos povos indígenas nos Estados Unidos e Canadá. **Em uma tentativa de responder às perguntas acima postuladas em contextos especificamente nativos, as críticas two-spirit apontam para a incumbência de os estudos queer examinarem o colonialismo em curso, o genocídio, a sobrevivência e a resistência das nações e povos indígenas. Além disso, eles desafiam os estudos queer para confundir as noções de nação e de diáspora, prestando atenção às circunstâncias específicas das nações indígenas nos fundamentos territoriais dentro dos quais Estados Unidos e Canadá colonizam. Para levar as perguntas acima mais adiante, eu gostaria de perguntar o que as críticas two-spirit podem nos dizer sobre essas mesmas questões. Além disso, o que essas críticas podem nos dizer sobre nação, diáspora, colonização e descolonização?** O que elas têm a dizer sobre os nacionalismos nativos, dos tratados de direitos, cidadania e não-cidadania? [...] Como elas podem instruir a nossa compreensão dos papéis de misoginia, a homofobia, a transfobia, e heterossexismo na colonização? O que eles têm a dizer sobre a restauração do idioma nativo, o conhecimento tradicional e sustentabilidade? O que as críticas two-spirit podem nos ensinar sobre a resistência, sobrevivência e continuidade? (DRISKILL, 2010, pp. 86-87 (tradução livre nossa) (destacamos).

³ A trajetória do movimento two-spirit é longa e complexa e uma síntese à altura nos desviaria demais da discussão, de modo que fica como sugestão Fernandes (2015), já citado aqui. Contudo, fica como ideia preliminar ser o *two-spirit* uma das faces das críticas *queer* indígenas nos EUA e Canadá, voltada sobretudo para a crítica aos processos coloniais desde uma perspectiva cosmopolítica.

O que parece claro, aqui, é que a atualização dessa identidade não pode ser compreendida fora do contexto pós-colonial⁴. Assim, para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos indígenas homossexuais, faz-se necessário buscar entendê-los não apenas enquanto demandas de gênero ou sobre o corpo, mas, sobretudo, como fenômenos políticos relacionados a forma como sua relação com o Estado, com os próprios indígenas e com a sociedade envolvente se mantêm.

Outras obras, como aquela organizada por Driskill et al (2011) trabalham essas questões, unindo “*two-spirit critiques*” e “*queer indigenous critiques*” (p. 22), por entenderem que ambas se complementem: o *queer* na crítica à heteronormatividade, o *two-spirit* enquanto crítica ao projeto colonial. A opção por trazer aos estudos *two-spirit* à teoria *queer* contém, em si mesma, uma crítica aos usos acadêmicos do termo *two-spirit*. Vários estudiosos do assunto acabaram colocando o uso do termo *two-spirit* em xeque, sem perceber que isso ia diretamente de encontro às demandas dos ativistas *two-spirit* que buscavam, justamente, um termo que agregasse uma identidade pan-indígena, mais do que – como queriam os antropólogos – acentuasse especificidades locais e/ou culturais. Dessa forma, à medida que o ativismo *two-spirit* se distanciava da academia, se aproximava da literatura e das teorias *queer*, justamente pelo fato de que, como temos buscado apontar aqui,

“Queer” pode funcionar como substantivo, adjetivo ou verbo, mas em qualquer caso se define contra o “normal” ou normalizador. A teoria queer não é um quadro de referência singular, conceitual ou sistemático, mas sim uma coleção de compromissos intelectuais com as relações entre sexo, gênero e desejo sexual. Se a teoria queer é uma escola de pensamento, então ela é uma escola com uma visão bastante heterodoxa de disciplina. O termo descreve um leque bastante diverso de práticas e prioridades críticas: leituras da representação do desejo pelo mesmo sexo em textos literários, filmes, música e imagens; análise das relações de poder sociais e políticas da sexualidade; críticas do sistema sexo-gênero; estudos de identificação transexual e transgênero, de sadomasoquismo e de desejos transgressivos. (SPARGO, 2006, pp. 8-9)

Assim, a opção pela teoria queer no lugar da Antropologia reflete um desejo – e possivelmente a necessidade – de se obter maior visibilidade da (e na) própria produção *two-spirit*, inclusive artística. Nesse sentido, o que chama a atenção nos estudos queer é sua possibilidade de demonstrar o caráter de invenção da própria matriz de gênero,

⁴ O termo vem sendo utilizado aqui não enquanto marcador das relações entre as antigas colônias americanas e suas metrópoles europeias, mas pela forma como este contexto é percebido a partir das relações interétnicas e na literatura correspondente.

verificando “os conflitos, as brechas, os interstícios, as fissuras e as disjunções que possibilitam que os sujeitos subvertam as normas de gênero” (PEREIRA, 2006, p. 470).

Nesse sentido, sintetizando o argumento de Miskolci em seu texto (2009), não são os sujeitos que criam experiências, mas as experiências que criam sujeitos, sujeitos esses marcados por processos sociais que precisam ser reconstituídos, explicitados e analisados pelo autor, incluindo “a necessidade de reconstituir historicamente e analisar sociologicamente os processos normalizadores que produzem esses outros, sem os quais o hegemônico também não se constituiria nem manteria seu poder” (p. 174). Prossegue o autor mais a frente:

a teoria queer mostra que identidades são inscritas através de experiências culturalmente construídas em relações sociais, e o êxito de investigações que busquem articular estas esferas dependerá do desenvolvimento de metodologias que não apenas permitam estudar cada um dos componentes do processo social de constituição das identidades, mas, sobretudo, analisem as interdependências entre categorias, de forma que não resultem na soma de opressões (p. 176).

Seguindo com nosso exemplo a partir da experiência *two-spirit*, talvez não se trate mais de nos questionarmos se os povos indígenas são heteronormativos, homofóbicos, se possuem heterossexualidade compulsória... se a teoria trata, como escreve Miskolci da “desconstrução da ontologia social”, mais do que dicotomias homo/hetero cabe-nos ter em mente questionar os vários processos e espaços de poder que situam as diferentes perspectivas e práticas discursivas desses sujeitos que não são, mas estão.

A questão parece ser muito menos sobre os usos que os indígenas façam de seus corpos (ou o próprio conceito de corporalidade, em si), ou as perspectivas étnicas, êmicas ou heurísticas sobre sexualidades mas, sobretudo, o que os processos de poder que permeiam as relações às quais esses sujeitos se vinculam. As formas como essas subjetividades emergem e as eventuais implicações disso em termos de interpretação, necessariamente, deverão levar em conta esse contexto mais amplo e relacional de poderes, tomando-o não apenas como forma de resistência a um saber colonial quanto uma forma de expressão do protagonismo desses sujeitos.

ALGUMAS PROVOCAÇÕES INCONCLUSIVAS

Recuperando, indiretamente, algumas das questões postas ao longo deste artigo, parece interessante apontarmos certas direções (não necessariamente as direções certas, entenda) e ideias.

Pensar em outras axialidades não necessariamente implica em dispensar as várias e evidentes contribuições já instituídas, histórica e sociologicamente, aos estudos do gênero da sexualidade. Ao contrário, trata-se de chamar a atenção para como uma genealogia linear e teleológica da institucionalização do campo no país - sobretudo confundindo o campo com nomes com maior ou menor evidência a partir do mercado editorial ou com a expansão de programas de Pós-Graduação - pode não ser, necessariamente, a melhor estratégia de enfrentamento dessas questões. Isso porque pensar o desenvolvimento do campo no país a partir da academia e de saberes institucionalizados fecha as portas para possibilidades outras de pensar para além das possibilidades conceituais postas. De certa forma, por iniciativas quase sempre localizadas às margens quase sempre não enxergamos esses *queeres* para além do Queer pois buscamos enxergá-los justamente pelos filtros epistemologicamente instituídos, e não por suas possibilidades epistemopolíticas. Tratam-se de desprendimentos epistêmicos em potência, deslocados em suas práticas dos mecanismos heteronormativos ainda que, nem sempre, partam diretamente de noções como “interseccionalidade” ou “pós-modernismo”. Dessa forma, pensar em outras axialidades pressupõe, justamente, se abrir para outras possibilidades ontológicas, subjetivas e epistêmicas, compreendidas aqui como lugares de enunciação políticas de e para as margens. Ou seja: não se trata repito, como foi dito aqui, de “jogar o bebê junto com a água da bacia”, mas, justamente, de compreender que a bacia não é a única forma de se dar banho em um bebê.

Os *queeres* no Brasil e na América Latina sempre existiram, com outros nomes e formas e cabe a nós acessá-los. Como autores localizados na Amazônia não podemos deixar de pensar, por exemplo, que a própria resistência das amazonas – mítica ou não, que importa?... – descrita por Gaspar de Carvajal em meados do século XVI já era, de certa maneira, *queer*. Quem sabe? Nada mais *queer* do que mulheres com sexualidades não normadas enfrentando – e vencendo – o colonizador e rechaçando veementemente sua gramática moral, normativa e [en]quadrada.

Com isso queremos dizer, claramente, que possibilidades como o *queerdel*, terreiros, beiras de rio, aldeias, favelas, nos oferecem um potencial de contraposição epistêmica que transcende e ultrapassa limitações desde as quais e com as quais, várias vezes nos deparamos ao trabalhar essas questões. E, às vezes, esvaziamos esse potencial buscando limitar esse universo de possibilidades em nossas caixas conceituais, em nossos percursos institucionais, em nossos – novamente – enquadramentos.

Isso implica, evidentemente, fazermos uma autocrítica à retórica pretensamente neutra, mas sobretudo normalizadora das Ciências Humanas. O pressuposto da neutralidade axiológica é base do saber moderno e ocidental, colonizado e, para compreender essas práticas faz-se necessário ultrapassá-la. Tirá-los da condição de objetos para tratá-los como realmente são: possibilidades epistemopolíticas.

Dito isso, lançamos aqui, de sobrevoos, algumas hipóteses:

1. Outras axialidades dizem respeito, repetimos, não à negação de contribuições teóricas. Trata-se de oferecer uma chave interpretativa que ofereça um espaço de contestação, partindo de uma relação crítica às várias formas de dominação;
2. A necessidade de romper com o pressuposto de que o periférico, seja lá o que isso significa, seja uma nota de rodapé de sua própria história: trata-se de construir e consolidar um espaço de resistência ontológica e necessária para além das visões etno e euronorocêntricas, colonizadas, racializadas, ...
3. Novamente: trata-se de se propor uma reação crítica às hierarquias que buscam internalizar no colonizado um complexo de hierarquias.... esse deslocamento é uma possibilidade contestatória: olhar desde e para além de margens, fronteiras, não mais pensadas como um sub-lugar, mas como uma noção outras possibilidades;
4. Finalmente, nos referimos aqui às margens como um feixe de posições mutáveis a serem adotadas na compreensão das outras formas de ser/estar no mundo. Esse deslocamento implica, por si só, em uma atitude política no sentido de desvelar os processos a partir dos quais essas epistemes-outras foram obscurecidas por relações de colonialidade e colonialismo epistêmico.
5. Tais perspectivas foram e são subalternizadas à medida que esses sujeitos foram coisificados. A senzala, o quilombo, o aldeamento, a beira do rio, a favela, a aldeia, a fila do hospital, o baile *funk*, o campo de futebol, a periferia,...: são

lugares de enunciação e de epistemes-outras que, dificilmente, podem ser compreendidas se encapsuladas nas categorias de conhecimento pretensamente neutras, universais, euronocêntricas, modernas e, acrescentando-se: tediosas e sem potencial imaginativo aos quais, várias vezes, recorreremos.

Vale, nesse sentido, um relato pessoal, a partir das nossas próprias pesquisas sobre afetividades indígenas e aparato colonial... temos tido sérias dificuldades em demonstrar que as críticas desses indígenas provêm de fraturas resultantes não apenas das ações normalizadoras às quais esses sujeitos tem sido, desde o início da colonização – que persiste até hoje – mas também violentados por nós, epistemologicamente...

Nesse caso específico, não se trata apenas de chamar a atenção aos processos de poder e dominação, mas toma-los como lugares de fala: trata-se de tomar as fronteiras (no sentido dado por Gloria Anzaldúa), as beiradas, as franjas, o não lugar, o *in-between*, a zona de não ser da qual nos fala Fanon, o relacional, o reativo, o estar-siendo de Rodolfo Kusch... o *Queer*, ao menos o *nosso queer*, caboclicado, é notadamente um movimento de anti/pós/de/contra-colonial, dado que processos de heteronormatização, virifocalidade e normalização são partes intrínsecas de um processo de incorporação de sujeitos à máquina colonial... Seria possível, inclusive, *queerificar* Darcy Ribeiro, quando esse fala do moer gente: no fim das contas, é essa a imagem contra a qual lutamos.

O momento pelo qual passamos, com a intensificação e radicalização de discursos de ódio e intolerância nos obriga a uma episteme igualmente radical, oferecendo um contraponto teórico, filosófico, político e existencial à altura. Um giro epistemopolítico radical e radicalizador, fora do muro, fora do armário, fora e dentro da sala de aula. Transgressão, subversão e problematizador de categorias e narrativas estáveis e unilineares.

Racismo e homofobia surgem lado a lado se constituindo, ao longo do processo de colonização do continente, força motriz de inúmeras tentativas de normalização desses sujeitos, seja pelas justificativas religiosas para sua dominação, até os discursos científicos de que seriam eles risco ao modelo de nação que se buscava implementar em *nuestra américa*, inclusive na terra brasilis... Ao olhar para grandes eventos, como o julgamento de Valladolid, ou para a exposição antropológica brasileira de 1882, perdemos o foco. Deixamos de perceber que essas estratégias de normalização e normalização compulsória ocorrem diariamente, sendo empregadas, localmente, por agentes coloniais muito mais

próximas das próprias necessidades cotidianas, fora das grandes discussões filosóficas ou existenciais.

Do mesmo modo, temos que compreender como esses processos operam em piadas racistas, memes, no assédio às mulheres em transporte coletivo, etc., tais ações somente são viáveis porque possuem um aparato ideológico no qual se sustentam. Novamente, não nos referimos a nenhuma grande escola filosófica, mas a vídeos no *youtube*, grupos de *whatsapp*, textões no *facebook*, e a personalidades e figuras inomináveis encontradas nessas blogosferas. Ideias como a luta por direitos humanos se tornou “Mimimi politicamente correto”. Falas como “nos tempos da ditadura era melhor”, ou “ideologia de gênero é coisa do capeta” são socialmente mobilizadas em jantares de família, conversas de boteco, intervalos de aula e reforçam posições sociais e de classe culturalmente estabelecidas como hegemônicas e legítimas...

Nunca é o sujeito branco, cis, hétero, de classe média urbana do centro sul do país o alvo da piada, ao contrário: ele é “o” lugar de enunciação tomado como padrão, hierarquicamente superior e historicamente constituído...

Não é à toa que este momento é justamente aquele em que movimentos que procuram contrapor essa lógica assimétrica de distribuição de poder – feminismos, movimentos negros, LGBT, favelados, quilombolas, indígenas, etc. – são, justamente, os mais ferozmente atacados. E é disso que se trata essa axialidade: um giro que contraponha essa narrativa de renovação das relações colonialmente constituídas.

É possível, por exemplo, um *queer* que pense, por exemplo, o desenvolvimento da Amazônia, o desmatamento, movimentos de mulheres quebradeiras de coco, garimpos? Talvez os próximos passos sejam a caboclicização do *queer*, a indigenização do *queer*, a cordelização do *queer*. Urge retomar e transcender epistemes mais radicais. Uma teoria social que não enxergue suas próprias contradições e repercussões apenas reforça tais obscurecimentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZALDÚA, Gloria E. Como domar uma língua selvagem **Cadernos de Letras da UFF:**
Dossiê: Difusão da Língua Portuguesa, n. 39, p. 297-309, 2009.

DRISKILL, Qwo-Li. Doubleweaving: Two-Spirit Critiques – Building alliances between Native and Queer Studies. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, vol. 16, nos 1-2, pp. 69-92. 2010.

DRISKILL, Qwo-Li; FINLEY, Chris; GILLEY, Brian; MORGENSEN, Scott. **Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature.**
Tucson: The University of Arizona Press, 2011.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Decolonizando sexualidades:** enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015. DOI:
<http://dx.doi.org/10.26512/2015.10.T.19269>

FERNANDES, Estevão Rafael; GONTIJO, Fabiano de Souza. Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: um manifesto *queer* caboclo. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 8, n. 1, p. 14-22, jul. 2017. DOI:
<http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i1.4722>.

GAMSON, Joshua. As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa. In: DENZIN, Norman *et alii*. **O planejamento da pesquisa qualitativa.** Teorias e abordagens. Porto Alegre, Artmed, 2006.

GOMES, Camilla de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 18, n. 1, p. 65-82, abr. 2018. DOI:
<http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2018.1.28209>.

GONTIJO, Fabiano de S.; SCHAAN, Denise Pahl. Sexualidade e Teoria Queer. **Revista de Arqueologia**, v. 30, n. 2, p. 51-70, dez. 2017. DOI:
<https://doi.org/10.24885/sab.v20i2.544>.

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: An Essay on abjection.** New York: Columbia University Press, 1982.

MENDONCA, Ricardo Fabrino; SIMOES, Paula Guimarães. Enquadramento: diferentes operacionalizações analíticas de um conceito. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 187-201, jun. 2012.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

MISKOLCI, Richard. **A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização.** Sociologias. n.21, pp. 150-182. 2009.

_____. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças.** Belo Horizonte: Autêntica Editora; Universidade Federal de Ouro Preto. 2012.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. A teoria *queer* e a Reinvenção do corpo. **Cad. Pagu**. n. 27, pp. 469-477. 2006.

_____. *Queer* decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da Ufscar. v. 5, n. 2, p. 411-437, 2015

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da Ufscar, v. 2, n. 2, p. 395-418, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005.

REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 53, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201800530015>.

SILVA, Marcelo Kunrath; COTANDA, Fernando Coutinho; PEREIRA, Matheus Mazzilli.
Interpretação e ação coletiva: o “enquadramento interpretativo” no estudo de
movimentos sociais. **Rev. Sociol. Polit.**, v. 25, n. 61, p. 143-164, Mar. 2017.

SPARGO, Tamsim. **Foucault e a teoria Queer**. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de
Fora:EdUFJF. 2006.

STOLER, Ann Laura. **Race and the education of desire: Foucault’s history of sexuality
and the colonial order of things**. Durham: Duke Press. 1995.

YOUNG, Robert J. C. **Desejo Colonial**. São Paulo: Perspectiva. 2005.