

REPENSANDO A HOMOFOBIA NOS TRÓPICOS: NOTAS A PARTIR DO *QUEER* DO SUL¹

Alexandre Nogueira Martins²

RESUMO

A partir de contribuições de *queer of color* estadunidenses, de teóricos *queer* da América Latina e de *queer* de outros territórios do Sul global, propomos deslocar a genealogia em geral construída nos estudos brasileiros sobre homofobia, heterossexismo e heteronormatividade para apontarmos outros modos de se teorizar sobre a homofobia desde o Sul global. Desenvolvemos nossas reflexões sobre a homofobia em três pontos fundamentais: a impossibilidade de se pensar homofobia sem racismo, a constituição de relações estruturantes homofóbicas como intrínsecas aos processos coloniais, e as suas inflexões neoliberais contemporâneas. Por meio das incursões nessas teorias, buscamos refletir sobre como as contribuições *queer of color* e *queer* do Sul abrem caminhos para pensarmos outras teorizações sobre LGBTfobia e outras estratégias políticas embasadas em uma compreensão racializada, classista e generificada da LGBTfobia.

Palavras-chave: Teoria Queer, Sexualidade, Raça.

Introdução

21 de dezembro de 2018. Mais uma bicha preta assassinada no Brasil. Plínio Henrique de Almeida Lima. Bicha preta, periférica, do candomblé. Morta na Avenida Paulista. Mesma rua palco da maior parada do orgulho LGBT do mundo. “Violência homofóbica” apontaram os poucos ativistas LGBTs que realizaram uma vigília em memória de Plínio dois dias após o assassinato. Será “homofobia” capaz de dar conta da barbárie manifesta neste acontecimento? Que acepção de “homofobia” poderia dar sentido para a produção de uma vida tão pouco passível de luto ainda que morta sob os holofotes da Avenida Paulista? Tomando como objeto o conceito de “homofobia”, analisaremos, neste artigo, em primeiro lugar, a genealogia hegemônica desse conceito para, posteriormente, à luz das teorizações *queer of colour* e *queer* do Sul³ constituirmos outras compreensões sobre homofobia que possam dar conta de apreendê-la dentro das múltiplas relações (coloniais, racistas, de gênero e de classe) que

¹ Artigo resultado de pesquisa realizada no PPGS-USP com fomento de bolsa de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

² Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo. Contato: alexandrenmartins8@gmail.com.

³ Enquanto *queer of color* é aqui compreendido como um campo de *queer* estadunidenses negras, latinas, chicanas, indígenas e asiáticas que produzem às margens do *queer* branco hegemônico estadunidense, *queer* do Sul global são pensadas como *queer* racializadas como não-brancas de modo mais amplo, abrangendo tanto o Sul global, quanto o Sul do Norte e os múltiplos Sul que se constituem dentro do Sul.

torneram possíveis as condições de morte e de vida de Plínio e de tantas outras dissidentes sexuais e de gênero.

Tendo surgido nos anos 1960 no senso comum estadunidense entre os sujeitos que viviam sexualidades não-heterossexuais (Fone, 2000 *apud* Fernandes, 2012: 98), o termo “homofobia” desenvolveu-se no mundo acadêmico, primeiramente na psicologia, nos trabalhos de K. T. Smith, “Homophobia: a tentative personality profile” (1971), em que o autor investiga (e não comprova) a ocorrência de um tipo específico de personalidade “homofóbica” (Fernandes, 2012: 99) e no estudo de George Weinberg em 1972 (Junqueira, 2012), considerado como cunhador da noção de “homofobia” enquanto “temor de estar perto de homossexuais” (Colling, Nogueira, 2015: 175). No Brasil, o Grupo Gay da Bahia teria sido pioneiro na utilização do termo já em 1982 na quarta edição do Boletim do Grupo Gay da Bahia. Somente nos anos 2000, todavia, a “luta contra a homofobia” se tornou uma parte central da gramática empregada pelo movimento LGBT brasileiro.

Na produção acadêmica brasileira, diferentes pesquisadores (Fernando, 2012; Colling e Nogueira, 2015), ao debater definições do termo que saíam do campo da psicologia, remetem-se exclusivamente às investigações francesas e estadunidenses do começo dos anos 2000 – centralmente a Byrne Fone, Daniel Borrillo e Daniel Welzer-Lang, como aqueles que teriam inventado o conceito sociológico de “homofobia” e “heterossexismo” (ao qual em geral está atrelado). Nos termos de Welzer-Lang (2001: 467-8), enquanto o “heterossexismo” seria a “promoção incessante, pelas instituições e/ou indivíduos, da superioridade da heterossexualidade e da subordinação simulada da homossexualidade (...) toma[ndo] como dado que todo mundo é heterossexual, salvo opinião em contrário”, a “homofobia” seria uma “discriminação contra as pessoas que mostram ou a quem se atribui algumas qualidades (ou defeitos) atribuídos ao outro gênero (...) engessa[ndo] as fronteiras do gênero” e contra aqueles que “não adotam ou são suspeitos de não adotar configurações sexuais naturais” (Welzer-Lang, 2001: 465; 468). Borrillo (2010), por outro lado, considera o “heterossexismo” como processo de hierarquização das sexualidades em que a heterossexualidade é tomada como norma para avaliar todas as outras. A “homofobia”, por sua vez, seria “uma hostilidade geral, psicológica e social contra aqueles e aquelas que, supostamente, sentem desejo ou têm práticas sexuais com indivíduos de seu próprio sexo (...) rejeita[ndo], igualmente, todos aqueles que não se conformam com o papel predeterminado para seu sexo biológico” (Borrillo, 2010: 34).

Nesta forma cristalizada na literatura nacional de definir tal conceito e sua trajetória, produzem-se reduções na história e no horizonte de como se pensar a “homofobia”, assim como seus correlatos⁴ (“lesbofobia”, “bifobia”, “transfobia” e “LGBTfobia”). Salta aos olhos que se excluem desta genealogia as formas de pensar de feministas negras e *queer of color* sobre as normas e as violências de gênero e sexualidade, o que “espolia a sociologia de sua diversidade e, em última instância, enfraquece a disciplina” (Collins, 2016: 123). Assim como Ochoa (2016) caracteriza a genealogia tradicional dos estudos *queer* como “falsa ou, na melhor das hipóteses, incompleta”⁵, afirmamos a relevância de investigações sobre como se pensou “homofobia” para além dos clássicos estudos brancos do Norte global, de modo que, com outras genealogias dessa teorização, abram-se outros caminhos para se teorizar sobre “homofobia”. A fim de estabelecermos reenquadramentos de nossas compreensões sobre a “homofobia”, adentraremos, então, a teorias e metodologias de LGBTs não brancas estadunidenses, latinoamericanas e de outras formações do Sul global – as teorias *queer of colour* e do Sul.

Às margens da heteronormatividade

Desde “A Black Feminist Statement” da Coletiva do Rio Combahee [1977], lésbicas negras estadunidenses têm escrito sobre a opressão do “heterossexismo”, cuja definição sintética pode ser encontrada em Audre Lorde (1984 [1978]: 45) como “a crença na superioridade inerente de um padrão de amar e portanto seu direito à dominação”, a qual, tal qual o racismo e o sexismo, seria legitimada por sua suposta inscrição na “natureza”. Tal definição é reflexo de que, em sua teoria, “racismo, sexismo e homofobia são inseparáveis” (Lorde, 1984: 110) por terem as mesmas raízes: a construção da diferença como uma força humana ameaçadora em vez de enriquecedora. “Homofobia” é, assim, definida como “o medo por sentimentos de amor por membros do mesmo sexo e portanto o ódio a esses sentimentos em outros”⁶ (Lorde, 1984: 45).

⁴ Neste artigo, empregaremos como termo guarda-chuva tanto “homofobia”, por ser o termo mais consolidado nos escritos de teóricas *queer* do Sul e *queer of colour*, quanto “LGBTfobia”, utilizado por ativistas LGBTs contemporâneos para abarcar a lesbofobia, a homofobia, a bifobia e a transfobia.

⁵ Marcia Ochoa (2016) afirma que a primeira vez que leu a palavra *queer* foi no começo dos anos 1980 nos textos das chicanas Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga – que debatiam a desnaturalização das identidades antes do desenvolvimento da teoria *queer* (branca) durante os anos 1980 e 1990.

⁶ A partir dessa definição também poderíamos pensar paralelos com a lesbofobia e a bifobia enquanto outros “padrões de amar” e com a transfobia enquanto “outros padrões de gênero ou de adequação a normas de gênero” como se fosse a cisgeneridade superior à transgeneridade, a monossexualidade à bissexualidade ou a alossexualidade à assexualidade.

Nesta mesma linha de constituição do problema do heterossexismo e do racismo como intrínsecos ao problema de sua marca na natureza, podemos tomar o argumento de Sylvia Wynter (2003: 326) para pensar o heterossexismo como atrelado ao paradoxo constitutivo do Homem definido enquanto um ser puramente biológico, cujo enunciado descritivo ao mesmo tempo constrói o “Homem” e a “humanidade” como “naturalmente” heterossexuais e incessantemente escamoteiam os processos violentos que forçam o humano a se tornar o Homem heterossexual branco ocidental moderno de modo que o regime heterossexista possa aparecer como biocêntrico, não como normativo. As lutas dos liberacionistas gays, tal qual as das feministas e dos antirracistas, teriam se constituído como desafios à representação de si mesmo desse Homem em suas variações da colonialidade do ser, do poder, da verdade e da liberdade (Wynter, 2003). Enquanto diferentes facetas da luta pela invenção do humano sobre a destruição do Homem heteropatriarcal branco burguês, isto é, deste Homem “inscrito na natureza”, articular-se-iam, assim, as lutas *queer*, feministas, antirracistas, anticoloniais.

Constituem-se não apenas paralelos entre as distintas opressões que se interseccionam em determinadas posições sociais, mas outros modos de pensar a própria “homofobia”, quando se considera não ser possível escrivê-la fora das relações raciais, de classe e de gênero. Como ambos racismo e homofobia são “condições reais de todas as nossas vidas neste lugar e tempo” (Lorde, 1984 [1979]: 113), não se torna possível pensá-los como apartados, ainda que sob o neoliberalismo a integração de determinados LGBTs no espaço nacional de determinados Estados-nação tem se consolidado por meio da hegemonia de uma binariedade perversa na qual “o outro homossexual é branco, o outro racial é heterossexual” (Puar, 2007: 32) – esquema abertamente falso de oposição entre sexualidade e raça do qual são excluídas as existências *queer of colour* e do Sul impossibilitadas de serem “credenciáveis” para inclusão em políticas sexuais neoliberais.

Em crítica contundente às hegemônicas teorias *queer* dos anos 1990, passível de ser estendida às teorias hegemônicas sobre “homofobia”, Cathy Cohen (1997) questionava como grande parte da produção *queer* estaria cega a seus próprios privilégios de classe, raça e gênero, reproduzindo, apesar de toda a fluidez em questão sexual, concepções estáticas em termos de raça, gênero e classe. Nas intersecções mutuamente constitutivas da heteronormatividade, compreendida como “práticas localizadas e instituições centralizadas que legitimam e privilegiam a heterossexualidade e as relações heterossexuais como fundamentais e ‘naturais’ dentro da sociedade”, Cohen (1997: 440) apresenta um duplo movimento que forma a relação da heteronormatividade com as demais opressões da mesma

matriz – por um lado, atrela-se ao racismo, ao sexismo e à exploração de classe, apoiando-os e os reforçando; por outro, tais relações estruturantes incidem sobre a marginalização de LGBTs (em distintas posições sociais) e sobre as posições dos heterossexuais. O heterossexismo poderia desempenhar, assim, um papel compensatório análogo àquele mecanismo que Wynter (2003) concebe nas relações entre classe e raça por meio do qual aqueles do Norte global que não teriam sido selecionados pela Evolução em termos de classe, poderiam se ver como selecionados em termos de raça. Os brancos pobres heterossexuais, de modo análogo, também poderiam experimentar semelhante sensação pela via da seleção em termos de conformação à norma sexual e de gênero – isto é, por serem cisgêneros e heterossexuais teriam um comportamento sexual mais adequado à racionalidade e à natureza humana.

Quaisquer possibilidades radicais de uma política *queer* (Cohen, 1997) estariam atreladas não à luta contra os heterossexuais, mas à luta contra a heteronormatividade. Nesta abordagem, torna-se imprescindível a constituição de coalizões entre aqueles cujas relações, mesmo quando heterossexuais, nunca foram normativas, mas estigmatizadas, proibidas e reprimidas em determinadas configurações históricas, como no caso dos negros e indígenas ladinoamefricanos. Neste enquadramento, Ferguson (2000: 423) afirma que as negras e os negros podem ser “heterossexuais, mas nunca heteronormativos”, dado que a sexualidade negra, tanto no período da escravização quanto no período das sobrevivências (*afterlives*) da escravidão, tem sido construída como selvagem, instável, não domesticada, localizada fora da cidadania. Seria possível, assim, nesta abordagem, aproximar experiências e posições sociais de homossexuais e de negros enquanto figuras excluídas do lar heteropatriarcal racionalizado ocidental e submetidas a algumas técnicas similares de regulação e exclusão (Ferguson, 2000).

Em linha teórica semelhante, E. Patrick Johnson (2001) propõe uma agenda de estudos *quare*⁷ que deveria se voltar para as formas como o racismo e o classismo afetam como as LGBTs não brancas experienciam o mundo e (portanto) como teorizam (Johnson, 2001: 3), investigando os processos de racialização e sexualização desde as experiências nos lares. Considerando também a homofobia a partir do lar, Anzaldúa (1987: 20) parte de um jogo de palavras entre *homophobia* e *homephobia* para definir “homofobia” como “o medo de ir para casa (*home*) e não ser aceito (*taken in*)” – no caso das LGBTs não-brancas, designaria o medo

⁷ O termo *quare* faz referência à forma como a avó de Johnson, uma mulher negra do sul dos EUA, pronunciava *queer*, o que faz alusão à metodologia proposta por ele para teorizar sobre a sexualidade – a partir de suas próprias práticas e pronúncias cotidianas e de sua condição racial e de classe.

de ser abandonada pela mãe, pela cultura e pela raça por ser inaceitável, culpada, danificada. O lar (*home*) de Anzaldúa, como espaço de (re)produção de violências, apresenta suas ambiguidades, as quais são constitutivas do lar pensado por Johnson (2001) – o lar como o lugar em que a práxis *quare* se desenvolve dialeticamente: busca-se refúgio neste lugar marginalmente seguro do mundo exterior ao mesmo tempo em que nele se critica a opressão que ali se (re)produz (Johnson, 2001: 19).

Não há sexo sem racialização⁸: colonialidade, raça e sexualidade

Não deveria ser possível pensarmos a homofobia na América Ladina⁹ sem refletirmos sobre os processos que constituiriam a matriz de opressões heterossexista contemporânea, os quais tem como evento fundante a invasão colonizadora das terras de Abya Yala¹⁰. Os processos de constituição do sistema de gênero colonial/moderno e de sua intrínseca imposição da heterossexualidade de forma profundamente violenta e perversa apresentaram, segundo Lugones (2007), duas faces. Do lado claro (*light side*), geralmente o único considerado nas acepções tradicionais de “homofobia”, as relações de gênero nas vidas de homens e mulheres brancas burguesas foram organizadas por meio da naturalização do gênero (cujos pilares seriam o dimorfismo sexual, o heterossexualismo e o patriarcado), banindo as mulheres brancas da participação na autoridade coletiva e no controle da produção (inclusive de conhecimento). Na face escura (*dark side*), processos abertamente violentos de “heteronormalização” do mundo colonial/moderno impuseram sobre as populações colonizadas um mundo que deveria ser ordenado à imagem e semelhança do Homem europeu, por meio de reduções forçadas de outras concepções de corpos e de relações, pela eliminação de ideias de “terceiro sexo”, pelo estupro colonizador e pela desintegração de relações comunais (Lugones, 2007). A colonização das sexualidades indígenas consolidou-se não somente por meio de castigos físicos do açoite, do canhão e da força, mas também por meio de políticas de casamento e da imposição de vestimentas, cortes de cabelo, nomes próprios, dentre outras técnicas empregadas (Fernandes, 2016).

⁸ Título de publicação editada por Leticia Rojas Miranda e Francisco Godoy como um livro resultado do seminário “No existe sexo sin racialización”, ocorrido entre 1 e 3 de junho de 2017 em Madrid.

⁹ Cunhada por Lélia Gonzalez (1988), a expressão América Ladina busca destacar explicitamente a construção do território latinoamericano por povos originários e povos africanos, enriquecendo os modos de se pensar nossas experiências como latinoamericanas.

¹⁰ Abya Yala, na língua do povo Kuna, que habita a Colômbia e o Panamá, é sinônimo do território denominado por europeus de América. Tal designação tem sido adotada nas últimas décadas pelos movimentos dos povos originários como uma forma de indicar o continente em que vivemos sem utilizar referências europeias como a denominação “América”.

Enquadrando a colonização como um processo violento de heterossexualização, Rosa (2017) propõe uma mirada sobre a construção da figura do sodomita, do homossexual e do desviante que embaralha o argumento foucaultiano sobre o surgimento da identidade homossexual, pondo no centro de sua teorização o agenciamento de sujeitos que fora da Europa desafiavam a construção heterossexual do Ocidente desde antes do século XIX. Mesmo que as práticas e as categorias que circulassem não fossem da homossexualidade, o processo de colonização das práticas sexuais não europeias enquadrava tais práticas e tais sujeitos como o outro do heterossexual cisgênero normativo ocidental (ainda que não com estes nomes naquele período). O processo de construção colonial da sodomia – que abrangia uma gama de formas de se relacionar, de constituir práticas e corpos combatidas pelo processo colonial (Rosa, 2017) – ocorreria atrelado à constituição dos corpos racializados como não-brancos como não-rationais e, portanto, como não-humanos – aqueles que teriam sexualidades não-cis-heteronormativas, irracionais, perversas. Os indígenas masculinos, por exemplo, eram por vezes vistos como muito afeminados e as femininas como muito fogosas (Perra, 2014), representações que embasavam a necessidade colonial de “heterossexualização” de suas práticas. Por meio da imposição de condutas morais individuais de controle das condutas sexuais, regulavam-se, afinal, não somente o sexo dos indivíduos, mas o casamento, a raça, o trabalho, o parentesco, a educação – seria, de fato, “impossível pensar o sistema colonial sem a manutenção e controle das sexualidades” (Fernandes, 2016).

Por meio de processos de colonização e racialização, deu-se a heterossexualização do próprio Ocidente, tendo sido fundamentais os mecanismos da “homofobia ocidental que se implantou há mais de 500 anos como estratégia de fazer-se a si mesmo heterossexual” (Rosa, 2017: 69). Como nos recorda Anzaldúa (1987: 18), aqueles contruídos como *queer* (como fora da cis-heteronormatividade no sentido empregado por Cohen (1997) têm continuamente sido “os espelhos refletindo o medo da tribo heterossexual: ser diferente, ser outro e portanto menos, portanto sub-humano, inumano, não-humano”. A contemporaneidade das disputas em torno da definição do humano saltam aos olhos quando nos voltamos às lutas das pessoas trans pelo direito à autodeterminação de gênero, as quais, ao gestarem novas possibilidades do humano, colidem com a segurança ontológica da humanidade construída como cisgeneridade (Bento, 2014). Nesse enquadramento, o “medo homofóbico” deixa de ser compreendido numa perspectiva individual para designar um modo socialmente construído de manutenção violenta de fronteiras que protejam e reproduzam a humanidade construída historicamente como

natural e racionalmente cisheteronormativa. Longe de ser um episódio excepcional, o assassinato de *queers* constituiria, assim, a própria regra da vida no mundo colonizado.

Em outras nações latinoamericanas, tem-se teorizado sobre os processos intrínsecos de (re)produção da matriz colonial heterossexista na construção de Estados-nação, como no caso colombiano analisado por Ochy Curiel (2013). Esta teórica *queer* latinoamericana emprega o termo “heteronación” (nação heterossexual) para designar as formas como a construção imaginária da nação tem “como base fundamental regime da heterossexualidade, através da ideologia da diferença sexual, e esta, por sua vez, [tem suas bases] em instituições como a família, o parentesco e a nacionalidade” (Curiel, 2013: 56). Nesta construção, o contrato social, concebido como heterossexual, teria como princípio que viver juntos em sociedade seria sinônimo de viver em heterossexualidade, sendo o exterior constitutivo desse imaginado contrato social todas as pessoas não cisheteronormativas. “Homofobia”, então, seria constituída por leis, Constituições e instituições que excluem as pessoas não cisheteronormativas da categoria de população que deveria pertencer à “nação” ou ao “Estado” – a heterossexualidade é, assim, evidenciada como um regime eminentemente político.

Não cabe, desta maneira, pensarmos LGBTfobia, racismo e colonização como processos desvinculados. Podemos pensar, então, que o “racismo por denegação” teorizado por Lélia Gonzalez (1988) como característico das formações sociais latinoamericanas, pode ser tido como uma lógica de práticas que constitui também as práticas homofóbicas estruturantes da sociedade brasileira. Também por denegação, são ao mesmo tempo negadas e reatualizadas as violências contra as sexualidades e os gêneros que não cabem nos corpos brancos cisheteronormativos. Constituídas sob lógica semelhante da “democracia racial” brasileira, proliferam-se narrativas sobre nossa “democracia sexual” (Bento, 2016), as quais continuamente afirmam a não existência de estruturas racistas e LGBTfóbicas na sociedade brasileira, lançando mão tanto do fato da ausência de legislação diretamente discriminatória em nossas terras (o que nos distingue formalmente da história racial e sexual estadunidense) quanto das manifestações culturais brasileiras de “harmonia” entre raças e entre sexualidades (como supostamente seriam o carnaval ou as grandes paradas do orgulho LGBT). Caberia pensarmos, assim, em modalidades de “homofobia por denegação”, que se constrói seja em discursos públicos que desumanizam dissidências sexuais e de gênero ao mesmo tempo em que se negam como LGBTfóbicas; seja nas práticas de reiteração da imagem brasileira de “paraíso sexual”, as quais, propagadas por governos brasileiros em uma política exterior de *pinkwashing* à brasileira (Irineu, 2016), não eram perturbadas nem pelos altos índices de

assassinatos por LGBTfobia nem pelas políticas de extermínio e encarceramento das populações negras, indígenas e empobrecidas. A “homofobia por denegação” se constitui, assim, pela denegação da violência que estrutura este “paraíso tropical” desde sua invasão colonial.

Neoliberalismo e a “homofobia” no Sul

Inflexões nas articulações entre colonialidade, raça e sexualidade ocorrem nas relações coloniais globais a partir dos anos 2000, quando os racializados como outros passaram a ser construídos como intrinsecamente homofóbicos frente a um Norte global constituído por um progresso iluminado de direitos sexuais. As políticas sexuais neoliberais das duas últimas décadas nos EUA, em Israel e em certos Estados da Europa Ocidental, conduziram a entrada de sujeitos sexuais na gestão biopolítica da vida com o simultâneo reforço de outras populações na exterioridade do campo da vida, em direção ao campo da morte – as racializadas abjetamente (*queerly*¹¹) como “populações terroristas” (Puar, 2007: xii). Nesse processo, reproduzem-se as “fantasias sexuais coloniais” de excesso sexual, perversidade e pedofilia – pertencentes sempre aos outros não-brancos. Nesse novo dispositivo, o Ocidente, que antes se construía como naturalmente e racionalmente heterossexual (em oposição aos mundos não-heteronormativos), passa a se definir também como racionalmente não homofóbico e tolerante às diferenças (em contraposição aos outros). Apaga-se assim o processo (contínuo) de construção do heterossexismo como norma na metrópole (em seu lado claro) e nas (ex)colônias (em seu lado escuro) enquanto um processo levado a cabo pelos colonizadores brancos europeus, que impuseram as práticas homofóbicas ocidentais ao mundo colonial que seguem sendo atualizadas em formações coloniais contemporâneas.

Por meio desse movimento, o Norte global pode atualizar sua autorrepresentação como território e temporalidade da liberdade e da razão – continuamente escamoteando os processos violentos pelos quais somente dentro de certas posições de raça, classe e nacionalidade determinados LGBTs podem postular serem tão racionais e humanos quanto os brancos cisheteronormativos nesses mesmos territórios. Repõe-se, assim, a distinção entre o Homem e os não humanos numa versão neoliberal do Homem como racionalmente tolerante à diversidade sexual que se integre bem ao capitalismo neoliberal – nesta relação, os sub-

¹¹ *Queer* e *queerness* são utilizados por Puar (2007) em toda a ambiguidade do emprego específico desses termos nos EUA, que podem denotar simultaneamente os sujeitos não-heteronormativos e os sujeitos abjetos, desumanizados, vistos como mostruosidades. “Homonormativo” e “homonormatividade” relacionam-se à aderência de LGBTs às normas impostas a eles para serem aceitos como parte das nações neoliberais.

humanos seriam tanto os outros intolerantes quanto os dissidentes sexuais e desobedientes de gênero que não sejam enquadráveis no padrão homonormativo imposto pelo Homem. O mundo colonizado é, deste modo, reatualizado como sub-humano, como o mundo em que falta o humano. Nas construções coloniais, sempre a falta que nos constitui: faltava-nos o controle dos instintos, faltavam-nos os papéis corretos de homens e mulheres, faltava-nos o pudor e a família nuclear monogâmica burguesa; hoje nos faltam os corpos *queer* toleráveis e tolerados, falta-nos o reconhecimento estatal de todas as diversidades (brancas, burguesas e masculinas), falta-nos a superação da condição homofóbica que naturalmente teríamos inventado para nós.

Para além das terras ladinoamefricanas, lutas contra LGBTfobia tem se constituído como lutas anticoloniais em múltiplas sociedades do Sul global, como nos indica a crítica *queer* decolonial palestina. Recusando explicitamente o enquadramento ocidental neoliberal que separa as lutas antihomofobia das lutas antirracistas e anticoloniais, *queer* palestinos tem reivindicado a inexorabilidade de a luta *queer* palestina ser uma luta anticolonial, dado que a libertação dos palestinos não-heterossexuais passa inescapavelmente pela libertação de todo o povo palestino e que a homofobia que sofrem não poderia ser pensada fora da condição colonial a que estão submetidos pelos israelenses (Alqaisiya, Hilal, Maikey, 2016).

Compreendendo “homofobia” como termo que seria característico de um tipo específico de ativismo ocidental, alguns ativistas LGBT palestinos recusam a “homofobia” como forma de contextualizar a sua luta (Hilal, 2013), argumentando tanto a impossibilidade de se singularizar a opressão homofóbica dada a sua constituição dentro de um complexo sistema opressivo patriarcal quanto o fato de que a utilização de “homofobia” teria como efeito o reforço da ideia de que haveria uma linha dividindo populações homofóbicas contra populações não homofóbicas (Hilal, 2013) – raciocínio que fundamente justamente a linha da colonização israelense que se autorrepresenta como liberal, racional, democrática e não-homofóbica frente aos palestinos que, do outro lado do muro do *apartheid*, são representados como irracionais, autoritários e homofóbicos. A recusa ao emprego do termo “homofobia” aponta para seu uso nas práticas coloniais contemporâneas que se apropriam da crítica à LGBTfobia para a reatualização de ferramentas colonialistas – urge em nossos tempos que sejam forjadas armas contra a LGBTfobia que sejam ao mesmo tempo anticoloniais, antirracistas, anticapitalistas.

Combinando de não morrer: forjando nossas próprias armas

O assassinato de Plínio Henrique de Almeida Lima se revela sob novas luzes após as incursões realizadas pelas contribuições de teóricas *queer of colour* e *queer* do Sul. A impossibilidade de se separar os processos de colonização, racialização e sexualização constituem as condições de vida (e de morte) das vidas *queer*, cujos fios diários da existência são tecidos por violências ordinárias (Lorde, 1984: 119). Para que seja possível conjecturar como “combinar de não morrer”, como nos diz Conceição Evaristo, numa sociedade com o ar tão saturado de homofobia, racismo, classismo e patriarcado que penetram por todos os poros, é incontornável que estudos se detenham sobre as múltiplas estratégias de sobrevivência forjadas pelos *queer* do Sul do mundo.

Com toda a produtiva raiva que sentimos diante da barbárie das violências cotidianas, lembremos que “as ferramentas do senhor nunca vão dismantelar a casa grande” (Lorde, 1984). As instituições do mundo forjado pelo Homem branco burguês não são capazes de produzir um mundo sem senhores e sem desumanizações. Mais do que se contentar com momentaneamente ganhar no próprio jogo dos senhores, precisamos traçar outros caminhos a partir da nossa posição nos trópicos do mundo, como nos ilumina Jota Mombaça – teórica *queer* negra, nordestina, brasileira.

“Aprender a defender-se requer técnicas e ferramentas que somente uma coporalidade e subjetividade capaz de habitar a fragilidade consegue desenvolver. Autodefesa não é só sobre bater de volta, mas também sobre perceber os próprios limites e desenvolver táticas de fuga, para quando fugir for necessário. É também sobre aprender a ler as coreografias da violência e estudar modos de intervir nelas. É sobre furar o medo e lidar com a condição incontornável de não ter a paz como opção” (Mombaça, 2016).

Tendo como base as teorias *queer of color* e *queer* do Sul, podem-se inventar múltiplas resistências contra a “homofobia” nos trópicos, para além das hegemonicamente instituídas, que sejam capazes de propiciar uma “constante destruição e criação amorosa” (Perra, 2014: 8). Destruição do ponto de vista do colonizador e do mundo como nos foi dado a conhecer, afinal há que se aceitar que “fomos inscritas numa guerra aberta contra a nossa existência e que a única forma de sobreviver a ela é lutar ativamente pela vida” (Mombaça, 2016). Criação de outras formas de se relacionar construídas não na mera tolerância (neoliberal) às diferenças, mas por meio do emprego da potência da diferença (Lorde, 1984). Em nome dos “desejos desencaixados, [d]os desejos ilegais para a polícia do que se pode dizer e desejar” (Rosa, 2017: 72). Em nome dos desejos, dos corpos, dos gêneros e das sexualidades que nunca couberam nesse mundo.

Referências Bibliográficas

- ALQAISIYA, Wala; HILAL, Ghaith; MAIKEY, Haneen. "Dismantling the Image of the Palestinian Homosexual: Exploring the Role of alQaws". In: *Decolonizing Sexualities: Transnational Perspectives, Critical Intervention*. 2016.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands: la frontera*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- BENTO, Berenice. "Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal." *Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar* 4.1. 2014.
- BORRILLO, Daniel. *Homofobia: História e Crítica de um Preconceito*. Autêntica. 2010.
- COHEN, Cathy. "Punks, Bulldaggers and Welfare Queens", *GLQ*, vol. 3, 1997, pp. 437-465.
- COLLINS, Patricia Hill. "Learning from the outsider within: the sociological significance of Black Feminist Thought", *Social Problems* vol. 33 no. 6, 1986.
- CURIEL, Ochy. *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica (2013).
- FERGUSON, Roderick. "The nightmares of the heteronormative." *Journal for Cultural Research* 4.4 (2000): 419-444.
- FERNANDES, Felipe Bruno Martins. "Por uma genealogia do conceito homofobia no Brasil: da luta política LGBT a um campo de governança". *Passages de Paris*, n. 7. 2012, pp. 97 – 104.
- FERNANDES, Estevão Rafael. "Quando o armário é na aldeia: Colonialidade e normalização das sexualidades indígenas no Brasil." *Anais do Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental* 1. 2016.
- GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural da Amefricanidade". *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 92/93; p. 69-82, jan - jun 1988.
- HILAL, Ghaith. "Eight questions Palestinians queers are tired of hearing". 2013. Disponível em: <https://electronicintifada.net/content/eight-questions-palestinian-queers-are-tired-hearing/12951> Acesso em 31/10/2019.
- JOHNSON, E. Patrick. "'Quare' studies, or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother." *Text and Performance Quarterly* 21.1 (2001): 1-25.
- LORDE, Audre. *Sister Outsider*. Crossing Press: Berkeley, 2007 [1984].
- LUGONES, María. "Heterosexualism and the colonial/modern gender system." *Hypatia* 22.1. 2007, pp. 186-219.
- MOMBAÇA, Jota. "Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência". In: *Cadernos do grupo de pesquisa Oficina de Imaginação Política*. Publicação comissionada pela 32ª Bienal de São Paulo. São Paulo: Incerteza Viva, 2016.
- OCHOA, Marcia. "Díaspóra 'queer': la mirada hemisférica y los estudios 'queer' latinoamericanos". *Nerter* 25-26 (Invierno-Primavera). 2016, pp. 68-72.
- PERRA, Hija de. "Interpretações imundas de como a teoria queer coloniza nosso contexto sudaca, terceiro-mundista e pobre de aspirações, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados pela heteronorma". *Revista Periodicús*. 2014.
- PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press, 2007.
- THE COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. "A Black Feminist Statement". *The Feminist Press*, vol. 42 no. 3/4, 2014 [1977], pp.271-280.
- WELZER-LANG, Daniel. "A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia." *Revista Estudos Feministas* 9.2 (2001): 460-482.
- WYNTER, Sylvia. "Unsettling the Coloniality of Being", *CR: The New Centennial Review*, vol. 3 no. 3 (Fall 2003), pp. 257-337.