

QUEER OR NOT QUEER? **Diversidade sexual e de gênero, estado e antropologia.**



Fabiano Gontijo

Universidade Federal do Pará

As antropologias latino-americanas, talvez desde seus primórdios, adotaram características particulares relacionadas aos contextos nacionais nos quais se desenvolveram, apesar da origem comum europeia e estadunidense. Uma das marcas comum a essas antropologias teria sido a relação entre a produção teórica e o compromisso dos/as pesquisadores com as sociedades estudadas, já que esses pesquisadores também participam, nessa região, junto com os/as/es interlocutores, do processo de construção nacional por meio da luta pela democracia e contra a colonialidade insistente e as formas imponentes de colonialismos internos (Cardoso de Oliveira 1993; González Casanova 2006; Krotz 1996).¹

Norbert Elias (1994) propôs chamar de nacio-centrismo a relação entre os conceitos e as condições sociais em que são forjados, tal como o conceito de civilização que, na Europa dos séculos XVIII e XIX, passou a representar a distinção entre o mundo ocidental europeu “civilizado” e as demais nações como “outras” formas de organização social e política, forjando-se assim a superioridade ideológica dos Estados-nações europeus sobre as demais formações nacionais. Interlocutores de antropólogos/as latino-americanos/as – inicialmente indígenas –, bem como de antropólogos/as indianos/as – inicialmente camponeses – e de antropólogos/as africanos/as – inicialmente detentores da oralidade –, exigem, com a ajuda dos/as pesquisadores, não somente o reconhecimento político de sua existência social, mas o direito de participar dos processos de elaboração da memória nacional, agindo desse modo para

¹ Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

reinventar os conceitos, caros à antropologia, de civilização, cultura, identidade, comunidade, sociedade, etnia, democracia e diversidade cultural no âmbito do Estado-nação, como apontaram Myriam Jimeno (2005) para o contexto latino-americano, Veena Das (1998) para o contexto indiano ou Archie Mafeje (2001, 2008) e Jean-Marc Ela (2007) para o contexto africano. Jimeno (2007) sugere que o nacio-centrismo das antropologias latino-americanas sempre teve por missão, em sua grande parte, o questionamento das bases ideológicas do Estado nacional e da diferença colonial persistente e, assim, contribuiu para a instrumentalização de um fazer antropológico transnacional potencialmente decolonial (Quijano 2000)

O Estado nacional europeu moderno, com seus dispositivos disciplinares bionecropolíticos de governamentalidade – baseando-me em Giorgio Agamben (1995), Michel Foucault (2004a, 2004b) e Achille Mbembe (2018) – se impôs pelo planeta ao longo dos séculos XIX e XX como uma máquina objetiva de guerra (ideológica, mas não somente) que tem no controle dos corpos, na reelaboração das discursividades de gênero e na autoridade sobre as práticas sexuais alguns dos seus principais alvos reais. Nota-se a relação entre o Estado e a sexualidade por meio da elaboração das tecnologias de poder/saber da governamentalidade – o controle estatal da *população* e de seus corpos situados em um *território*, por meio de mecanismos de *segurança* e de coerção (Foucault 2004a, 2004b). Geralmente, consideram-se os Estados nacionais ocidentais como “civilizados”, aqueles que defendem os direitos humanos e as liberdades individuais e promovem, até certo ponto, as identidades baseadas nas experiências da diversidade sexual e de gênero, *em nome da ciência*. Por tabela, os Estados “não ocidentais” seriam todos os outros “incivilizados” que barbaramente reprimiriam, pelo uso da força, a diversidade, *em nome da religião*. Desse modo, os primeiros se consideram como geradores de felicidade, enquanto os últimos são vistos pelos primeiros como incentivadores do ódio (DABASHI, 2011).

Os Estados nacionais modernos são produtos da colonização, como sugerido por Étienne Balibar (1988), já que todos foram colonizados ou colonizadores de alguma forma, ou os dois ao mesmo tempo. Esses Estados se universalizaram com o expansionismo europeu entre os séculos XVI e XX, baseando-se, como apontado por Aníbal Quijano (2000) e Immanuel Wallerstein (2006), na exploração – colonial, imperial ou capitalista – de uma maioria por uma minoria, por meio do

controle bionecropolítico dos corpos através dos regimes de verdade instauradores da ideologia e da hierarquia raciais, do binarismo de gênero e da heteronormatividade, dentre outros dispositivos sustentados por e sustentadores das discursividades médico-científicas e jurídico-morais ocidentais (Foucault 2004a). A relação entre Estado e sexualidade mediada pelo controle social não seria exclusiva dos regimes políticos considerados pelos Estados ocidentais como opressores, mas estaria na base existencial de todos os Estados nacionais, inclusive ocidentais, sempre criadores de algum tipo de *homo sexualis*, assim como instituíram os “legítimos” *homo aeconomicus*, *homo politicus*, *homo religiosus*, enfim, o *homo nationalis*... modernos e ocidentais.

Analisando a obra de diversos autores que abordaram a relação entre Estado e sexualidade, a socióloga indiana Jyoti Puri (2004) percebeu a recorrência do tema da regulação efetuada pelo Estado sobre os mais diversos aspectos da vida privada, ao delimitar os contornos das “sexualidades respeitáveis”. Desde a invenção da “homossexualidade” e da “heterossexualidade” no século XIX (Foucault 1999), cada pessoa passou a ser designada pelas instituições estatais como portadora de uma “identidade sexual”, segundo Eve K. Sedgwick (1990), tornando-se *locus* de intensa regulação social. Ruth Vanita (2002), uma outra pesquisadora indiana, acrescenta que, por se tratar de invenções euro-americanas ou ocidentais, o conceito de identidade sexual ganhou o planeta através do expansionismo europeu com significados particulares a cada contexto cultural, em razão das configurações locais das relações de poder definidoras da colonialidade reinante – ou seja, dos regimes de verdade, dispositivos biopolíticos e mecanismos institucionais e ideológicos de controle social dos corpos que determinam localmente o que é “normal” e o que é “abjeto” e que instituem e reforçam as desigualdades de gênero, classe, raça, etc (Gontijo 2018a, 2018b).

O Estado se constituiu na modernidade através da inclusão da vida humana nos seus mecanismos e cálculos de poder. A contradição está no fato de que o mesmo Estado que se compromete com a garantia da vida e da felicidade – inclusive sexual –, é também aquele que define categorias de pessoas matáveis – inclusive por razões sexuais – e cria situações excepcionais para a matabilidade ou para a invisibilização, o silenciamento e o enquadramento normativo – inclusive sobre bases sexualizadas. Veena Das e Deborah Poole (2004), tratando das relações que essas pessoas matáveis ou invisilizadas,

silenciadas e enquadradas mantêm com o Estado, propõem uma etnografia das práticas, lugares e linguagens considerados como *às margens* do Estado nacional, ou seja, do modo como “[...] as práticas e as políticas da vida nessas áreas moldaram as práticas políticas, regulatórias e disciplinares que constituem, de alguma forma, aquilo que chamamos de ‘Estado’.”² (2004: 3). Essas pessoas foram, para as autoras, constituídas como “[...] excluídas das – ou opostas às – formas da racionalidade administrativa, da ordem política e da autoridade consignadas ao Estado.”³ (2004: 5). O Estado se apresenta como o âmbito da ordem e as suas margens, por conseguinte, seriam o lugar da desordem, sobre as quais recairia a força do Estado (que tem o uso legítimo da violência) com a finalidade de impor a ordem “cultural”, controlar e domesticar o “estado de natureza” vigente ali. Mas, nas margens, a ação do Estado pode ser, de alguma maneira, predada ou colonizada pelos sujeitos, segundo as pesquisadoras, e assim, usada a serviço da sua sobrevivência política e econômica, como se percebe, por exemplo, na crescente proeminência dos movimentos sociais “contra-culturais”, como o de pessoas homossexuais, aquelas pessoas que vivem ou são situadas às margens do Estado.

As margens, segundo Das e Poole (2004), seriam o lugar onde as leis não são respeitadas ou não chegam e o lugar das possibilidades de legibilidade e de ilegibilidade do Estado, podendo as margens se tornar os próprios corpos das pessoas – os corpos marginalizados, “abjetos” –, já que a produção de um corpo biopolítico é uma atividade originária do poder soberano do Estado – donde a preeminência inquestionada, de um lado, dos discursos médico-científicos na definição dos corpos normais e da “sexualidade saudável” e, de outro, dos discursos jurídico-morais na definição dos corpos direitos e da “sexualidade inteligível”. A existência da margem é o que garante a legitimidade do Estado como tal, e não algo que se opõe ao poder estatal para superá-lo: é preciso garantir que as práticas ilegais e as existências silenciosas não sejam de todo extintas para que o Estado tenha uma reserva de pessoas matáveis, silenciáveis ou enquadráveis para expor periodicamente e, ao fazê-lo, reproduzir a base ideológica do seu poder de matar, silenciar ou

² Tradução livre do inglês: “[...] *the practices and politics of life in these areas shaped the political, regulatory, and disciplinary practices that constitute, somehow, that thing we call ‘state’.*”

³ Tradução livre do inglês: “[...] *excluded from, or opposed to, the forms of administrative rationality, political order, and authority consigned to the state.*”

enquadrar. Por que nunca se combateu, no Brasil, o crime organizado até o seu extermínio? E o tráfico de entorpecentes? E as milícias? Por que o racismo perdura? Por que o sexismo permeia as relações no seio das instâncias estatais? Por que pessoas homossexuais são aceitas e respeitadas em “determinadas” (determinadas por quem?) situações e não em grande parte das outras?

Talal Asad (2004) complementa, dizendo que a suspeição e a dúvida ocupam o espaço entre a lei e sua aplicação – ou entre o Estado e a realidade cotidiana das pessoas nas margens – e, assim, o sistema jurídico e policial do Estado moderno pressupõe a suspeição devidamente organizada e incorpora zonas de dúvida. Ele chama a atenção para o fato de que a certeza vem cedendo espaço, muitas vezes, nas sociedades modernas liberais, para a contestação, o que leva as margens a perpassarem todo o Estado: “[a] fim de identificar as margens do Estado, devemos recorrer à incerteza penetrante da lei por toda parte e à arbitrariedade da autoridade que procura tornar a lei certa.”⁴ (2004: 287). E, assim, a força soberana da lei se expressa nas contínuas tentativas do Estado de superar as margens. Ou – eu acrescentaria – de mantê-las *ao mesmo tempo* em que tenta superá-las, já que a sua manutenção é o que torna o Estado, Estado, num jogo perverso de “*keeping-while-surpassing*”? Mas, ainda de acordo com Das e Poole, para o Estado, as populações “[...] podem [até] existir apenas como entidades a serem administradas [...], mas os habitantes dessas margens não são objetos inertes: formas de governança, relações sociais em torno de diferentes zonas de experiência e os gêneros culturais por meio dos quais a linguagem adquire vida geram formas de engajamento [...]”⁵ (2004: 27), ou seja, formas de questionamento do Estado, da suspeição e da dúvida e também formas de negociação de existências alternativas, como aquelas das pessoas homossexuais.

Daí a importância da análise das práticas cotidianas nas margens, da vida ordinária, daquilo que desafia o Estado, muito bem viabilizada pela etnografia. A antropologia, através das genealogias e histórias dos modos de socialidade que ela estuda,

⁴ Tradução livre do inglês: “*In order to identify the margins of the state, we must turn to the pervasive uncertainty of the law everywhere and to the arbitrariness of the authority that seeks to make law certain.*”

⁵ Tradução livre do inglês: “[...] *may exist only as entities to be administered in the state imaginary, but the inhabitants of these margins are not inert objects: forms of governance, social relationships around different zones of experience, and the cultural genres within which language acquires life generate ways of engaging [...].*”

mostra como diferentes desejos, esperanças e medos moldam as experiências do Estado biopolítico, segundo Das e Poole (2004: 30), permitindo que se analisem as bases arbitrárias de sustentação do biopoder. Informada pelos mecanismos que estão na base da colonialidade do poder/saber estruturadores da diferença colonial e dos colonialismos internos (Cardoso de Oliveira 1993; Jimeno 2004; Lander 2005) e consciente do potencial heurístico desprovincializador do fazer antropológico *do ponto de vista* do Sul Global (Chakrabarty 2007; Mafeje 2001, 2008; Restrepo e Escobar 2005), a antropologia brasileira estaria apta para analisar, a partir das margens do Estado, as formas originais de resistência criativa aos saberes, discursos, práticas e poderes disciplinares religiosos, médicos e jurídicos que foram naturalizados e se tornaram hegemônicos no Brasil. Desse modo, a antropologia pode ajudar a compreender como se estabeleceu o projeto de governamentalidade instituidor do Estado nacional e legitimador de formas biopolíticas hegemônicas instauradoras da essencialização do dimorfismo sexual e do binarismo de gênero, da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade, do racismo, do sexismo, do classismo, dos fundamentalismos religiosos, dos autoritarismos políticos silenciadores... mas, pode também ajudar a compreender as reações anti- e contra-hegemônicas consequentes.

Para existir enquanto instrumento de governo, que promove a felicidade para alguns ao mesmo tempo em que tem o poder de limitá-la para outros, o Estado necessita uma base simbólica que acomode as suas práticas de poder de modo a não ser questionado, como visto acima, a saber, uma *ideologia nacional* que atribua sentidos às tecnologias de poder/saber e aos dispositivos biopolíticos estatais. É aí que entra em cena, em alguns contextos, o homonacionalismo ou a maneira como alguns Estados incorporam situacionalmente a defesa de certas experiências homossexuais ao seu aparato de *nation-building*. Jasbir Puar (2007), mais uma pesquisadora indiana, adverte que o homonacionalismo de países norte-americanos e europeus, por exemplo, pode ser uma falácia ocidental elaborada por políticos dos grupos dominantes para fins de legitimação de suas pretensões expansionistas (com viés moralizador), como no momento da “guerra ao terrorismo” logo após o 11 de setembro de 2001, ao encamparem algumas reivindicações identitárias homossexuais ou *queer*. Esses países desenvolveram, desse modo, uma política representacional hegemônica como um forma de se mostrar mais “civilizados”, guardiães dos direitos humanos, em

relação a países definidos, por conseguinte, como “incivilizados”, aqueles que supostamente promoviam o terrorismo e não respeitavam os direitos humanos, ou seja, não respeitavam a diversidade sexual e de gênero. Mas ao fazê-lo, segundo Puar, oculta-se totalmente as tensões internas a cada país ocidental relacionadas aos modos múltiplos de se experimentar a diversidade sexual e de gênero localmente e não se percebe o tratamento diferenciado dado pelo Estado, através dos dispositivos biopolíticos, a essa multiplicidade, valorizando uma certa “sexualidade respeitável” em detrimento de todas as outras formas, valorizando geralmente uma sexualidade nomeada pelo próprio Estado como *queer*.

No Brasil, percebe-se que a experiência homossexual ora é tratada por instâncias estatais como digna de respeito – por exemplo, quando o Supremo Tribunal Federal reconhece a união civil entre pessoas do mesmo sexo/gênero como merecedora dos mesmos direitos outorgados ao casamento –, ora é tratada pelas mesmas ou outras instâncias estatais com desdém – por exemplo, quando se impede a divulgação, em escolas, de uma cartilha informativa sobre a diversidade sexual e de gênero e sobre os afetos entre pessoas do mesmo sexo/gênero. Para Puar (2007), em certos momentos o Estado pode se servir desse caráter respeitoso para internacionalmente ser reconhecido como “civilizado”, de acordo com padrões modernos e ocidentais. Mas ao fazê-lo, o que está sendo transformado em exemplo nacional não condiz, de fato, com a diversidade da realidade local: geralmente, escondem-se as relações de poder internas que içaram certas práticas à condição de exemplares, em detrimento daquelas que foram então voluntariamente mantidas ocultas, silenciadas ou enquadradas, posto que “abjetas” (BUTLER, 2002). Puar (2007), no contexto estadunidense, questiona essa política representacional hegemônica que é estabelecida, às vezes, em associação com aquilo que combina melhor com os anseios do Estado, aquilo que é mais palatável para a ideologia de *nation-building*, gerando, dessa maneira, o tal homonacionalismo – no caso dos Estados Unidos, baseado nos valores brancos, masculinos, consumistas, cristãos, urbanos, elitistas, imperialistas ocidentais, patrióticos e... *queer*.

No Brasil, seria a reivindicação de direitos ao casamento e à adoção por pessoas do mesmo sexo/gênero uma bandeira universal representativa de todas as pessoas que mantêm um relacionamento afetivo com outra pessoa considerada como sendo do mesmo sexo/gênero, a ponto de ser encampada pelo

Estado num determinado momento? É óbvio que o atendimento a essa reivindicação por parte do Estado provém de lutas históricas dos movimentos sociais de pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, transgêneras, etc. De que pessoas partiu e que sentidos adquiriu essa reivindicação? Ela acabou sendo pautada pelo Estado talvez precisamente porque o modelo de casamento e de adoção reivindicado era similar àquele vigente entre pessoas heterossexuais e, logo, baseado também nas prerrogativas heteronormativas hegemônicas, aquelas ditadas pelos discursos médico-científicos e jurídico-morais modernos ocidentais. Formas alternativas de se pensar os afetos, os desejos e os relacionamentos contrárias a essas prerrogativas não foram pautadas pelo Estado e continuam sendo vivenciadas nas suas margens, invisibilizadas, negadas ou enquadradas pelas tecnologias estatais de poder/saber – como, para citar somente esses exemplos, as fluidas identidades não binárias ou os relacionamentos multifacetados. Será que isso acontece porque, ao fazê-lo, o Brasil seria aceito para participar do rol das nações “civilizadas”, tornando-se um país “parecido” aos demais Estados nacionais modernos ocidentais, aqueles que têm leis sobre o casamento e adoção por pessoas do mesmo sexo/gênero, contanto que não se desestabilizem as estruturas heteronormativas?

Ainda no Brasil, por que as experiências da diversidade sexual e de gênero interioranas, rurais, etnicamente diferenciadas e/ou racialmente delimitadas são dificilmente ou nunca levadas em consideração pelo Estado brasileiro (e até certo ponto pelos estudiosos das sexualidades, das ruralidades, das etnicidades, etc)? Será que é porque, como resultado das negociações biopolíticas do Estado com as suas margens, (inclusive graças à força dos movimentos sociais) o Estado acabou por desocultar e legitimar como “sexualidades saudáveis” e identidades correlatas somente aquelas representativas do mundo moderno ocidental, geralmente modeladas pela urbanidade, a branquitude e a heteronormatividade, e por conseguinte, foram mantidas na invisibilidade todas as outras formas alternativas? Como foram estabelecidos, no Brasil, esses “outros” (interioranos, rurais, etnicamente diferenciados, racialmente delimitados, etc) com seus corpos “outros” (anormais ou abjetos) e suas sexualidades “outras”, de “outras” pertencas nacionais, alteridades passíveis de enquadramento, veementemente silenciadas e severamente governáveis pelo Estado nacional bionecropolítico (Lima 2018)?

Como essas alteridades respondem de modo criativo e original ao jogo perverso de manutenção das margens, visto acima, caracterizado pelo “*keeping-while-surpassing*”? Eis a complexidade da reflexão sobre a relação entre Estado e sexualidade.

Em outros textos, já tratei da história da teoria *queer*, do seu potencial crítico e reflexivo e das suas limitações (Gontijo e Schaan 2017; Gontijo 2018b). Pedro Paulo Pereira (2012), com muita competência, mostrou os limites e possibilidades da teoria *queer* quando transportada para os “Trópicos”, alertando para o fato de que, em sua viagem para o Sul Global, teria ganhado significados particulares em razão dos regimes de verdade, dispositivos biopolíticos e mecanismos institucionais e ideológicos de controle social localmente vigentes, sempre em acordo com as singularidades da colonialidade reinante. E, assim, teria sido modificada sobremaneira pelas tecnologias locais de poder/saber, tornando-se *queer* decolonial (Pereira 2015), *queer* caboclo (Fernandes e Gontijo 2016), “teoria cu” (Pelúcio 2014) ou “teoria transviada” (Bento 2014), sempre caracterizada aqui como uma maneira peculiar de produzir reflexões “[...] críticas aos efeitos normalizantes das formações identitárias [...]” (Pereira 2015: 412), contra as grandes teorias universalizantes oriundas do Norte Global por ser precisamente “[u]ma teoria da não Teoria [...]” (Pereira 2015: 413) e um jeito de pensar atento para a matriz colonial do poder com o intuito de contribuir para a descolonização, ou seja, para “[...] se deprender da lógica da colonialidade e de seus efeitos [e] desapegar-se do aparato que confere prestígio e sentido à Europa [e as Estados Unidos].” (Pereira 2015: 415)

A análise feita acima da relação entre Estado e sexualidade foi uma demonstração de como aplicar um pensamento crítico e reflexivo do tipo decolonial e *queer* para esboçar a compreensão de uma realidade trans-nacional. Retomando Jimeno (2007) citada no início desse texto, o nacio-centrismo de grande parte das antropologias latino-americanas sempre teve por missão o questionamento das bases ideológicas do Estado-nação e da diferença colonial persistente, buscando contribuir para a instrumentalização de um fazer antropológico transnacional potencialmente decolonial. Ou seja, a antropologia feita aqui tem um potencial crítico e reflexivo singular que a aproxima da teoria *queer* e da proposta decolonial. Poder-se-ia dizer ainda que as ciências sociais feitas no Sul Global, como se viu com os/as pesquisadores indianos/as e brasileiros/as citados/as acima, ajuda a perceber até mesmo,

por um lado, a apropriação da teoria *queer* para fins políticos por agentes do Estado e, por outro, as limitações da teoria *queer* produzida no Norte Global para a compreensão das relações de poder entre Norte e Sul e para a denúncia da diferença colonial persistente.

Sendo assim, para que seria necessário, afinal, falar aqui no Sul Global de teoria *queer*, se o que produzimos, desde há muito tempo, com o auxílio da proposta decolonial e dos estudos pós-coloniais latino-americanos, assemelha-se de certo modo à proposta inicial crítica e reflexiva da teoria *queer* estadunidense? Qual é a relevância de se adjetivar como *queer* o nosso fazer antropológico? Penso ser importante promover um fazer antropológico capaz de analisar a produção das margens do Estado (Das e Poole 2004), o potencial de transgressão e superação a partir das margens (Puri 2004) e a negociação de outras modalidades/moralidades de Estado e de projetos alternativos de “escritas da nação” (Bhabha 2000), contra a reprodução das formas persistentes de colonialismos internos (González Casanova 2006) – em particular, no que diz respeito às experiências da diversidade sexual e gênero em contextos interioranas e rurais, em situações etnicamente diferenciadas e racialmente delimitadas e em conjunturas de expansionismo necropolítico das novas cruzadas morais. Ou seja, um fazer antropológico que viabilize a compreensão “[...] do surgimento, manutenção, ampliação e consolidação desse aparato heteropatriarcal de poder [...]” (Fernandes e Gontijo 2016: 21) e a sua superação. *Queer or not queer?* Não sei. Só sei que essa postura crítica e reflexiva urge no nosso fazer antropológico transnacional, chamem-na como quiserem.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. 1995. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- ASAD, Talal. 2004. “Where Are de Margins of the State?” In: V. Das e D. Poole (orgs.). *Anthropology in the Margins of State*. New Delhi: Oxford University Press. pp. 279-288.
- BALIBAR, Etienne. 1988. “La Forme Nation: histoire et idéologie”. In: E. Balibar & I. Wallerstein (orgs.). *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*. Paris: La Découverte. pp. 117-143.

- BENTO, Berenice. 2014. “Queer o Quê? Ativismo e estudos transviados”. *Revista Cult*, 14/08/2014: 43-46. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/queer-o-que-ativismo-e-estudos-transviados-193-ago2014/>. Acesso em 2 de setembro de 2020.
- BHABHA, Homi. 2000. “DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation”. In: Homi Bhabha (org.). *Nation and Narration*. Londres/Nova York: Routledge. pp. 291-323.
- BUTLER, Judith. 2002. *Cuerpos que Importan*. Buenos Aires: Paidós.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1993. “O Movimento dos Conceitos na Antropologia”. *Revista de Antropologia* 36: 13-31.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2007. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- DABASHI, Hamid. 2001. *Brown Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press.
- DAS, Veena. 1998. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- DAS, Veena & POOLE, Deborah. 2004. “State and Its Margins: Comparative Ethnographies”. In: V. Das e D. Poole (orgs.). *Anthropology in the Margins of State*. New Delhi: Oxford University Press. pp. 3-33.
- ELA, Jean-Marc. 2007. *Recherche Scientifique et Crise de la Rationalité – Livre I*. Paris: L’Harmattan.
- ELIAS, Norbert. 1994. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FERNANDES, Estêvão & GONTIJO, Fabiano. 2016. “Diversidade Sexual e de Gênero e Novos Descentramentos: um manifesto *queer* caboclo”. *Amazônia: Revista de Antropologia* 8(1): 14-22.
- FOUCAULT, Michel. 2004a. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard / Seuil.
- FOUCAULT, Michel. 2004b. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard / Seuil.
- FOUCAULT, Michel. 1999. *História da Sexualidade 1. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal.

- GONTIJO, Fabiano. 2018a. “*Nation-Building*, Gênero e Política no Cazaquistão: o caso do Homem Dourado”. *Mana* 24(3): 151-185.
- GONTIJO, Fabiano. 2018b. “Biologia, Direito, Perspectiva Queer e Intersexualidade”. *Teoria Jurídica Contemporânea* 3(1): 120-139.
- GONTIJO, Fabiano & SCHAAN, Denise. 2017. “Sexualidade e Teoria Queer: apontamentos para a arqueologia e a antropologia brasileiras”. *Revista de Arqueologia* 30(2): 51-70.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. 2006. “Colonialismo Interno (Una Redefinición)”. In: A. Boron, J. Amadeo & S. González (orgs.). *La Teoría Marxista Hoy*. Buenos Aires: CLACSO.
- JIMENO SANTOYO, Myriam. 2007. “Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 9-32.
- JIMENO SANTOYO, Myriam. 2004. “La Vocación Crítica de la Antropología Latinoamericana”. *Maguaré* 18: 33-58.
- KROTZ, Esteban. 1996. “La Generación de Teoría Antropológica em América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida”. *Maguaré* 11-12: 25-39.
- LANDER, Edgardo (org.). 2005. *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO.
- LIMA, Fátima. 2018. “Bio-Necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe”. *Arquivos Brasileiros de Psicologia* 70/nºspe: 20-33.
- MAFEJE, Archie. 2008. “A Commentary on Anthropology and Africa”. *Codesria Bulletin* 3-4: 88-94.
- MAFEJE, Archie. 2001. *Anthropology in Post-Independence Africa*. Nairobi: Heinrich Böll Foudantion, 2001.
- MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições.
- PELÚCIO, Larissa. 2014. “Traduções e Torções ou o Que Se Quer Dizer Quando Dizemos Queer no Brasil”. *Revista Periódicus* 1(1): 68-91.
- PEREIRA, Pedro Paulo. 2015. “*Queer* Decolonial: quando as teorias viajam”. *Contemporânea* 5(2): 411-437.

- PEREIRA, Pedro Paulo. 2012. "Queer nos Trópicos". *Contemporânea* 2(2): 371-394.
- PUAR, Jasbir K. 2007. *Terrorist Assemblage: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press.
- PURI, Jyoti. 2004. *Encountering Nationalism*. Malden: Blackwell Publishing.
- QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". *Journal of World-Systems Research* 6 (2): 342-386.
- RESTREPO, Eduardo & ESCOBAR, Arturo. 2005. "'Other Anthropology and Anthropology Otherwise': steps to a world anthropologies framework". *Critique of Anthropology* 25(2): 99-129.
- SEDGWICK, Eve K. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
- VANITA, Ruth. 2002. *Queering India: Same-sex love and eroticism in Indian culture and society*. Londres: Routledge.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2006. *Comprendre le Monde: introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris: La Découverte.