

Fazendo política no cu do mundo: decolonialidade *queer* na performance de Hija de Perra¹

*Making politics in the world's ass:
queer decoloniality in
Hija de Perra's performance*

Thiago Henrique Ribeiro dos Santos

*Mestre em Comunicação e Práticas de Consumo (ESPM-SP),
especialista em Jornalismo Cultural (PUC-SP)
e membro do grupo de pesquisa CNPq Juvenália.
thiago.rizan@gmail.com*

1 Versão revisada de trabalho apresentado ao GT Vínculo, Coerção e Resistência, do VI ComCult, Universidade Paulista, Campus Paraíso, São Paulo – Brasil, 08 a 09 de novembro de 2018. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001



Resumo

Este artigo objetiva construir a fundamentação teórica para compreender as imbricações políticas na performance de Hija de Perra (1980-2014). Afetado pela metáfora da viagem (LOURO, 2015), parto do dissenso de Rancière (1996) para pensar a política na performance de HDP e fazer conexões com o pensamento decolonial e os estudos *queer*, em busca de um trajeto que revele a possibilidade de um conhecimento-ou-tro (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007), gestado no cu do mundo (PELÚCIO, 2014b).

Palavras-chave: Política. *Queer* decolonial. Hija de Perra. Teoria cu.

Abstract

This article aims to build the theoretical fundamentation to understand political imbrications in Hija de Perra's performance (1980-2014). Inspired by the travel metaphor (LOURO, 2015), I start at Rancière (1996)'s dissensus to reflect about HDP's performance and make connections to the decolonial thinking and queer studies, looking for a path which reveals the possibilities of a knowledge-other (CASTRO-GÓMEZ; GROS-FOGUEL, 2007), gestated in world's ass (PELÚCIO, 2014b).

Palavras-chave: Politics. Decolonial queer. Hija de Perra. Cu theory.

Soltei meu cabelo, me vesti de rainha, coloquei saltos, me pintei e era linda, caminhei até a porta, senti me gritarem, mas os seus cadeados já não podiam me parar e olhei a noite que já não era escura, era de lantejolas. (PERRA, 2014/2015, p. 4, sic)

O começo da viagem política

Guacira Louro Lopes (2015) explica que a metáfora da viagem é frequentemente evocada em produções literárias, cinematográficas e acadêmicas devido a sua capacidade de expor poeticamente o entrelaçamento entre as viagens exterior, realizada fisicamente pelo viajante, e interior, de caráter subjetivo. Segundo a autora, trata-se de um recurso rico para se pensar os sujeitos da pós-modernidade e os processos nos quais o que importa não é a chegada, mas o movimento e as transformações que acontecem pelo trajeto. Por isso, a viagem como metáfora surge potente para refletir sobre Hija de Perra, cuja obra se revela como um “*processo que, ao invés de cumulativo e linear, caracteriza-se por constantes desvios e retornos sobre si mesmo, um processo que provoca desarranjos e desajustes*” (LOURO, 2015, p. 13).

Afetado, então, pela metáfora da viagem, proponho articular uma discussão partindo do dissenso de Jacques Rancière (1996) para compreender a política na performance de Hija de Perra (HDP), fazendo conexões com o pensamento decolonial e os estudos *queer*, em busca de um trajeto que revele a possibilidade de um conhecimento-outro (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007), gestado no cu do mundo (PELÚCIO, 2014b).

O roteiro de viagem inclui cinco paradas: na primeira (esta que já se iniciou), farei uma discussão sobre qual o sentido de política que estou utilizando em uma leitura de Jacques Rancière (1996); no segundo bloco, apresentarei o pensamento decolonial com o auxílio de Santiago Catro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007); seguirei, então, para a ter-

ceira parada na qual haverá uma breve passagem pelos estudos *queer* (BUTLER, 2015; LOURO, 2015); a fim de chegar ao quarto bloco, a conexão entre o pensamento *queer* e decolonial, visualizando a emergência de uma teoria cu (PEREIRA, 2015; PELÚCIO 2014a, 2014b, 2016); por fim, depois dessa fundamentação teórica, chegarei ao quinto bloco, onde o monstro que, de fato, conduz esta viagem nos aguarda: a performer chilena Hija de Perra (1980-2014). Finalmente, concluo esta empreitada no destino final (temporário) das considerações.

Posto isso, inicio pela crítica de Rancière (1996) ao discurso que compreende o consenso como princípio da democracia. Para ele, “*o que chamam consenso é na verdade o esquecimento do modo de racionalidade próprio à política*” (RANCIÈRE, 1996, p. 368). Seria o *dissenso* o pilar democrático. Não no sentido de antagonismos e conflitos, mas de uma lógica responsável pela partilha do mundo sensível, este em que vivemos. O autor ressalta que a política não é uma organização harmoniosa dos interesses e sentimentos da comunidade, inerente ao ser humano, mas uma dinâmica arbitrária – ou um “*recorte do mundo sensível*”, em suas palavras – escolhida em detrimento de outra dinâmica de ser.

Para construir um embasamento teórico que sustente sua proposta de reformulação do conceito de política, Rancière (1996) resgata enunciados da filosofia política para expor o dissenso como a racionalidade política por princípio. A partir de uma interpretação do livro III da *Política*, ele entende que Aristóteles explicita que há uma lógica de governo que pressupõe uma potência para governar sobre uma matéria apta a ser governada. Logo, haveria uma relação de poder entre a suposta superioridade de alguns e a respectiva inferioridade de outros.

Platão, por sua vez, já havia exposto no livro III das *Leis* os títulos necessários para governar e para ser governado, que podem ser agrupados em três categorias. A primeira, elenca Rancière (1996), é dos títulos tradicionais de autoridade, ou seja, aqueles inerentes ao nascimento: a

autoridade dos velhos sobre os jovens, dos nobres sobre os plebeus, dos pais sobre os filhos e dos senhores sobre os escravos. A segunda categoria é a da ciência sobre a ignorância. E, por fim, a terceira é uma categoria que não segue lógica, trabalha com o acaso, com a “*escolha do deus*”, como chama ironicamente Platão, o sorteio de quem governará e será governado – a democracia. Este último regime é uma aberração para o filósofo, uma incoerência em relação aos pares de opostos das duas categorias anteriores, pois não segue princípio algum. Na democracia, a determinação de papéis estaria, sob essa visão, relegada ao acaso.

Tal forma de governo é uma ruptura com a lógica de comando que se vale dos títulos de nobreza, riqueza, competência, consideração ou antiguidade para governar. Assim sendo, a democracia, sintetiza o autor, seria um escândalo. A própria palavra, antes de se tornar designação específica de um regime, foi uma ofensa utilizada para atacar esse sistema. Rancière (1996) explica que democracia é o poder do *demos*, o povo, que, por sua vez, em Atenas, era constituído pelos pobres. Uma classe que não se caracterizava apenas por uma situação econômica, mas uma posição simbólica: “[...] *pobres são as pessoas reles, as que não possuem nada, nenhum título para governar, nenhum título de valor a não ser o fato de terem nascido ali e não alhures*” (RANCIÈRE, 1996, p. 370).

Nesse sentido, então, a democracia, originalmente, é uma ruptura sem precedentes com a lógica de governo que se sustentava em uma suposta dominação legítima, permitindo que governe justamente aqueles que não têm título para tal. Essa ruptura é o *dissenso*, para Rancière (1996).

O autor entende, então, que o *demos* é portador de uma semântica ambivalente, pois ao mesmo tempo que significa os pobres também se refere ao todo da comunidade. Desse modo, em uma inferência orwelliana, seria como dizer que todos são iguais, mas entre os iguais há os diferentes. “O *demos* não é apenas a parte que se identifica ao todo. É a parte que se identifica ao todo exatamente em nome da injustiça que

lhe é feita pela ‘outra’ parte: por aqueles que são alguma coisa, que têm propriedades, títulos para governar” (RANCIÈRE, 1996, p. 371). A democracia é a contagem dos que não são contados, a supressão da lógica que secciona o mundo sensível de acordo com a parte que cabe a cada um em função de seus títulos e propriedades.

É em cima dessa fundamentação política-filosófica que Rancière (1996) edifica sua proposta de reformulação do conceito de política. Para ele, “*o consentimento das coletividades, a organização dos poderes e a gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição*” (RANCIÈRE, 1996, p. 372), comumente processos atribuídos à política, são, em um sentido amplo e não pejorativo, o que ele chamará de *polícia*. Essa ressignificação visa ainda abarcar as funções de vigilância e repressão atribuídas à atuação da polícia aos processos descritos, pois seriam modos de “*distribuição sensível*” dos corpos na sociedade (RANCIÈRE, 1996, p. 372). A polícia é o recorte do mundo sensível que organiza o que é visível e dizível e em quais espaços o são.

Posto isso, restringe-se à política, no sentido de Rancière (1996, p. 372), o “*conjunto das atividades que vêm perturbar a ordem da polícia*”. Trata-se da manifestação pela qual se perturba o sensível e, só então, exerce-se a igualdade entre os seres falantes. É quando se provoca o que a polícia determina ser visível, dizível, contável. O dissenso é um conflito sobre o recorte que a polícia propõe sobre o mundo sensível. É trazer para onde, supostamente, não se deve, o que não se vê e não se diz, por aqueles que, em última instância, simplesmente, não são.

O autor ilustra o exposto a partir das significações cotidianas de polícia e política: quando ocorre uma manifestação popular, a polícia é enviada para conter a situação por aqueles que acreditam que a rua é um lugar de circulação, e não de discussão de pautas, pois há prédios públicos específicos para isso, onde atuam pessoas destinadas a exercer

a função de discutir. Os manifestantes, por sua vez, estão desequilibrando essa configuração do sensível ao se posicionarem enquanto seres falantes – função esta que, supostamente, não lhes cabe, uma vez que há outros designados especificamente para tal – e ocuparem a rua para debater o indizível no campo do visível, desafiando o público e o privado e o reservado a cada um deles. Rancière (1996, p. 373) pondera: “*Antes de ser um conflito de classes ou de partidos, a política é um conflito sobre a configuração do mundo sensível na qual podem aparecer atores e objetos desses conflitos*”.

Nesse jogo de quem fala o quê e onde, há outro elemento preponderante para a atuação – *a palavra*. De volta a Aristóteles, desta vez em referência ao livro I da *Política*, o autor resgata um enunciado que pontua o *logos*, a palavra, como signo distintivo político do homem e dos outros animais. Isso porque a voz (*phone*) seria comum a todos, homens e animais, mas só os primeiros são capazes de discursar, de elaborar e manifestar o útil e o prejudicial, o justo e o injusto. O reconhecimento do som produzido pelo Outro como discurso, contudo, não é natural. Trata-se de uma operação arbitrária que reconhece a palavra de alguns e ignora a de outros (RANCIÈRE, 1996). Quem não pertence à comunidade política, tal como entendida pela polícia do mundo sensível, não é ao menos considerado um ser falante, portador da habilidade de discursar. Suas demandas e propostas não são ouvidas. Quando sua boca abre, ouve-se apenas ruídos.

É justamente nesse emudecimento do Outro, nessa escolha arbitrária de ignorar a voz de alguns enquanto *fala*, que revela uma entrada pelo caminho para introduzir à discussão de política de Rancière (1996) o pensamento decolonial, que, como veremos a seguir, tem como diretriz a investigação dos silêncios, inclusive epistêmicos, provocados pela colonização, e ainda ativos, nos territórios explorados.

Decolonizando o pensamento

Diferentemente do que se imagina no senso comum, as independências das últimas colônias nos séculos XIX e XX não foram suficientes para encerrar a exploração de populações periféricas no mundo. O que aconteceu, de fato, com tais eventos foi uma transição de um sistema de abusos explícitos para outro menos evidente. Ou, como definem Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007), do *colonialismo moderno* para a *colonialidade global*.

Segundo eles, ainda experienciamos uma divisão internacional do trabalho entre centro e periferia tanto quanto as hierarquias étnico-raciais, espirituais, epistêmicas, sexuais e de gênero impostas pela *matriz colonial do poder*, a lógica, assim chamada por Anibal Quijano, da dominação política e econômica imbricada no sistema colonial, mas que não findou com a independência das colônias (PEREIRA, 2015). Por isso, a distinção entre *colonialismo* e *colonialidade*: o primeiro tem a ver com um sistema jurídico-administrativo que vigorou em determinado período histórico, enquanto o segundo está correlacionado a isso, mas é mais amplo, pois implica na matriz colonial do poder.

A lógica de tal matriz, ensina Pedro Paulo Gomes Pereira (2015), usa diferenças culturais como valores para hierarquizar populações e regiões do mundo, criando, assim, zonas inferiores e, conseqüentemente, sujeitos menores, abjetos, subalternizados. Marcadores geopolíticos, de raça e de gênero, outrora indicadores de diferenças culturais, passam a ser usados para classificações epistêmicas e ontológicas.

Walter Mignolo (2007) defende que não é possível haver modernidade sem colonialidade, pois esta é intrínseca à primeira. A modernidade como formação do capitalismo mundial no século XVI foi justamente forjada na matriz colonial do poder, que utiliza faltas ou excessos – assim considerados por seus moldes – como marcadores de diferenças

coloniais e, portanto, legitimadores da exploração/domínio/conflito de raça, gênero e trabalho (BALLASTRIN, 2013).

O que, então, teria mudado com a independência das colônias? De acordo com Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), as *formas* de dominação, não a *estrutura* das relações entre os centros e as periferias.

Eles defendem:

As novas instituições do capital global, tais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM), assim como organizações militares como OTAN, as agências de inteligência e o Pentágono, todas formadas depois da Segunda Guerra Mundial e do suposto fim do colonialismo, mantêm a periferia em uma posição subordinada. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 13, tradução livre).

Tratou-se, então, de um acontecimento jurídico-administrativo, mas que deixou as hierarquias estabelecidas intactas. Os discursos e estruturas de poder eurocêntricos, racistas, homofóbicos e sexistas vomitados por machos brancos, heterossexuais e europeus sobre os territórios, que o egocentrismo da expansão colonial lhes dizia que haviam descobertos, sobreviveram à essa primeira descolonização ocorrida com a independência das colônias espanholas, inglesas e francesas, no fim do século XIX e início do XX (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007).

É para expor e erradicar essas reminiscências tão vívidas e presentes nas terras inferiores dos países de Terceiro Mundo, periféricos, em desenvolvimento, entre tantas outras classificações hierárquicas empregadas pela colonialidade do poder, que um grupo de intelectuais latino-americanos com atuação em universidades estadunidenses se articularam, nos anos 1990, para formar o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos.

A princípio, a proposta desses intelectuais estava profundamente afetada pelo Grupo dos Estudos Subalternos do sul-asiático, formado

nos anos 1970 para construir uma crítica à historiografia indiana produzida por europeus ocidentais e pelo nacionalismo indiano eurocêntrico (BALLASTRIN, 2013). Todavia, os latino-americanos começaram a ter algumas divergências internas e a questionar o espelhamento da crítica sul asiática ao contexto da América Latina, que possui suas próprias especificidades de dominação e resistência. Mignolo (2007) observa, inclusive, que não houve, por parte da crítica sul asiática e dos estudos pós-coloniais de modo geral, uma ruptura epistemológica completa com o pensamento eurocêntrico, pois eles têm como “*pontos de apoio*” Michel Foucault, Jacques Derrida e Jacques Lacan, posicionando-se, então, entre o pós-estruturalismo francês e as experiências dos intelectuais do período colonial.

Por isso, em 1998, o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos se desfez para se reagrupar com outra configuração, no mesmo ano, como Grupo Modernidade/Colonialidade. E, em 2005, foi incorporado o termo “*giro decolonial*”, criado por Nelson Maldonado-Torres, à discussão (BALLASTRIN, 2013), para explicitar ainda mais a necessidade de um segundo processo de descolonização, a fim de dar conta, também, de uma independência epistêmica, teórica e política. Tratava-se de um exercício para se abrir a possibilidades outras, que não moldadas pela matriz colonial do poder. Eram propostas por economias-outras, políticas-outras, subjetividades-outras (MIGNOLO, 2007), teorias-outras (PEREIRA, 2015). Saberes que não apenas reconhecessem, mas incorporassem as especificidades locais.

Conforme Mignolo (2007) faz questão de pontuar, contudo, a proposta do Grupo Modernidade/Colonialidade não significa que a prática epistêmica decolonial já não existisse nas Américas. Muito pelo contrário, inclusive. Em sua proposta de adotar referenciais-outras, não eurocêntricos, o autor identifica uma genealogia decolonial no pensamento indígena desde o século XVI, pois, como ele diz, trata-se de um movimento surgido junto à própria imposição da modernidade nas colô-

nias. E se, para os estudos pós-coloniais, Foucault, Derrida, Lacan, entre outros eurocêntricos, ainda eram as referências, o pensamento decolonial identifica sua genealogia em trabalhos como o *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1616) do nativo Waman Poma de Ayala e o *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787) do escravo liberto Ottobah Cugoano, ambos “tratados políticos decoloniais que, graças à colonização do saber, não chegaram a compartilhar as mesas de discussões com a teoria hegemônica de Maquiavel, Hobbes ou Locke” (MIGNOLO, 2007, p. 28).

O que esse “abrir-se a outras experiências, histórias e teorias” (PEREIRA, 2015, p. 415) proposto pelo Grupo Modernidade/Colonialidade faz, tal como a denúncia de Rancière (1996) sobre a distinção promovida pela polícia entre a voz e a fala de alguns, é sinalizar para os silenciamentos, até mesmo epistêmicos, provocados pela matriz colonial do poder. Esta apaga saberes e sujeitos que perturbem seu mundo sensível legitimado por uma história branca, heterossexual e ocidental. Entre tais sujeitos invisibilizados, estão os dissidentes de sexo e gênero pelos quais os estudos *queer* também, e especificamente, se interessam.

Um olhar para a viadagem

Ironicamente, a teoria *queer* não se pretende como tal. Pelo menos, não como Teoria, assim, com T maiúsculo, universal, pretensiosamente capaz de dar conta de todas as possibilidades sobre as quais as Teorias se debruçam (PEREIRA, 2015). Recusa-se à universalidade que insiste em lhe impor. É teoria limítrofe, que se contorce nas bordas, por entre os sujeitos pelos quais se deixa contaminar. Refestela-se nas estranhezas, bizarrices e bichices dos excêntricos, esquisitos, desviantes – os que insistem em ousar cindir com as normas de sexo e de gênero. Viados, bichas, sapatões, travestis, drag queens, trans, e todos esses outros monstros assim chamados por nossas epistemologias cotidianas por desafiam os saberes sobre o que(m) é homem/mulher.

Mais interessante do que entender o *queer* como uma taxonomia dos sujeitos pelos quais se deixa tocar, talvez seja percebê-lo como um dispositivo operacional que denuncia a matriz utilizada como referencial universal para o reconhecimento de comportamentos aceitáveis, a *matriz de inteligibilidade* de Judith Butler (2015). Esta normatiza e exige uma coerência heterossexual compulsória interna entre sexo, gênero e desejo (homem-masculino-mulher/mulher-feminino-homem), sendo que “*sujeitos queer*” dela se distanciam, desequilibrando o ritmo da (re) produção de padrões e revelando outras possibilidades de caminho para suas trajetórias pessoais.

Guacira Lopes Louro (2015) conta que é sob os padrões normatizados por tal matriz que os corpos produzem suas sexualidades e seus gêneros, de modo que até mesmo a subversão dos corpos desviantes se dá em relação às regras impostas. A autora diz:

Aventureiros ou desviantes, seduzidos ou empurrados por quaisquer razões, há aqueles e aquelas que se desviam das regras e da direção planejada. [...] Suas escolhas, suas formas e seus destinos passam a marcar a fronteira e o limite, indicam o espaço que não deve ser atravessado. Mais do que isso, ao ousarem se construir como sujeitos de gênero e de sexualidade precisamente nesses espaços, [...] eles e elas parecem expor, com maior clareza e evidência, como essas normas são feitas e mantidas (LOURO, 2015, p. 18).

A denúncia dos mecanismos de (re)produção das normas se dá na esteira da operação de desconstrução de Jacques Derrida, pela qual se expõe a lógica ocidental dos binarismos (LOURO, 2015). Esta promove pares nos quais um dos polos é arbitrariamente determinado como central, fundante, e diametralmente oposto está o lugar inferior do Outro e subordinado do termo inicial. Ao adotar a desconstrução como procedimento metodológico, continua Louro (2015), o *queer* propõe expor a

arbitrariedade dos binarismos – mesmo daqueles tão cristalizados como homem/mulher, feminino/masculino –, de modo que se revele a imbricação dos polos e sua impossibilidade de dissociação, pois um só existe em relação ao outro, estando subordinados entre si e, diferentemente do que defende a lógica ocidental, carregando traços desse suposto Outro, sendo cada um dos polos plural e fragmentado.

Exposta a arbitrariedade das fixações supostamente incólumes dos polos binários, é pelos trânsitos e fluxos que o *queer* se interessa. Não por acaso, a raiz latina do termo significa *atravessado*. O interesse não é pelas *raízes*, mas pelas *rotas* (SALIH, 2015). Rotas estas que transformam os corpos que por elas viajam em importantes ou abjetos (LOURO, 2015).

A partir disso, e no fluxo dos questionamentos de Pedro Paulo Gomes Pereira (2015), Larissa Pelúcio (2014b), Liz Canfield (2009), María Lugones (2007) e Emma Pérez (2003), nos perguntamos se os caminhos dos estudos *queer* e decoloniais poderiam se cruzar para gestar um conhecimento-outro, em diálogo com o Norte, mas próprio do Sul. Existe(iria) um *queer* decolonial?

Queer decolonial (ou, por uma teoria cu)

Como os corpos, as teorias também viajam, ensina Pereira (2015). E nesses trajetos, transformam-se corpos e teorias. A metáfora da viagem é amplamente utilizada por Pereira (2015) e Louro (2015) como um forte apelo imagético que aciona em nossos imaginários os trânsitos e fluxos tão caros aos estudos *queer* e decoloniais. Ambos se atentam para os deslocamentos das normas e dos saberes, e para as transformações que promovem nos destinos em que chegam e pelas quais são afetados durante os trajetos.

Porém, ainda que não intente a isso, na viagem que o *queer* como saber científico faz em direção ao Sul acaba por se desenhar como aquela Teoria em letra maiúscula, tentando compreender as dissidências da-

qui, de onde falamos, a partir do olhar construído sobre as dissidências de lá, de onde importamos:

É como se, durante a viagem, a abdicação de autoridade inicial fosse olvidada e a teoria ressurgisse, agora no posto de Teoria, pronta para ser aplicada. Mas, aplicar a teoria *queer*, acatando aqui o que fora formulado alhures, é uma espécie de escape do campo *queer*, uma vez que se assume como Teoria aquilo que brincava (e ridicularizava) com essa pretensão (PEREIRA, 2015, p. 413-414, grifo do autor).

O pensamento decolonial critica justamente a colonização não apenas do *ser* e do *poder*, como também do *saber*². E a viagem do *queer* narrada por Pereira (2015) enquanto conhecimento gestado do Norte ilustra tal dinâmica de colonização que legitima o saber europeu como único capaz de atingir o *ponto zero*, uma posição de produção de conhecimento supostamente neutra, capaz de se desvencilhar de condicionamentos espaço-temporais e, portanto, gerar o *verdadeiro* conhecimento científico (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007).

Os saberes subalternos produzidos no “*cu do mundo*”³ foram silenciados, ignorados, considerados “*uma etapa mítica, inferior, pré-moderna e pré-científica do conhecimento humano*” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 20, tradução livre). Digo, inclusive, que assim permanecem, uma vez que basta observarmos que a legitimidade científica é conferida, frequentemente e mesmo atualmente, apenas ao que é produzido na A(maiúsculo)cademia.

2 Para uma discussão aprofundada e minuciosa sobre os epistemicídios dos saberes de muçulmanos, judeus, nativos das Américas, africanos e mulheres, cf. GROSGOUEL, Ramón. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”. Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

3 Expressão de Larissa Pelúcio (2014b, 2016) para descrever esse território geograficamente periférico e distante da suposta *civilização*, ou seja, qualquer lugar que não é a Europa e os Estados Unidos.

A ciência social contemporânea não encontrou ainda uma forma de incorporar o conhecimento subalterno aos processos de produção de conhecimento. Sem isso, não é possível haver decolonização alguma do conhecimento nem utopia social além do ocidentalismo. (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 21, tradução livre)

Acontece que essa dinâmica propagada pela ciência desde o Iluminismo negligencia “*conhecimentos-outros*” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007), gestados nas sarjetas, nos bueiros, nos esgotos do cu do mundo, considerado pela Ciência um lugar que, tal como sua analogia corporal, só produz dejetos.

A “*metáfora morfológica*” de Larissa Pelúcio (2014b, p. 10) é ilustrativa para reconhecer a “*geografia anatomizada do mundo*”, pois, segundo ela, “*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 [...] assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias*”.

Subverter tal geopolítica do conhecimento é uma das propostas decoloniais, é se abrir a saberes-outros, reconhecer a *fala na voz do Outro*, inclusive o conhecimento sobre si, pois, adverte Pereira (2015), os saberes ontológicos eurocêntricos também colonizaram os corpos das colônias. Reconhecer corpos, sexualidades e gêneros dissidentes, por sua vez, é também a intenção do *queer*, abrindo, então, uma possibilidade de interface entre os campos. “Teoria *queer* e pensamento decolonial se abrem e apostam em outros corpos, histórias e teorias”, diz Pereira (2015, p. 417). Trata-se de uma operação para desestabilizar verdades absolutas e universais, para se valer de uma pluralidade de fontes, reconhecendo a potencialidade do que Pereira (2015) chama de “*teorias-outras*” (esse saber sobre si), e, principalmente, para produzir um conhecimento afetado pelos corpos e experiências sobre os quais discorrem (PEREIRA, 2015). “*O que torna o encontro entre essas teorias provável*

e fecundo”, resume Pereira (2015, p. 417), “*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. [...] [São] espaços que confluem a força de corpos e geopolíticas*”.

Sobre isso, Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 21, tradução livre) defendem um corpo-político do conhecimento, sem a pretensão eurocêntrica por neutralidade e objetividade, pois, de acordo com eles, “*todo conhecimento se encontra in-corporado, encarnado em sujeitos atravessados por contradições sociais, vinculados a lutas concretas, enraizados em pontos específicos de observação*”, tornando o ponto zero, tão defendido pelo eurocentrismo, uma fantasia epistemológica.

O cruzamento das trajetórias do *queer* e do decolonial não acontece, contudo, de modo pacífico. Não seria a importação do *queer* para falar dos dissidentes daqui com as lentes do Norte um desvirtuamento da proposta decolonial? Não por acaso, com frequência, viaja em inglês. E enquanto por lá foi gestado como enfrentamento político do movimento social e, posteriormente, apropriado pelo discurso acadêmico, por aqui já chegou na mala dos intelectuais e autorizado pelos portões de segurança da Academia.

Não se trata, contudo, de nos ilharmos das discussões que acontecem no Norte e recusarmos suas contribuições. Mas de reestruturar essa dinâmica de escoamento teórico vertical (do Norte para o Sul) para um diálogo horizontal, que tensione os saberes, esteja atento aos marcadores locais e, principalmente, aberto à produção de nossos países vizinhos com quem, por vezes, compartilhamos similaridades sociais, políticas, econômicas e culturais, mas não reconhecemos – “*nos conhecemos pouco. Lemo-nos menos ainda*” (PELÚCIO, 2014b, p. 7).

É por isso, então, que, influenciada pelo “*terror anal*” de Paul B. Preciado e pelo pensamento decolonial, Pelúcio (2014a, 2014b, 2016) sugere que tomemos nosso próprio *cu* como referencial morfológico

para pensarmos as abjeções locais. Segundo a autora, não se trata de um exercício de tradução do *queer*, mas de um processo antropofágico, uma tensão entre consumo e produção de conhecimento.

Assumir que falamos a partir das margens, das beiras pouco assépticas, dos orifícios e dos interditos fica muito mais constrangedor quando, ao invés de usarmos o polidamente sonoro *queer*, nos assumimos como teóricas e teóricos cu. [...] Falar em uma teoria cu é acima de tudo um exercício antropofágico, de se nutrir dessas contribuições tão impressionantes de pensadoras e pensadores do chamado norte, de pensar com elas, mas também de localizar nosso lugar nessa “tradição”, porque acredito que estamos sim contribuindo para gerar esse conjunto farto de conhecimento sobre corpos, sexualidades, desejos, biopolíticas e geopolíticas também (PELÚCIO, 2014b, p. 4).

A apropriação do cu nos é necessária, pois, conforme argumenta Pelúcio (2014b), a importação intelectual do *queer* no Brasil, até mesmo pela dissonância linguística, não permite captar a provocação que começa pelo próprio nome da teoria. Se, em inglês, é a ofensa dirigida aos estranhos, esquisitos, e foi apropriada e ressignificada primeiro pelo movimento LGBT, depois pela academia, quando desembarca em terras tupiniquins já chega suavizado, intelectualizado. Não há desconforto, nem faces ruborizadas quando se fala *queer* em eventos científicos, garante a autora. O incômodo que o termo gera em países de língua inglesa se perde nessa viagem e, também por isso, precisa ser repensado, gestado de outra forma, em “*ventres latinos*” (PELÚCIO, 2014b).

Hija de Perra – sujeito-objeto, sujeito-viajante

É pelos orifícios sujos dos corpos abjetos que encontro pelos caminhos desta viagem Hija de Perra, a performer de sobranceiras bestiais

que narra a si como monstro e ícone da imundície chilena⁴, uma personagem nascida das sarjetas de Santiago.

Fui chutada pelos meus pais e recolhida por minha avó. Ela jamais me chamou pelo meu nome: era sempre Hija de Perra. Terminei me encantando pelo nome. Sim, as pessoas me humilham toda a vida. Isso é normal? Claro que sim. Quantas pessoas são humilhadas a vida toda? (PERRA, 2010, s.p., tradução livre).

Essa figura monstruosa, da qual me aproximo apenas pelos rastros digitais⁵ que sua presença indecente deixou no mundo, traz em seu corpo e em suas performances um mapa – mais rizomático do que cartesiano – das curvas e encruzilhadas desta viagem que tento propor pelo dissenso, pelo decolonial e pelo cu.

Hija não foi uma mulher, mas uma criatura nova, um monstro cercado por outros. Seu funeral, em 2014, vítima de encefalite bacteriana, descreveu Juan Pablo Sutherland (2014, on-line, tradução livre) à época, foi um réquiem bizarro, composto por “*uma comunidade de mutantes: ativistas queer, dissidentes sexuais, lésbicas feministas, bichas punks, culturais e de esquerda, sadomasoquistas, trans bizarras e políticas, amigos e familiares*”. Hija foi marginal dentro da marginalidade, pois, como Sutherland (2014, s.p., tradução livre) registra, organizações LGBT notó-

4 Ícone da imundície chilena era um dos 17 títulos que constava na seção *Sobre* na página oficial de Hija de Perra na rede social digital Facebook, desatualizada desde sua morte e disponível até 2019, quando a consulta ainda era possível. Em 2020, a página não está mais disponível.

5 Penso *rastros digitais* em uma tensão entre a teoria dos rastros de Walter Benjamin, o método indiciário de Carlo Ginzburg e alguns trabalhos de Fernanda Bruno. Tratam-se de marcas deixadas, por vezes involuntariamente, nos espaços virtuais da internet. Incluem os *rastros acadêmicos*, como os artigos e outros textos científicos que citam, referenciam, analisam HDP; os *rastros textuais*, quando dos resultados com a palavra-chave “Hija de Perra” no buscador do Google; e os *rastros audiovisuais*, para descrever os vídeos amadores e profissionais, os quais ela protagoniza ou participa. Cf. AUTOR, ANO.

rias do Chile ignoraram o funeral daquela que fez parte de uma geração que nos últimos 12 anos anteriores à sua morte criticou as “*formas tradicionais de entender a sexualidade e sua construção normativa no mundo já institucionalizado da diversidade sexual na sociedade chilena*”. Adepta do que Sutherland (2014) chamou de uma *poética abjeta e marginal*, Hija de Perra torceu as normas e se equilibrou nas bordas, apropriando-se em um processo antropofágico das bizarrices. (AUTOR, ANO).

Para este artigo, opto por me deter em dois rastros digitais da artista a fim de delimitar o *corpus* de observação: um discurso em uma marcha pela diversidade sexual, na cidade chilena de Arica, em 2013, do qual se tem um registro audiovisual amador, publicado na plataforma de vídeos YouTube (PERRA, 2013); e um discurso lido no Congresso El sexo no es mio, na 1ª Bienal de Arte e Sexo, realizado em Santiago, em 2012, e que foi traduzido para o português e publicado na *Revista Periódicus*, da Universidade Federal da Bahia, em 2015 (PERRA, 2014/2015).

O recorte aconteceu pela vinculação direta entre o conteúdo desses registros e a temática deste artigo e pela complementaridade possibilitada pela diferença das materialidades. Enquanto o texto impresso dialoga diretamente com um questionamento *queer* decolonial, servindo de índice do atravessamento dessa temática na produção de HDP, o texto audiovisual explicita a estética manipulada para a apresentação pública de si da artista.

Hija de Perra (2013) se prepara para iniciar seu discurso. Graças ao *close* da câmera, que filma seu rosto ora de perfil ora de costas, vemos pornograficamente perto. Não é possível precisar a hora nem o local onde está, apenas que se trata de um espaço aberto, uma praça pública talvez, e que é noite. As luzes acesas dos postes públicos conferem um amarelado à cena. O evento é identificado apenas pelo título do vídeo – *Discurso de Hija de perra en marcha por la diversidad sexual 2013 en Arica*.

Os cabelos na altura dos ombros, tão negros quanto o céu recortado ao fundo, estão lisos, soltos, embaixo de um lustroso quepe preto que aciona a imagem de alguma figura de autoridade sem rosto no imaginário. Suas mãos ossudas (masculinas?) vão ao rosto, expondo unhas vermelhas, para colocar seus óculos sobre olhos maquiados. Delineador gatinho. Lábios pintados. “*La estupenda Hija de Perra*”, introduz alguém, seguido por palmas. “*Gracias, mi amor*”, ela responde em uma voz masculina (?) com delicadeza feminina (?). A imagem desfoca, treme, enquanto ela se afasta e assume sua posição junto a um microfone. Sai dos bastidores para o palco principal. Da escuridão da invisibilidade para o campo do visível, pronta para o combate. Posiciona-se entre duas figuras mudas, lidas por lentes binárias ocidentais como um homem e uma mulher. Seguranças, agentes de um imaginário coletivo conferido a figuras oficiais, empunhando metralhadoras nitidamente artificiais. De expressão séria, assim permanecem pelos 17m49s do vídeo, olhando a frente, por vezes percorrendo com o olhar o público, com suas expressões caricatamente impenetráveis, ali para garantir, como leões armados, a segurança desse monstro ditatorial. Uma polícia a serviço do dissenso político.

Hija de Perra é política no sentido mais rancieriano possível. É o próprio dissenso. Provoca, com sua presença, o mundo sensível e colonizado que determina as margens invisíveis como lugar dos subalternos. É indefinição – nem homem, nem mulher. Que bicho(a) que é?⁶ Um monstro que escapa dos binarismos de gênero e se alimenta das dissidências sexuais. Como explicita a própria etimologia, *monstrum* é o que revela “*a ira de Deus, as infinitas e misteriosas possibilidades da natureza ou aquilo que o homem pode vir a ser*” (LEITE JÚNIOR, 2007, on-line). E como na atualidade a monstruosidade é caracterizada pelas diferenças culturais, políticas, raciais, econômicas e/ou sexuais (LEITE JÚNIOR,

6 Referência à letra da música *Dona*, da drag queen Gloria Groove, na qual ela canta: “*Ai, meu Jesus/ Que negócio é esse daí?! É mulher?! Que bicho que é?*”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BPfO6WKR8fs>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

2007), HDP é esse monstro que ousa invadir o campo do visível e levar com seu corpo as possibilidades-outras de sexo e gênero que a matriz colonial do poder insistiu em apagar. Trajetos possíveis por uma viagem que os fiscais de cu⁷ insistem em tentar bloquear. Cria “*imagens diaspóricas*” que servem de adubo para “*imaginários insurgentes*” (ROCHA; POSTINGUEL; SANTOS; NEVES, 2018), afetando a si e aos outros. E faz isso ainda com as armas do agressor. Usa da paródia, do estigma, da apropriação da repulsa que lhe descrevem para *(re)existir* (REZENDE, 2017). Como explica Louro (2015, p. 20), os aventureiros que ousam desviar do caminho, subverter e desafiar as fronteiras, “*apela[m], por vezes, para o exagero e a para a ironia, a fim de tornar evidente a arbitrariedade das divisões, dos limites e das separações*”. Se a polícia tenta lhe expurgar do mundo sensível, HDP se faz polícia.

Enquanto a câmera se movimentava pelo palco para se posicionar à lateral, em um plano médio, tremendo e desfocando a imagem, evidenciando a estética amadora do registro, a composição de HDP se revela: o quepe é acompanhado por uma minissaia justa e calça *legging*, que ressaltam nádegas aparentemente construídas com enchimentos provisorios e blazer que marca os ombros largos. As mangas descem à altura dos cotovelos, expondo uma blusa por baixo, segunda pele, com estampa animal, pele felina. Munida de seu discurso, Hija (2013) se apresenta como ativista pela diversidade e dissidência sexual, palestrante em universidades. Avisa em uma voz suave, cadenciada, ritmada, que preparou um discurso para abrir as mentes. E assim faz. Denuncia, jogando ao vento cada folha lida de seu discurso em um gesto teatral, as construções sócio-históricas do gênero e do sexo; a heteronormatividade implantada na sociedade; as existências desviantes assim caracterizadas pelos con-

7 Expressão utilizada no meio LGBT para se referir a LGBTfóbicos e seus posicionamentos conservadores em relação à pluralidade sexual. Pode ser conferida na letra da produção audiovisual *Elevação Mental*, de Triz. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?time_continue=48&v=npGrq2lFmls>. Acesso em 29 jul. 2020.

quistadores europeus com suas visões ocidentalizadas e religiosas; resgata conhecimentos pré-colombianos que não reconheciam dicotomias.

Sua fala avança, ganhando ritmo, ferindo as normas, rasgando, como a pele felina que veste, machismos, sexismos. “*Queridas e queridos, humanos e pós-humanos que continuam me escutando*”, proclama, erguendo o braço direito com a palma da mão virada para cima em clamor, que logo se fecha e se transforma, dedo em riste, em ordem, com a fala em um crescente ditatorial, “*confie em sua identidade, não na que lhe impõem*” (PERRA, 2013). Afrontosa, sorrateira, de voz macia que rompe em inflexões inesperadas. “*E tenho dito. Caso encerrado*”, vocifera, jogando a última folha do discurso ao vento e aplaudindo a si mesma, ditadora narcisista. Polícia paródica do mundo (in)sensível.

O conteúdo belicoso de sua fala, não menos irônica, também é pulsante no registro da *Revista Periódicus*, intitulada *Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma* (PERRA, 2014/2015). Se Hija de Perra era leitora de Anibal Quijano, Ramón Grosfoguel e/ou outros expoentes do pensamento decolonial, não sei, mas, independentemente disso, suas “*interpretações imundas*” são tão decoloniais quanto suas performances são políticas.

No texto lido na Bienal de Arte e Sexo, HDP não poupa nem Judith Butler nem Michel Foucault, que, segundo ela, continuam uma longa tradição de colonização epistemológica, iniciada com a chegada da “*idealização ocidentalizada da sexualidade*”, contaminada pelo moralismo religioso, e pronta para “*normalizar, sob arripantes e ignorantes parâmetros, as bestas selvagens que viviam neste desconhecido paraíso*” (PERRA, 2014/2015, p. 1).

Sua crítica à “*Santa Butler*” e “*São Foucault*” é fulminante:

Parece que tudo o que tínhamos feito no passado, atualmente se amotina e se harmoniza dentro do que São Foucault descrevia em seus anos na História da Sexualidade e que mesclado com os anos de maravilhoso feminismo finalmente acabam no que Santa Butler inscreveu como queer. Sou uma nova mestiça latina do Cone Sul que nunca pretendeu ser identificada taxonomicamente como queer e que agora, segundo os novos conhecimentos, estudos e reflexões que provem do Norte, encaixo perfeitamente, para os teóricos de gênero, nessa classificação que me propõe aquele nome botânico para minha mirabolante espécie achincalhada como minoritária. (PERRA, 2014/2015, p. 3)

Hija de Perra (2014/2015) questiona por que a voz dos dissidentes só passa a existir a partir do aval do dominante. Aqui, proponho atravessar suas palavras para, sob a influência de Rancière (1996), reformular a questão: por que a voz dos dissidentes só se torna *fala* a partir do reconhecimento do dominante? A matriz colonial do poder e sua potência colonizadora do saber respondem a isso. A crítica de HDP ainda permite uma conexão direta à Gayatri Chakravorty Spivak (2010), quando a expoente dos estudos subalternos do sul-asiático denuncia o perigo do intelectual que, ao discutir a subalternidade, acaba falando pelo subalterno e reproduzindo o silenciamento de sua fala.

De fato, HDP (2014/2015, p. 2) lembra que a “*cultura da viagem*” sempre existiu por aqui, muito antes do *queer*. Acrescento: conhecimentos gestados nos orifícios de travas, sapatões, viados. Mas de tão fétidos, ignorados. “*Por que você tem que se importar em saber se eu gosto de fuder com excrementos ou se eu gosto que as senhorinhas me vomitem enquanto eu me masturbo nos banheiros do mal?*” (PERRA, 2014, p. 5, *sic*). As bizarrices precisaram ser higienizadas pelo saber exportado do Norte e, assim, legitimadas, passíveis de serem ensinadas. Mas, sem faces ruborizadas, como já ensinou Pelúcio (2014b). *Queer* não é cu. “*Esse enunciado de fonética mais esnobe ajuda a que não exista suspeita a*

que se ensine essa sabedoria em instituições e universidades, sem provocar tensões e repercussões ao estigmatizar esse tipo de saber como bastardos”, complementa HDP (2014/2015, p. 6). Ela ainda avança e, em diálogo com Slavoj Žižek – que abusada, essa monstra sabe ler! –, ressalta as apropriações capitalistas do *queer*, transformado em bandas da moda com estética *queer*, *sex shops* com artefatos *contrassexuais* (estaria Paul B. Preciado em sua lista de leituras?), bares e discotecas multissexuais. As contribuições *queer* são admitidas por HDP, mas, ao fim de sua fala, ela convida a divagar:

Poderei sonhar que o *queer* seguirá seu legado de resistência e liberdade de expressão e não se transformará em uma moda ou em uma norma? Tomara que a utópica ideia de minha mente transtornada se faça realidade e o *queer* se transmute em uma constante destruição e criação amorosa onde todos possamos viver com sabedoria e prazer. (PERRA, 2014/2015, p. 8).

A viagem chega ao fim

Ou melhor, esta etapa da viagem. Este artigo se propôs a compartilhar algumas considerações a respeito das imbricações políticas, decoloniais e *queer* na performance de Hija de Perra. Entende-se que a partir de uma conceitualização outra que não a que define política como as relações verticais entre Estado e sociedade civil, é possível identificar a performance de Hija de Perra como articuladora de uma *política afrontosa* que provoca o campo do visível organizado pela polícia. Combino nessa nomenclatura o afrontamento à polícia descrito por Rancière (1996) no dissenso e o termo “*afrontoso*” empregado, “*afetada*” (ROCHA; POSTINGUEL; SANTOS; NEVES, 2018) e humoristicamente, pelo circuito *queer* brasileiro para designar atos e práticas destemidas e ousadas.

Os rastros digitais das performances públicas de HDP expõem algumas estratégias – discursivas, estético-políticas – da artista para dese-

nhar possibilidades outras de ser e (re)existir no mundo que não apenas as legitimadas pela introdução da matriz colonial do poder quando da imposição da modernidade pelas comitivas europeias às culturas ameríndias no período da colonização. Indefinições sexuais, confusões de gênero, pluralidade de sexualidades – rupturas acionadas pela *produção de presença de Hija de Perra* (AUTOR, ANO).

Esse ser monstruoso, como ela mesma reivindica ser, mobiliza ainda críticas ácidas aos estudos do Norte quando tomados como referenciais teóricos para discutir as bizarrices e bichices do Sul. Santa Butler e São Foucault não são poupados. Seus ataques se alinham ao pensamento decolonial de grupos intelectuais que compartilham das mesmas inquietações: a necessidade de gestarmos, em ventres latinos, eu diria em *orifícios latinos*, nossas próprias epistemologias. Conhecimentos-outros, saberes sujos e abjetos. Não porque o são, mas porque assim são denominados pelo eurocentrismo e, em uma ação de reconfiguração, assumem para si a ofensa com que são desmerecidos.

“Caso encerrado”.

Referências

BALLASTRIN, Luciana. “América Latino e o giro decolonial”. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CANFIELD, Liz. Locating the Queer in Postcolonial/Decolonial Discourse: A Bibliographic Essay. [online] Disponível em: <http://people.vcu.edu/~ercanfield/assets/locatingthequeer_oggel_2009.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2020.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. “Prólogo – Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (Orgs). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 9-23.

LEITE JÚNIOR, Jorge. “O que é um monstro?”. ComCiência – Revista Eletrônica de Jornalismo Científico, 2007. Disponível em: <<http://comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&edicao=29&id=340>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

LOURO, Guacira Lopes. Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LUGONES, María. “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”. Hypatia, v. 22, n. 1, p. 186-209. 2007. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4251730/mod_resource/content/0/heterosexualism%20and%20the%20colonial%20modern%20gender%20system%20maria%20lugones.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2020.

MIGNOLO, Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs). *El giro decolonial: reflexiones para una deversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 25-46.

PELÚCIO, Larissa. “Breve história afetiva de uma teoria deslocada”. *Revista Florestan*, São Carlos, ano 1, n. 2, p. 26-45, nov. 2014a. Disponível em: <<http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/63>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

PELÚCIO, Larissa. “O cu (de) Preciado – estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil”. *Revista Iberic@al*, Paris, n. 9, p. 123-136. 2016. Disponível em: <<http://iberical.paris-sorbonne.fr/wp-content/uploads/2016/05/Pages-from-Iberic@l-no9-printemps-2016-12.pdf>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

PELÚCIO, Larissa. “Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?”. *Revista Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 1-24, maio/out. 2014b. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150/7254>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

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

PEREZ, Emma. “Queering the Borderlands: The Challenges of Excavating the Invisible and Unheard”. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, v. 24, n. 2/3, p. 122-131, 2003.

PERRA, Hija de. *Discurso de Hija de Perra en marcha por la diversidad sexual 2013 en Arica*. Gustavo Canales, 4 jun. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0XY009QcQSA>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

PERRA, Hija de. “Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma”. *Revista Periódicus*, Salvador, n. 2, nov./abr. 2014/2015. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revista-periodicus/article/view/12896/9215>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

RANCIÈRE, Jacques. “O dissenso”. In: ADAUTO, Novaes (Org). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 367-382.

REZENDE, Aline da Silva Borges. “Quando o funk ostentação performa (re)existência: reflexões polissêmicas sobre contextos fronteiriços e experiências bastardizadas”. *Revista Novos Olhares*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 135-147. 2017.

ROCHA, Rose de Melo; POSTINGUEL, Danilo; SANTOS, Thiago Henrique Ribeiro dos; NEVES, Thiago Tavares das. “Comunicação e estudos de gênero: imagens diaspóricas, imaginários insurgentes”. XXVII Encontro Anual da Compós, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 05 a 08 de junho de 2018. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/arquivos_2018/trabalhos_arquivo_VWT9ARUV352MJUPIJ17K_27_6563_23_02_2018_16_37_30.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2020.

SUTHERLAND, Juan Pablo. Réquiem Bizarro. Página 12, Santiago, 5 set. 2014. Disponível em: <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3603-2014-09-05.html>>. Acesso em: 29 jul. 2020.