

Pedro Paulo Gomes Pereira:

corpos e teorias decoloniais e queers, interpelados e em trânsito

Tereza Spyer

¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Henrique Leroy

¡DALE!, PROLETRAS / UFMG

Leo Name

¡DALE!, PPGLC / UNILA, PPGIELA / UNILA

A trajetória de Pedro Paulo Gomes Pereira mostra trânsitos geográficos, temáticos e disciplinares: fez seu bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Goiás (UFG), seu mestrado e doutorado, em Antropologia, na Universidade Federal de Brasília (UnB) e, atualmente, é Livre-Docente na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) – onde é professor da Pós-Graduação em Saúde Coletiva.

Seus trabalhos iniciais, desde meados da década de 1990, voltavam-se às representações do sertão nordestino no cinema e na literatura (PEREIRA, 1996, 1999, 2008a e 2008b). Como nos revelou nesta entrevista – oriunda de uma rápida e amabilíssima resposta a questões elaboradas por três diferentes pesquisadores de distintas áreas do conhecimento e enviadas por correio eletrônico –, foi a busca pelo entendimento da complexidade inerente à obra de um cineasta como Glauber Rocha que fez com que Pereira pouco a pouco se interessasse pelos escritos decoloniais e pós-coloniais. Essas referências permaneceram na tese de doutorado, concluída em 2001 e depois transformada em livro (PEREIRA, 2004). Pereira se debruçou sobre a epidemia de HIV/aids em meio às extremas desigualdades brasileiras, sob a orientação da antropóloga argentina Rita Segato – um dos principais nomes (se não o maior deles) do giro decolonial no Brasil, com ativa e notória atuação no debate sobre a implantação das cotas raciais nas universidades do país.

As ideias de trânsito e viagem também atravessam suas respostas à entrevista. O antropólogo insiste na necessidade de se perceber a movimentação de conceitos, teorias e intelectuais, em se ver o quanto dialogam entre si e influenciam-se e o quão são interpelados por outros e respondem a essa interpelação. Quem teoriza caminha, viaja, movimenta-se e, por isso, deve estar aberto ao Outro que é capaz de lhe afetar, questionar e influenciar – um Outro que, caminhando, viajando e movimentando-se, também será interpelado. Nesse sentido, intelectuais que formulam ideias desde o contexto de isolamento no único país latino-americano luso-falante enfrentam grandes desafios – inclusive aquelas e aqueles aderidos ao giro decolonial, cujos escritos majoritariamente circulam em espanhol e inglês.

Viagem, deslocamento e trânsito são necessariamente condicionados à movimentação de corpos. Para Pereira, se há corpos taxados como abjetos e sexualidades apontadas como dissidentes, essas designações e existências estão condicionadas às localizações geográfica, linguística, histórica e cultural. A teoria *queer* é, por isso, uma política de localização. E feminismo, *queer* e decolonialidade são teorias em construção e em movimento, inexoravelmente corporificadas e que assim devem se assumir.

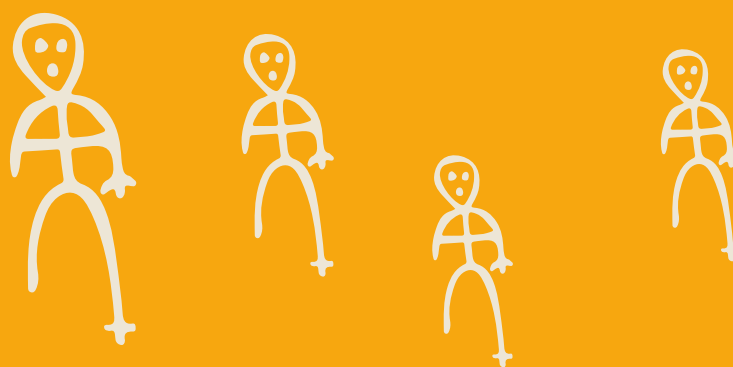




Foto: Fran Rebelatto. Santiago, Chile





Fale um pouco, por favor, de sua trajetória acadêmica. O que ela pode ter a ver com sua adesão ao giro decolonial?

Minha formação acadêmica foi em antropologia. No mestrado, pude entrar em contato com autores decoloniais. Na época eu estava – e ainda continuo – muito influenciado pelos filmes e escritos de Glauber Rocha, que teve sempre uma posição bastante crítica ao (neo)colonialismo. É o que se pode observar em *Deus e o diabo na terra do sol* (Brasil, 1967) e *O dragão da maldade contra o santo guerreiro* (Brasil/França/Alemanha, 1969). Na tentativa de entender esse cineasta brasileiro e a categoria “sertão”, comecei a ler obras de autores pós-coloniais e decoloniais e publiquei trabalhos sobre o tema (cf. PEREIRA, 2008a e 2008b).

No doutorado, no final dos anos de 1990, passei a pesquisar o contexto da aids no Brasil. Fiz o trabalho de campo numa ONG para portadores de HIV em Brasília. A ONG abrigava pobres urbanos, excluídos, vidas precárias que formavam uma das paisagens originadas da relação estreita da extrema desigualdade socioeconômica do país e a epidemia de aids, como descrevi no meu livro *O terror e a dádiva* (PEREIRA, 2004). Havia, ali, uma parcela significativa das minorias sexuais, como gays, lésbicas, travestis e bissexuais, de alguma forma lidando com a epidemia HIV/aids. Acabei me envolvendo intensamente com essa pesquisa e a experiência me levou a continuar pensando nos dilemas da saúde pública no Brasil.

No início do meu doutorado, dois professores, José Jorge de Carvalho e Rita Laura Segato, depois de uma temporada nos Estados Unidos, estavam voltando para a Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília (UnB). José Jorge ofereceu a disciplina “Seminários Avançados” por dois semestres consecutivos. Lembro-me daquela época como um momento de criatividade e generosidade. Trocávamos ideias, afetos e líamos duas, três vezes o mesmo autor (Bakhtin, Benjamin, Bhabha, Spivak, Mignolo e por aí vai). Rita Segato foi minha orientadora de doutorado e com ela aprendi muito do que sei.

Nesse período, houve outro aprendizado tão impactante quanto o acadêmico: a luta pelas cotas raciais, em que a UnB teve protagonismo. O primeiro texto foi produzido pelo José Jorge e pela Rita, *Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília* (DE CARVALHO e SEGATO, 2002). Tenho orgulho de ter participado, de alguma forma, dos debates sobre raça e racismo que se exacerbaram naquele momento. Atualmente as cotas são parte da realidade brasileira, mas temos muito a construir ainda. Mas a partir de então a centralidade de raça e gênero foi sendo desenhada no próprio processo de luta.

Depois dessas lembranças, quero responder à segunda parte da pergunta. Para mim, o pensamento decolonial se configura em campo aberto, que nos permite formular perguntas e nos apresenta determinados dilemas, mas não para simples adesão ou aplicação. Minhas pesquisas sobre corpo e saúde, por exemplo, me levam para a “virada ontológica” em igual intensidade, diante de indagações sobre o ser e a realidade e sobre a crítica às demarcações e categorizações da modernidade ocidental. Como venho falando, o melhor disso tudo é emaranhar as teorias e compreender que elas talvez não sejam pensamentos fechados em si, mas movimentos de abertura para outros, de inserção de teorias-outras e de outras formas de pensar e ser.



Para você, qual a importância do conceito de “colonialidade do poder”, conforme formulado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, centrado na ideia de “raça”? E qual a importância do “giro decolonial”, levando em consideração o recrudescimento dos movimentos conservadores na América Latina e no Caribe?

Aníbal Quijano colocou a raça como cerne de sua teoria, como elemento fundamental da dominação colonial. Mas o gênero também obedece a essa mesma lógica. Na busca de revelar o fundamento subjacente dos empreendimentos coloniais, o pensamento decolonial procura desvendar como as construções de raça e gênero se cruzam e se tornam produto da colonização.

Entender essa lógica da colonialidade me ajudou a compreender o contexto ameaçador em que estamos vivendo. Em textos recentes tive a oportunidade de analisar esse tema, com Richard Miskolci (MISKOLCI e PEREIRA, 2018 e 2019). Se quando ainda estava em campo, no final da década de 1990, lutávamos pela consolidação da democracia e pela construção do Sistema Único de Saúde (SUS) – uma das maiores políticas públicas do mundo, para a busca de caminhos para igualdade social –, em 2019, para continuar construindo o SUS, tivemos que lidar com um quadro de desmonte do Estado, no qual os direitos sexuais e reprodutivos se tornaram um dos principais eixos de disputa de políticas públicas educacionais e de saúde. O avanço de grupos conservadores [do Brasil] vem se manifestando em prol do esfacelamento do sistema de saúde e contra as propostas de políticas públicas igualitárias e inclusivas, como preconizam as diretrizes do SUS.

Os discursos reiterados destes setores conservadores sustentam que é necessária a contenção dos avanços do secularismo nos comportamentos e nos valores. E qualquer pessoa relativamente atenta à conjuntura política vai se lembrar da atuação desses grupos conservadores em temas como pesquisas genéticas, aborto, casamento entre pessoas do mesmo sexo e adoção de crianças por esses casais. A ação da bancada evangélica, por exemplo, dirige-se cada vez mais para uma regulação intensa dos comportamentos sexuais e reprodutivos dos corpos dissidentes, como vem alertando Ronaldo de Almeida (2017). Projetos de lei como o da “Cura Gay” dão amostras dessa intenção regulatória. A violência contra as religiões de matriz africana parece indicar a intolerância religiosa manifesta em invasões a terreiros, perseguições a pais e mães de santo e incêndios provocados em casas de santo tradicionais, nos quais membros de igrejas neopentecostais destroem altares e quebram imagens.

Em um cenário de crise econômica e política, certos segmentos sociais passaram a considerar que a maior equidade nas relações entre homens e mulheres, o pleno reconhecimento da cidadania a homossexuais e a pessoas trans e intersex, as ações afirmativas e as políticas de redistribuição de renda ameaçam seu *status* social relativo. Tais fatos convidam a uma reflexão sobre a emergência de uma nova agenda política que não se restringe ao Brasil. Em diferentes contextos nacionais latino-americanos e europeus, assistimos à ascensão de movimentos e de políticos com uma pauta que vai além da luta definida por alguns como antigênero. E é aqui que o conceito de colonialidade torna-se fundamental, por sinalizar que as reflexões sobre gênero e sexualidade devem abarcar as relações étnico-raciais e de classe.

A grande maioria dos primeiros intelectuais latino-americanos do giro decolonial, no momento em que produzia os textos-chave do movimento, vivia nos Estados Unidos e ocupava posições em universidades desse país (por exemplo: Walter D. Mignolo, Arturo Escobar, Linda Martín Alcoff, Ramón Grosfoguel, María Lugones e Nelson Maldonado-Torres). Uma “segunda geração” tem nomes como Julieta Paredes, Yuderlys Espinosa-Miñoso, Christian León e Joaquín Barriandos, entre outros, que além de desenvolverem novos temas, têm



feito teorizado vivendo nos próprios países latino-americanos e caribenhos. No contexto do racismo dos Estados Unidos, que dá peso à origem geográfica dos indivíduos, todas elas e todos eles teriam seus corpos racializados: lá seriam considerados *latinos*, não brancos... Talvez seja por isso que o filósofo argentino Walter Mignolo tenha dado centralidade à operacionalização de uma identidade latino-americana e a filósofa argentina María Lugones se declare *una mujer de color*. No entanto, considerando como opera o racismo na América Latina, atravessado por questões fenotípicas, muito provavelmente a maioria dessas autoras e autores seria considerada branca e fazendo parte de uma elite branca universitária. Por isso perguntamos: se a raça é uma categoria-chave para o giro decolonial e ela evidencia as múltiplas tensões entre localização geográfica, localização epistemológica e lugar de fala, o que significa ser decolonial num contexto em que a categoria “raça” opera mais tenuamente, não opera ou contextualmente deixa de operar como marca opressiva sobre o corpo de quem escreve, fala e pesquisa? E, especificamente, o que significa para você ser um intelectual decolonial, no Brasil, sem pertencer a grupos minoritarizados étnico-raciais? Você considera isso um problema? Como lida com isso?

Essas perguntas têm algumas dimensões. Não conseguirei tratar de todas aqui, mas queria apontar algumas possibilidades. Eu sempre receio a tentação de capturar as obras de autoras e autores, inclusive dessas e desses citados, em uma abordagem externa ao que elas e eles disseram, sob pena de distorcer o que pensam em favor de políticas identitárias e não do que produziram e de seus desenvolvimentos epistemológicos. Acredito que as “múltiplas tensões” devem ser localizadas e compreendidas nos próprios desenredos das obras. Mignolo, por exemplo, mostra como o conceito de América Latina foi utilizado tanto para marcar uma continuidade do modelo de civilização europeu no continente quanto para reproduzir a exclusão de povos e culturas que, no período colonial, estavam localizados fora do modelo de humanidade desenhado pela colonialidade do poder. Se acompanharmos seus textos, podemos perceber bem mais que uma centralidade à operacionalização de uma identidade latino-americana e acabamos por nos deparar com uma imensa sensibilidade, com diversos autores, autoras e experiências em diversos cantos do mundo. O que acontece é que todos esses autores citados foram interpelados e, de formas diferentes, produziram em torno dessa interpelação. O que me interessa mais é percorrer essas interpelações, aprender com o próprio movimento teórico-conceitual por meio de suas obras.

A segunda dimensão está talvez implícita no questionamento “como ser um intelectual decolonial sem pertencer a grupos minoritarizados?”. Como enunciado na própria pergunta, as múltiplas tensões são contextuais e sempre relacionais. O conceito de interseccionalidade, por exemplo, enreda os agentes sempre em uma localização relativa de posições sociais. Não podemos perceber uma história relacional e dinâmica e, ao mesmo tempo, conceber um sujeito reificado em apenas uma dimensão. A pergunta formulada anteriormente, sobre o recrudescimento dos movimentos conservadores na América Latina e no Caribe, mostra que as questões de raça, gênero e sexualidade afetam a todas e todos – evidentemente, não de forma igual. Mas, se elas nos afetam, podemos então formular aproximações, esboçar nossas dúvidas e ideias.

Pode haver também um ruído aqui que parece questionar: quem é você para falar em decolonial? Aliás, é importante cuidar para que essas aberturas não sejam ofuscadas por políticas identitárias que operam conceitos como formas de expressão e de definição, que não necessariamente são menos regulatórias que as médico-jurídicas, por exemplo. Enfim eu diria que não estou representando nem demandando políticas de representação, estou apenas pensando sobre determinadas realidades, criando espaços de conversa. Elaborar indagações e



construir perguntas não significa representar um grupo minoritarizado. Em realidade, acredito mesmo que formular perguntas e propor conversas pode contribuir para sairmos de uma espécie de solipsismo que parece nos açoitador nos tempos atuais.

Venho produzindo um tipo de pensamento interpelado, e, aqui, me inspiro novamente em Rita Segato. O que escrevo procura sempre uma abertura para o Outro. Colocando-me à disposição, abrindo-me a interlocutoras e interlocutores, vou construindo conversas parciais, situadas, que talvez tenham algum interesse. Daí minha aproximação com um *queer* decolonial, pois, para mim, teoria *queer* e pensamento decolonial se configuram em campos abertos que se definem exatamente na medida em que se afeccionam e são afetados pelos Outros. O que torna o encontro entre essas teorias provável e fecundo é que não são pensamentos fechados em si, mas movimentos de abertura para Outros, de inserção de teorias-outras e de outras formas de pensar e ser.

Outro conceito-chave do giro decolonial é o de “geopolítica do conhecimento”, grosso modo, referindo-se às disputas em torno dos modos de conceber, produzir e transmitir saberes, que no projeto hegemônico da modernidade/colonialidade alçam a produção científica de base racionalista a um conhecimento “neuro” e “universal”, ocultando seu caráter de conhecimento situado e valorizando o conhecimento produzido em determinados idiomas (inglês, francês e alemão) em detrimento de outros. Você tem um artigo com o título “Queer decolonial: quando as teorias viajam” (PEREIRA, 2015). Para você, qual é a relação entre essas “viagens” e a geopolítica do conhecimento? E qual é o papel dos processos de tradução nesse contexto?

Quando viajam, as teorias enfrentam uma estrutura conceitual, política e ética de gestão das esferas do social, forjada na Europa nos primeiros séculos de colonização. É o que Aníbal Quijano chamou de “colonialidade”. Com essa denominação, ele tentava dar conta de um contexto que perdurou na história do colonialismo e, ao mesmo tempo, revelar a continuidade das formas de dominação após o fim das administrações coloniais. Quijano mostrou como se atualizam os processos (supostamente suprimidos, assimilados ou ultrapassados) que se originaram ou se acentuaram na colonização. Assim, colonialismo e colonialidade são conceitos diferentes, mas correlacionados: o primeiro aponta para determinados períodos históricos e o segundo revela a lógica subjacente aos empreendimentos coloniais – a matriz colonial do poder. Essa lógica manifesta-se na transformação da diferença cultural em valores e hierarquias geopolíticas, raciais e de gênero. As distinções passam a ser classificações epistêmicas e ontológicas. E, sabemos bem, aquele que classifica controla o conhecimento. Ao transformar diferenças em valores, criam-se zonas inferiores. A diferença colonial é o processo de controle e a estratégia para rebaixar populações e regiões do mundo. Não podemos nos esquecer, como alertou Otávio Velho (2016), de que o Sul também não é um conceito geográfico, mas compreende múltiplas trilhas já “abertas historicamente um pouco por toda a parte, que, entretanto, até agora permaneceram em posição subalterna” (p. 791).

O conceito de colonialidade possibilita compreender essas classificações e hierarquizações, sugerindo que a diferença colonial é cúmplice do universalismo, do sexismo e do racismo. Decolonizar é se desprender da lógica da colonialidade e de seus efeitos; é desapegar-se do aparato que confere prestígio e sentido à Europa. Em outras palavras: decolonização é uma operação que consiste em despegar-se do eurocentrismo e, no mesmo movimento em que se desprende de sua lógica e de seu aparato, abrir-se a outras experiências, histórias e teorias, abrir-se aos Outros encobertos pela lógica da colonialidade, em que esses Outros são menores, abjetos, desqualificados.



Quando viajam, as teorias do Norte Global surgem sob uma maquinaria conceitual, definida antecipadamente como universal, e que deve ser aplicada. Mas o *queer* e o pensamento decolonial ora abdicam, ora subvertem essa maquinaria, surgem desacatando, ridicularizando ou denunciando a teoria e sua pretensa aplicabilidade universal. Em realidade, a teoria *queer* e a crítica decolonial necessitam ser afetadas pelos corpos e pelas experiências – daí a propensão a se enredarem nos dilemas dos processos de tradução.

Como disse em “*Queer decolonial*” (PEREIRA, 2015), as pessoas caminham, viajam, atravessam, movimentam-se. O percurso e o itinerário as modificam, transformando-as em algo diferente no fim provisório de uma trajetória. Os corpos – afeccionados por outras línguas, hábitos e formas de estar no mundo – são afetados e devêm em algo diferente. O devir não é totalmente controlado, por conta da beleza das trajetórias. Como os corpos, as teorias também viajam, pois suas transposições pelos caminhos inauditos e pelos encontros que se sucedem as transformam em processos de deslocamentos, movimentos e multiplicidades.

Embora o giro decolonial tenha sua epistemologia escrita mais usualmente em espanhol, sendo acessível à maioria dos países da América Latina e do Caribe, autores como Mignolo e Escobar tornaram o giro decolonial globalmente mais conhecido por estarem nos Estados Unidos e, sobretudo, por escreverem também em inglês. Porém na América Latina ainda há o Brasil, que fala português – e poucas vezes os hispanofalantes estão familiarizados com a língua dos lusofalantes e vice-versa. Como a geopolítica do conhecimento, necessariamente atravessada por questões sobre a língua que se escolhe para falar e escrever, afeta a sua produção acadêmica? Em que línguas você escreve e se expressa com facilidade? O inglês e o francês têm lugar de destaque na sua produção acadêmica? E para você, qual é o papel do Brasil na produção da teoria decolonial e o que significa para você ser um autor brasileiro falando e escrevendo em português? Você procura publicar em espanhol ou participa de eventos nos demais países latino-americanos e caribenhos?

Acho que foi Paulo Leminski quem disse que “a língua portuguesa é um desterro, um exílio, um confinamento”. Evidentemente, ele tinha algo em mente da geopolítica global e estava, na época, um tanto decepcionado – por exemplo, com algumas traduções de Guimarães Rosa. Na Academia, cabe-nos sempre a tarefa de manejar, com maior ou menor destreza, o inglês, o francês e o espanhol. O circuito acadêmico atual nos leva a trabalhar com essas línguas. Em algumas revistas, no Brasil, a tradução para o inglês já é obrigatória. Já publiquei nessas línguas mencionadas. No entanto, sempre me sinto desconfortável, bem próximo da sensação descrita por Gloria Anzaldúa acerca de quem vive na fronteira, em *La Frontera/Borderlands* (ANZALDÚA, 1988). Outro aspecto: publicar [nessas línguas] não significa entrar em um circuito internacional, nem atravessar a barreira Sul-Norte. Sem dúvida, a construção teórica e conceitual da colonialidade nos ajuda a compreender esse fenômeno.

Afora esse aspecto de isolamento e as quase impossíveis viagens Sul-Norte, sou um apaixonado pelas possibilidades poético-imaginativas da língua portuguesa. E trabalhar entre línguas, uma tarefa às vezes exaustiva, tem também a possibilidade de alargar nossa forma de perceber o próprio português, deixando-nos afetar por esses processos de tradução frequentes com os quais temos que lidar. Tais questões, como mostrou Tejaswini Niranjana (1992), nos incitam a reimaginar os processos de tradução como espaços de resistência e de transformação.

Em espanhol, minha produção ainda é bem pequena. Recentemente, Eduardo Restrepo me convidou a publicar o meu artigo “*Queer decolonial*” em espanhol. Mas, menos que publicar, acredito mesmo que o objetivo é construir intensos diálogos Sul-Sul, que talvez possam nos ajudar a criar pontes e conexões produtivas.



Se seu trabalho tem se voltado ao *queer* decolonial, autoras como María Lugones e Rita Segato vêm fazendo um cruzamento entre o giro decolonial e os estudos de gênero. Há também nomes como os da intelectual e ativista feminista boliviana/aimará Julieta Paredes¹ e da filósofa feminista dominicana Yuderkys Espinosa-Miñoso. Para você, que há de distinto quando os estudos de gênero apresentam-se no giro decolonial pela chave do *queer*? Você poderia indicar outros estudos que trabalham sobre a interface do *queer* decolonial ou do *queer* com base em epistemologias do Sul?

O gênero é uma norma expressa e repetida por meio de atos reiterativos. As performances de gênero atuam, ao mesmo tempo, construindo e se baseando nas normas, mas também as resignificando, reinventando possibilidades. Surgem desse processo os corpos e as subjetividades dissidentes que não são definidos por identidades politicamente reguladas, conforme Miskolci (2009) também já abordou. Aqui está a diferença: não são identidades, mas a potência de um posicionamento antinormativo que caracteriza o *queer*. Nessa pequena descrição, surgem pelo menos duas questões: o caráter não fundacionalista das identidades e a resistência à metafísica da substância da diferença sexual. Creio que há um feminismo que se coloca nesse campo.

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

Sobre outros estudos que trabalham sobre a interface do *queer* decolonial ou do *queer* com base em epistemologias do Sul, venho lendo – e apreciando – os trabalhos de Julieta Paredes e de Yuderkys Espinosa-Miñoso. Mas penso também na produção de Larissa Pelúcio, Berenice Bento, Estevão Rafael Fernandes, Giancarlo Cornejo, entre outras e outros. A conferência de Emma Perez, intitulada “Why do we need decolonial queer theories?”, no Encontro Anual da American Studies Association, realizado em Washington, em novembro de 2014, merece ser publicada em algum periódico da área. Há ainda uma produção de instigantes reflexões na África. Mas, como venho repetindo, trata-se de um campo a construir.

Levando em conta a geopolítica do conhecimento e a questão das performatividades identitárias provisórias, que diálogo o *queer* decolonial deve travar com a filósofa Judith Butler, autora estadunidense mais notória no tema, mesmo que a *chicana* Gloria Anzaldúa tenha cunhado o termo antes? Aliás, manter no Brasil o anglicismo *queer* não te incomoda?

Não é necessário escolher entre Butler e Anzaldúa. As duas contribuíram com muita eficácia, se bem que de formas diferentes. Concordo com Emma Perez, quando ela mostra que *This bridge called my back: writings by radical women of color*, de Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa (1982), já articulava uma crítica decolonial em análise sobre o que se herdava (uma história de racismo, homofobia, colonialidade), o que se buscava contestar (racismo, homofobia, colonialidade) e o que se esperava (o fim do racismo, da homofobia, da colonialidade). Gloria Anzaldúa define-se, em *La Frontera/Borderlands* (1988), como deslocada e *queer*. Butler, por sua vez, seguiu outros caminhos e conseguiu (re)formular definições de gênero que impacta-

¹ No presente volume da revista *Epistemologias do Sul*, há uma entrevista com Julieta Paredes, além de um artigo seu, traduzido para o português (Nota dos Editores).



ram profundamente as ciências sociais e as humanidades. As duas teóricas nos ajudam a pensar sobre um *queer* decolonial. Mas eu gostaria de ir em outra direção.

Existe uma discussão por parte de um grupo de pesquisadoras e pesquisadores brasileiros (Berenice Bento, Larissa Pelúcio, Richard Miskolci, entre outras e outros) que estão invertendo a questão: a provocação é que a teoria *queer* teria surgido em trabalhos como o do poeta, pesquisador e ativista político Nestor Perlongher. Em *O negócio do michê* (1987), esse argentino fez uma etnografia sobre a prostituição viril na cidade de São Paulo, que inaugurou muito do que só depois seria desenvolvido por teóricos *queer* nos Estados Unidos. Esta provocação nos incita a repensar genealogias.

O incômodo com o termo em inglês é notório. O *queer* carrega em si a necessidade de tradução, como se a dificuldade em traduzir o próprio termo apontasse como tópicos justamente aquilo que parece ser impossível (a própria tradução). Sobre a questão de tradução, Eve Kosofsky Sedgwick (1993) investigou a etimologia do termo. A palavra “*queer*”, em si, significa “*através*” – provém do étimo indo-europeu “*twerk*”, que dá também o alemão “*quer*” (“*transversal*”), o latino “*torquere*” e o inglês “*athwart*” (p. xii). O *queer* poderia ser traduzido para o português como “*estranho*”, “*ridículo*”, “*excêntrico*”, “*raro*”, “*extraordinário*”. A expressão é também usada de forma pejorativa para designar os corpos dissidentes, como adverte Guacira Lopes Louro (2001). Houve quem propusesse outras expressões: “*teoria rarita*”, “*estudos transviados*”, “*teoria vadia*”.

Essas dificuldades de tradução me fizeram lembrar de um texto muito bonito de Jacques Derrida: “Carta a um amigo japonês” (1996) – no qual ele responde à solicitação de um amigo japonês, que buscava traduzir o termo “desconstrução”, tarefa que Derrida afirma ser impossível. Ao mesmo tempo que traduz a expressão, ele evidencia assim como essa palavra é substituível por outra numa mesma língua ou entre línguas diferentes. Pensando nisso, mais importante do que procurar equivalentes diretos para o termo *queer* numa ou noutra língua seria a necessidade de “conduzir a um outro lugar”, seria o “encontro” e a “invenção”. Ou seja, a tradução como transformação implica envolvimento e comprometimento. Dessa forma, o incômodo da tradução é importante e positivo.

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

Gosto também da abordagem de Claudia de Lima Costa sobre tradução. Em um livro por ela organizado, há um texto de Ana Rebeca Prada, com o provocante título “Is Anzaldúa translatable in Bolivia?” (2014), que trata da circulação dos escritos de Anzaldúa no contexto boliviano e defende a necessidade da mediação para os processos de tradução. Penso que o *queer* passa por processo semelhante.

Alem disso, nos estudos de gênero e sexualidades, que aprecio e dos quais modestamente participo e com os quais venho aprendendo algo do que sei, não vejo incompatibilidades com a teoria *queer*. Ao contrário, pelo menos aqui no Brasil, os campos dialogam e se multiplicam de forma, a meu ver, bastante fecunda.



Também se tomando em conta a geopolítica do conhecimento, o giro decolonial não estaria reproduzindo a colonialidade de gênero ao ter como grandes expoentes homens “cis” formulando teorias gerais e relegando a mulheres e homossexuais a tarefa de falar de mulheres, homossexuais e *queers*?

Prefiro pensar essa questão de outra forma, pois “falar de mulheres, homossexuais e *queers*” é formular teoria geral. Rita Segato – um dos principais nomes da teoria da colonialidade, ao lado de Walter Dignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, María Lugones e Nelson Maldonado-Torres –, em *Las estructuras elementales de la violencia* (2003), por exemplo, apresenta um modelo geral para compreensão da violência. E o que dizer de María Lugones que, com *Heterosexualism in the colonial/modern gender system* (2007), também propõe uma teoria geral? Essas duas autoras, ao mudarem a forma de perceber a colonialidade, têm mostrado que falar de gênero e sexualidade não é um aspecto menor ou menos relevante, mas a própria “matéria vertente” (para usar aqui um termo de Guimarães Rosa). É justamente por isso que essas teorias estão interpelando todo o movimento decolonial. Walter Dignolo também reconhece a importância e a centralidade do gênero, assim como Maldonado-Torres. Outro aspecto dessa pergunta que vocês elaboraram é a posição dos autores. Sobre isso já falei anteriormente e reforço que se trata de um campo de afetações, cujos autores e autoras nunca estão em localização absoluta, mas sempre relativa.

Só mais um aspecto: já mencionei que devemos ter cuidado para não operar com conceitos como formas de expressão e definição que não são menos regulatórias. O termo “cis” é usado para denominar pessoas cuja identidade de gênero corresponde àquela que lhes foi atribuída no nascimento. Já ouvi argumentos segundo os quais o termo permitiria retirar as identidades que não são trans da narrativa da normalidade e naturalidade. Todavia, Richard Miskolci, meu colega de departamento, compara o termo “cis” ao de “lugar de fala” e considera ambos como artifícios retórico-políticos para delimitar quem é autorizado ou desautorizado a falar sobre gênero. Se gênero é algo da ordem do regulatório, trata-se de uma forma de disciplinamento social contínua e jamais atendida. Assim, em termos epistemológicos, a noção de cis(normatividade) busca simplificar as dinâmicas regulatórias em uma suposta linearidade. Portanto, sempre segundo Miskolci, não existem pessoas cis já que todas e todos nós estamos continuamente sob escrutínio social sobre nosso gênero, desde antes do nascimento até após nossa morte. Por exemplo, homens gays, que hoje são chamados de “cis”, têm uma longa história de conflitos com as normas de gênero, da infância até o presente. O termo “cis” deriva, portanto, de uma leitura da matriz heterossexual de Butler, que deixa de lado os regimes regulatórios dinâmicos (que a própria filósofa *queer* explicita em muitos de seus escritos). Em suma, em uma perspectiva *queer*, ninguém é cis, e gênero não é uma identidade, tampouco um atendimento a um modelo dentro de uma simples linearidade. Gênero é um regime regulatório imposto socialmente e as identidades são cristalizações contextuais que não podem servir de ponto de referência, quer para enfrentar tais regulações, quer para compreendê-las. São efeitos de poder que precisamos identificar dinamicamente, em aspectos sociais e históricos. Seja como for, acredito que decolonizar o pensamento implica cuidados com os conceitos que manejamos ou que nos atravessam.

Pensando nas problematizações trazidas pelo filósofo martinicano Frantz Fanon sobre o apagamento e a negação das Outridades, como você relacionaria o *queer* decolonial com as questões identitárias discutidas por este autor e posteriormente por Maldonado-Torres no seu trabalho sobre a colonialidade do ser e a sustentação do racismo?



Meus primeiros contatos com Frantz Fanon ocorreram por meio de Glauber Rocha, que se apropriou da perspectiva do autor de *Os condenados da terra* ([1961] 1979) sobre o racismo. Seguindo Fanon, Glauber entende a questão racial e a colonização como problemas interdependentes – esse duplo aspecto está presente na sua teoria e nos seus filmes. O cineasta colocou a teoria de Fanon como uma das bases de sua proposta cinematográfica, como alicerce do principal manifesto do Cinema Novo. As análises dos mecanismos psicológicos e socioeconômicos da exclusão racial de Fanon inspiraram muitas leituras. Da análise psicológica de Homi Bhabha, passando por Edward Said ou Neil Gibson, até num instigante prefácio de Achille Mbembe (2012). Immanuel Wallerstein mostrou como as ideias de Fanon continuam decisivas na luta por um sistema-mundo mais justo e solidário. Judith Butler tem um artigo instigante sobre o masculinismo das teses de Fanon. No Brasil, Fanon tem inspirado teses de doutorado, análises como as de Olívia Maria Gomes da Cunha e a do meu colega Joaze Bernardino-Costa. Além dos aspectos mencionados, acredito que os textos de Fanon são inspiradores porque refletem sua experiência vivida, com narrativas atravessadas por uma poética da oralidade (principalmente em *Os condenados da terra* que, como se sabe, foi ditado pouco antes da morte de Fanon). Mas, indo direto à pergunta que você formularam, Maldonado-Torres mostra como Fanon é relevante para a compreensão das dinâmicas da “colonialidade global” e dos modos de exclusão encontrados, bem como para o entendimento dos esforços de re-humanização organizados tanto por descendentes de escravos e sujeitos coloniais quanto por grupos de pessoas que a humanidade está colocada em questão. O colonialismo, como sinalizou Fanon, divide o mundo entre zonas de ser e não ser. Para María Lugones, a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano é a marca central da modernidade colonial. Os corpos dissidentes estão na zona do não ser, são impensáveis, vidas que não merecem ser vividas. Um *queer* decolonial coloca a possibilidade dessas Outras e Outros e assinala a possibilidade de outras imaginações.

“O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Uma ferida que dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra.” Essa frase é de Grada Kilomba ([2008] 2019), escritora e teórica portuguesa sobre as questões das racialidades, e traduz bem o pensar de muitos grupos minoritarizados, inclusive dos grupos LGBTQIA+. Como o *queer* decolonial contribui para o tratamento dessas feridas provocadas pelas diferentes colonialidades?

Devo confessar que só conheço Grada Kilomba por meio de uma exposição e por leituras em jornais. *Memórias da plantação* ([2008] 2019) está na minha lista de leituras próximas. Mas o que eu disse até aqui aponta para essa ferida. Para Walter Dignolo, a ferida colonial se coloca no centro da produção de conhecimento e exige que seja tratada por meio da luta contra o modelo de poder global e as representações enraizadas na larga história das relações coloniais e na modernidade, incluindo as formas de racismo, escravidão e genocídio modernos. Um *queer* decolonial só funciona – se não quiser ser gourmetizado, como afirma César Baldi (2019) – se lutarmos contra o racismo e colocarmos as possibilidades inventadas pelos corpos dissidentes, que desafiam as normas modernas e se colocam contra a colonialidade. Tenho também a esperança de que a aproximação de autoras como Grada Kilomba possa fazer cada vez mais as pessoas verem a importância de se ler Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Alberto Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento, entre outras e outros.

Que temas que você julga serem importantes e que ainda faltam receber atenção do giro decolonial? Como as preocupações com essas ausências têm influenciado seu trabalho?

Não gostaria de terminar fazendo uma agenda geral. Os autores e autoras que mencionamos no decorrer da entrevista têm mais condições e propriedade para propor temas e criar



Pedro Paulo Gomes Pereira

(suas) pautas. Prefiro falar do que me move neste momento. Publiquei recentemente meu livro *Queer in the tropics* (2019), graças ao incentivo de Judith Butler, que me privilegiou com um belo prefácio. Nesse pequeno texto, e em conversas pessoais, Butler tem insistido que minhas investigações levam a uma forma diferente de perceber o gênero, como uma formulação que surgiu das mães e pais de santo travestis. Na condição de minhas interlocutoras, eu as acompanho e vejo como elas vão construindo suas invenções nas casas de santo – esses espaços de articulação de um modo de vida complexo, que abriga algo das espiritualidades herdadas dos povos africanos e aqui reconstruídas, como definiu Wanderson Flor do Nascimento (2017). Lembro agora o que uma travesti, pai de santo, me disse em uma ocasião: “você sempre veem o gênero como algo que fecha, mas e se for algo que abre?”. Entender perguntas como essa e fazer essas indagações para as teorias *queer* e decolonial é uma tarefa que me move nos dias de hoje.

Referências

ANZALDÚA, G. **La Frontera/Borderlands**. São Francisco: Spinsters Ink, 1988.

BALDI, C. Da “gourmetização” da teoria decolonial: o que a raça tem a ver com isso? **Empório do Direito**, 18 de março de 2019. Disponível na Internet via: <https://emporiოდodireito.com.br/leitura/da-gourmetizacao-da-teoria-decolonial-o-que-a-raca-tem-a-ver-com-isso-i>.

DE ALMEIDA, R. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017.

DE CARVALHO, J.J. e SEGATO, R.L. **Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília**. Brasília: UnB, 2002.

DERRIDA, J. Carta a um amigo japonês. In: OTTONI, P (Org.). **Tradução: a prática da diferença**. Editora da UNICAMP, 1996, p. 19-25.

FANON, F. **Os condenados da terra**. São Paulo: Civilização Brasileira, (1961) 1979.

FLOR DO NASCIMENTO, W. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, (2008) 2019.

LOURO, G.L. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.

LUGONES, M. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. **Hypatia**, v. 22, n. 1, p. 186-219, 2007.

MBEMBE, A. La pensée métamorphique: à propos des œuvres de Frantz Fanon. In: FONDATION FRANTZ-FANON (Org.). **Frantz Fanon par les textes de l'époque**. Paris: Le petits matins, 2012, p. 7-29.

MISKOLCI, R. A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, n. 21, p. 150-182, 2009.

MISKOLCI, R. e PEREIRA, P.P.G. Quem tem medo de Judith Butler? A cruzada moral contra os direitos humanos no Brasil. **Cadernos Pagu**, n. 53, 2018.



MISKOLCI, R. e PEREIRA, P.P.G. Educação e saúde em disputa: movimentos anti-igualitários e políticas públicas. **Interface**, v. 23, 2019.

MORAGA, C. e ANZALDÚA, G. **This bridge called my back**: writings by radical women of color. San Francisco: Aunt Foundation Press, 1982.

NIRANJANA, T. **Siting Translation**: history, post-structuralism, and the colonial context. Berkeley: University of California Press, 1992.

PEREIRA, P.P.G. A violência e o sagrado em 'Deus e o diabo na terra do sol'. **Revista Múltipla**, v. 2, n. 2, p. 103-122, 1997.

PEREIRA, P.P.G. Antropologia e intertextualidade: uma interlocução entre 'Grande sertão veredas' e 'Deus e o diabo na terra do sol'. **Revista do Museu Antropológico**, v. 3/4, n.1, p. 147-167, 1999.

PEREIRA, P.P.G. **O terror e a dádiva**. Goiânia: Editora Vieira/Cânone Editorial, 2004.

PEREIRA, P.P.G. Sertão e narração: Guimarães Rosa, Glauber Rocha e seus desenredos. **Sociedade e Estado**, v. 23, n. 1, p. 51-87, 2008a.

PEREIRA, P.P.G. O sertão dilacerado: outras histórias de 'Deus e o diabo na terra do sol'. **Lua Nova**, n. 74, p. 11-34, 2008b.

PEREIRA, P.P.G. *Queer* decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea**, v. 5, n. 2, p. 4-11, 2015.

PEREIRA, P.P.G. **Queer in the Tropics**: gender and sexuality in the Global South. Cham: Springer, 2019.

PERLONGHER, N. **O negócio do michê**: a prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PRADA, A.R. Is Anzaldúa translatable in Bolivia? In: ALVAREZ, S.E., DE LIMA COSTA, C., FELIU, V., HESTER, R., KLAHN, N. e THAYER, M. (Orgs.). **Translocalities/Translocalidades**: feminist politics of translation in the Latin/a Américas. Durham: Duke University Press, 2014.

SEDGWICK, E.K. **Tendencies**. Durham: Duke University Press, 1993.

SEGATO, R. **Las estructuras elementales de la violencia**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

VELHO, O. O que é pensar desde o Sul. **Sociologia & Antropologia**, v. 6, n. 3, p. 781-795, 2016.