



## DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO, ESTADO NACIONAL Y ANTROPOLOGÍA INDISCIPLINADA

GONTIJO, FABIANO

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil  
fgontijo2@hotmail.com



Fecha de envío: 22-02-2021 / Fecha de aceptación: 09-11-2021

### Resumen

Los discursos nacionales, las formas de pertenencia étnico-nacional y los valores nacionalistas se han basado, desde el siglo XVIII, en la heteronormatividad, el binarismo de género, el dimorfismo sexual y, en consecuencia, la regulación o la supresión de la diversidad sexual y de género. En los últimos años he investigado las tecnologías de gestión de la identidad nacional relacionadas con la gubernamentalidad y la biopolítica y los usos que se han hecho de las producciones académicas (en particular, antropológicas) para dar forma a los discursos nacionales que regulan la diversidad sexual

y de género. A partir de mis experiencias en investigaciones etnográficas multisituadas (en el “Sur Global”), trataré de producir un debate sobre las contribuciones de las prácticas in-disciplinadas de la antropología y de la crítica decolonial Latinoamericana aplicadas a la investigación en contextos nacionales fuera de Latinoamérica.

**PALABRAS CLAVE:** Heteronormatividad, Estado, Geopolítica, Antropología.

## SEXUAL AND GENDER DIVERSITY, NATIONAL STATE AND ANTHROPOLOGY

### Abstract

National discourses, forms of ethno-national belonging and nationalist values have been based, since the 18th century, on heteronormativity, gender binarism, sexual dimorphism and, consequently, regulation or suppression of sexual and gender diversity. In recent years I have been investigating the technologies of national identity management related to governmentality and biopolitics and the uses that have been made of academic productions (in particular, anthropological ones) to shape the discursivity that regulates sexual and gender diversity. Drawing from my experiences in multisited ethnographic (in the “Global South”), I will attempt to produce a debate on the contributions of the Latin American undisciplined anthropological practices and of decolonial critique applied to research in national contexts outside of Latin America.

**KEYWORDS:** Heteronormativity, State, Geopolitics, Anthropology.



## DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO, ESTADO NACIONAL E ANTROPOLOGIA INDISCIPLINADA

### Resumo

Os discursos nacionais, as formas de pertencimento étnico-nacional e os valores nacionalistas têm se constituído, desde o século XVIII, com base na heteronormatividade, no binarismo de gênero, no dimorfismo sexual e, por conseguinte, na regulação ou no apagamento da diversidade sexual e de gênero. Nos últimos anos, venho investigando as tecnologias de gestão da identidade nacional relacionadas à governamentalidade e à biopolítica e os usos que foram feitos das produções acadêmicas (em particular, antropológicas) para a conformação dos discursos nacionais reguladores da diversidade sexual e de gênero. A partir de minha experiência de pesquisa etnográfica multi-situada (no “Sul Global”), trata-se aqui de apresentar algumas reflexões sobre os aportes das práticas in-disciplinadas da antropologia e da crítica decolonial latino-americanas aplicadas às investigações em contextos nacionais fora da América Latina.

**PALAVRAS-CHAVE:** Heteronormatividade, Estado, Geopolítica, Antropologia.



## DIVERSITÉ SEXUELLE ET DE GENRE, ÉTAT NATIONAL ET ANTHROPOLOGIE INDISCIPLINÉE

### Résumé

Les discours nationaux, les formes d'appartenance ethno-nationale et les valeurs nationalistes sont fondés, depuis le 18e siècle, sur l'hétéronormativité, le binarisme des genres, le dimorphisme sexuel et, par conséquent, sur la régulation ou la suppression de la diversité sexuelle et de genre. Ces dernières années, je me suis penché sur les technologies de gestion de l'identité nationale liées à la gouvernamentalité et à la biopolitique, ainsi que sur les utilisations faites des productions universitaires (en particu-

lier anthropologiques) pour façonner la discursivité qui régit la diversité sexuelle et de genre. En m'appuyant sur mes expériences de recherche ethnographique multisi-tuée (dans le "Sud Global"), je propose de produire ici un débat sur les apports des pratiques anthropologiques indisciplinées et de la critique décoloniale latino-améri-caines appliqués à la recherche dans des contextes nationaux hors Amérique latine.

**MOTS-CLÉS:** Hétéronormativité, État, Géopolitique, Anthropologie.

\*



**E**n el mes de noviembre de 2020 se llevó a cabo la sexta edición del Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Traigo aquí algunas reflexiones de mi participación, como poniente, en el simposio *Antropologías del Sur o Antropologías Propias: Praxis Concretas y Reflexiones sobre Antropologías In-Disciplinadas*, coordinado por Annel Mejías, Carmen Teresa García Ramírez y Rosa Iraima Sulbarán Zambrano. La preocupación del simposio, como estaba puesto en el resumen de la propuesta, era sistematizar las discusiones sobre *cómo, para qué y por qué* hacemos antropología en América Latina a partir de experiencias teórico-prácticas indisciplinadas que nos ayuden a posicionarnos "frente al sistema-mundo académico y sus mecanismos de circulación y control". Podríamos añadir otras preguntas: *¿Con quién y para quién* investigamos? *¿Por quién* hacemos antropología? *¿Dónde* investigamos?<sup>1</sup>

1 Agradezco al *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (CNPq) por el financiamiento para esta investigación. Agradezco aún a Diana Trujillo, estudiante del Programa de Posgrado en Antropología de la Universidade Federal do Pará, Brasil, por la revisión del texto. Muchísimas gracias!

El “dónde” de las antropologías latinoamericanas no es sólo un espacio, un territorio o una “cultura”, pero puede convertirse también en un *topos* de la confluencia de lo particular y lo universal, como me gustaría sugerir. Para efectos de este texto, se considera que el Norte Global es el conjunto de países globalizadores en sus acciones para perpetuar el imperialismo y los efectos del colonialismo a través del capitalismo, mientras que el Sur Global está formado por países y regiones que reaccionan de alguna manera a las imposiciones del Norte Global, a veces produciendo creativamente (nuevas) formas políticas particulares y orientando alternativas globales de *universalidad* contra el *universalismo* euro-estadounidense impuesto (Ballestrín 2017; Castro-Gómez 2019; Santos 2007). Estas formas alternativas pueden configurar especies de heterotopías capaces de desafiar las utopías totalizadoras (y totalitarias) modernas (neo)liberales y sus realidades distópicas. En mi opinión, este puede ser el nuevo “dónde” de las antropologías indisciplinadas inspiradas en las antropologías de América Latina: o sea, el Sur Global en su tensión con el Norte Global y su capacidad de producir alternativas heterotópicas y utopías emancipadoras, participativas y cosmopolitas.

Me propongo esbozar una reflexión sobre la relación entre las tecnologías modernas de gestión de la identidad nacional relacionadas con la gubernamentalidad y la biopolítica y los usos que se han hecho de las producciones académicas (en particular, antropológicas) para conformar los discursos nacionales que regulan la diversidad sexual y de género<sup>2</sup>. Esta reflexión tendrá

2 El término *experiencias de la diversidad sexual y de género* se utilizará para referirse a las prácticas e identidades sexuales y/o de género y a sus múltiples dinámicas sociales y culturales (el término *expresión de la diversidad sexual y de género* enfatiza el carácter elocuente y vivo de las prácticas e identidades); la *sexualidad no normativa* desig-



como inspiración y punto de partida – y tal vez de llegada – los “estilos periféricos” de las antropologías latinoamericanas (Cardoso de Oliveira 1993), el “naciocentrismo” que marca en gran medida estas antropologías (Jimeno 2004, 2007), nuestras propias modalidades de “disidencias” o rupturas (Restrepo 2006) y, finalmente, un pensamiento social desde el punto de vista del Sur global capaz de socavar la lógica de la dominación universal de la filosofía eurocéntrica (Clarac de Briceño, 1993; Krotz 1996; Ribeiro 2011).

Muchas de las investigaciones llevadas a cabo en América Latina delimitan una actitud reflexiva de *responsabilidad social* y una postura crítica de *compromiso político* que marcan las antropologías latinoamericanas (y, en parte, las antropologías del Sur Global). Con esta actitud y adoptando esta postura, intento producir una reflexión sobre las experiencias de la diversidad sexual y de género, por un lado, en sus relaciones con las configuraciones del sistema-mundo colonial moderno (Dussel 1994; Mignolo 2003; Restrepo y Rojas 2010) y los efectos de la imperialidad/colonialidad (Ballestrín 2017; Ribeiro 2011) y, por otro, en sus relaciones con los Estados, los gobiernos y los proyectos nacionales, con el fin de aportar subsidios para responder a las siguientes preguntas:

1) ¿de qué manera se han constituido desde el siglo XVIII los discursos nacionales, las formas de pertenencia étnico-nacional y los valores nacionalis-

---

na aquellas experiencias de la diversidad sexual y de género consideradas localmente como no correspondientes a las expectativas sociales, morales y a veces legales establecidas y, por lo tanto, sujetas a alguna forma de regulación; y, por último, la *sexualidad alternativa* trata de cuando las experiencias son “otras” en relación con las normativas, pero no necesariamente susceptibles de encuadramiento. La *homosexualidad* (así como los términos *lesbiana*, *gay*, *bisexual*, *transexual*, *transgénero*, *intersexual*, etc.) es el término occidental más utilizado por los organismos internacionales.



tas, basados en la *institucionalización arbitraria, universal y teleológica de la heteronormatividad*?

2) como corolario, ¿de qué manera se ha consolidado universalmente *el rechazo, el encuadre y la invisibilización de las múltiples expresiones de la diversidad sexual y de género*, a favor del binarismo de género, del dimorfismo sexual y de la “heterosexualidad obligatoria”?<sup>3</sup>

3) y, por último, ¿de qué manera se expresa la diversidad sexual y de género, a pesar del rechazo, el encuadre y la invisibilización, como una forma de *resistencia creativa* (o alternativas heterotópicas) a los excesos del universalismo eurocéntrico?

\*

Las antropologías latinoamericanas han adoptado características particulares relacionadas con los contextos nacionales en los que se desarrollaron, a pesar de su origen común europeo y estadounidense. Una de las características comunes a estas antropologías habría sido la relación entre la producción teórica y el compromiso de los/as investigadores/as con las sociedades estudiadas, ya que estos/as investigadores/as también participan, en esta región, junto con sus interlocutores/as, en el proceso de construcción nacional a través



---

3 *Heteronormatividad* es el término acuñado por Michael Warner (1993) para dar cuenta del carácter obligatorio de la heterosexualidad, naturalizado del dimorfismo sexual y esencializado del binarismo de género y la forma en que se imponen como un sistema normativo que atraviesa todas las instituciones sociales. Por su vez, el término *heterosexualidad obligatoria* fue propuesto por Adrienne Rich (1980) para dar cuenta del carácter impuesto y no natural de la heterosexualidad.

de la lucha por la democracia, por la autonomía de las comunidades locales y contra el colonialismo insistente y las formas imponentes de los colonialismos internos (Cardoso de Oliveira 1993; González Casanova 2006; Krotz 1996).

Los/las interlocutores/as de los/las antropólogos/as latinoamericanos/as, así como los/las interlocutores/as de los/las antropólogos/as de la India y los/as de los/as antropólogos/as africanos/as, exigen, con la ayuda de los/las investigadores/as, no sólo el reconocimiento político de su existencia social, sino también el derecho a participar en los procesos de elaboración de la memoria nacional, actuando de esta manera para reinventar los conceptos, tan apreciados por la antropología, de *civilización, cultura, identidad, comunidad, sociedad, etnia, democracia y diversidad cultural* en el contexto del Estado-nación, como señalaron Myriam Jimeno para el contexto latinoamericano, Veena Das (1998) para el contexto de la India o Archie Mafeje (2001, 2008) y Jean-Marc Ela (2007) para los contextos de África. Myriam Jimeno (2007) sugiere que las antropologías latinoamericanas han tenido como misión, en su mayor parte, el cuestionamiento de las bases ideológicas del Estado nacional y de la persistente diferencia colonial, y, por lo tanto, creo que pueden contribuir a la instrumentalización de un quehacer antropológico transnacional potencialmente descolonial.

Los Estados nacionales modernos son productos de la colonización, como sugiere Etienne Balibar (1988), ya que todos fueron colonizados o colonizadores de alguna manera, o ambas cosas a la vez. Estos Estados se universalizaron con el expansionismo europeo entre los siglos XVI y XX, basándose, como señalan Aníbal Quijano (2000) e Immanuel Wallerstein (2006), en la explotación – colonial, imperial o capitalista – de una mayoría por una minoría, mediante el control bio/necro/político de los cuerpos. Ese control se daba y sigue dándose a través de regímenes de verdad que establecían/establecen las ideologías





y jerarquías raciales, el binarismo del género y la heteronormatividad, entre otros dispositivos que sustentan y son sostenidos por las discursividades médico-científicas y jurídico-morales y las moralidades religiosas (cristianas) occidentales (Foucault 2004a, 2004b; Mbembe 2018).

La relación entre el Estado y la sexualidad se observa a través de la elaboración de tecnologías de poder/saber de la gubernamentalidad – o sea, el control estatal de la *población* y sus cuerpos situados en un *territorio*, a través de mecanismos de *seguridad* y coerción (Foucault 2004a, 2004b). Los Estados nacionales occidentales se consideran en general *civilizados*, es decir, los que defienden los Derechos Humanos y las libertades individuales y promueven, en cierta medida, identidades basadas en experiencias de la diversidad sexual y de género *en nombre de la verdad científica y de la seguridad jurídica* (e incluso de la moralidad religiosa cristiana). Mientras los Estados “no occidentales” serían todos los demás Estados *incivilizados* porque mantienen a su *población* (o parte de ella) sujeta a violentas fuerzas de *seguridad* para garantizar la integridad soberana del *territorio* nacional, legitimando la mayoría de las veces el uso de la fuerza/coacción *en nombre de la religión y de la tradición*.

Los primeros son vistos como los portadores de la felicidad universal y utopía, mientras que los segundos son vistos como “otros”, promotores del odio y distopía; y así la blanquitud heterosexual euro-estadounidense se normaliza como una expresión “natural” de la civilización y de los “verdaderos” valores humanos (Dabashi 2011). En ambos casos, estamos ante formas de gubernamentalidad biopolítica heredadas de la modernidad euro-estadounidense, aunque las primeras se ven como más “evolucionadas” (y democráticas) porque ya fueron como las segundas (autoritarias) en el pasado, reproduciendo, aún hoy, una extraña modalidad de darwinismo social.



La relación entre el Estado y la sexualidad mediada por el control social no sería exclusiva de los regímenes políticos considerados por los Estados occidentales como opresores, sino que estaría en la base existencial de todos los Estados nacionales, incluidos los occidentales, que siempre han creado algún tipo de *homo sexualis*, de la misma manera que han instituido los “legítimos” *homo œconomicus*, *homo politicus*, *homo religiosus* y *homo nationalis*... modernos y occidentales.

Santiago Castro-Gómez (2019) retoma la noción de transmodernidad de Enrique Dussel (2015) para reflexionar sobre una alternativa emancipadora y republicana para luchar contra la configuración opresora del sistema-mundo moderno colonial. El “giro decolonial” predica que el colonialismo es la esencia de la modernidad y que, por lo tanto, para exterminar el colonialismo es necesario luchar contra la modernidad, caracterizada, entonces, por el genocidio de los pueblos originarios, el epistemicidio y la destrucción cultural. Dicha lucha pasaría por la valorización de las epistemologías sobrevivientes de los pueblos originarios que no fueron completamente cooptadas por la modernidad, porque allí se encontrarían las semillas de los “otros mundos” posibles y de las “otras epistemes” deseables. Para Dussel, sin embargo, habría que ser *trans-moderno*, no antimoderno, ya que la modernidad es un fenómeno irreversible, del que ninguna cultura podría escapar en nuestros días: la hegemonía cultural promovida por la modernidad ha resultado en que muchas manifestaciones culturales de todo el mundo se transformaran debido a las imposiciones modernas (algunas pueden haber desaparecido, pero muchas otras se han transformado).

Lo que Enrique Dussel llama transmodernidad es precisamente este cruce literal de la modernidad por las diferentes culturas entonces subalterniza-



das, estos “otros” silenciados y ocultados por la modernización hegemónica euro-estadounidense. Así, la transmodernidad sería, para Santiago Castro-Gómez (2019), la negación de la negación, “*la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde historias locales*”, es decir, “*una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que niega su forma occidentalista y eurocentrada. Una modernidad, en últimas, descolonizada*”. (2019, 85, énfasis del autor). Se trata, por lo tanto, de un proyecto político, económico, social y cultural que prevé, no el retorno a los valores anteriores a la colonización, sino una problematización que, por un lado, interpreta localmente la modernidad eurocentrada a partir de las historias negadas por la modernidad, y por otro, al mismo tiempo, las propias culturas subalternizadas se reinterpretan a sí mismas, ya transformadas por la historia eurocéntrica.

Cuatro instituciones provenientes de la modernidad tendrían que insertarse, según Santiago Castro-Gómez (2019), en este escenario para concretar, de hecho, el potencial alternativo de la transmodernidad: la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica. Para él, el verdadero “giro decolonial” estaría en la transmodernización de estas instituciones. Pensar la ciencia junto con los conocimientos locales, especialmente aquellos relacionados con las medicinas, fomentar el diálogo de saberes y no rechazar la medicina occidental en su conjunto por considerarla imperialista, por ejemplo. Nos guste o no, el marco básico de la política sigue siendo el Estado de Derecho, de ahí la necesidad de reformularlo, como ha ocurrido en Bolivia (y en el Ecuador), donde el Estado de Derecho no ha desaparecido, sino que ha integrado diferentes formas de autoridad y de gobierno comunitarias, generando un constitucionalismo de nuevo tipo. La democracia se refiere a un imaginario político basado en la “igualdad” y la “libertad” como valores universales (que nunca se pusieron



realmente en práctica); por lo tanto, la democracia debe considerarse como el rechazo de todas las formas de jerarquías de poder que organizan las sociedades de manera desigual. En cuanto a la crítica, el autor se refiere al ejercicio de problematización, a la desnaturalización de lo que se da por supuesto, a la desensibilización de las certezas incuestionables, al cuestionamiento de la *historia única* (Adichie 2019) y del sentido común a través del arte, el debate de ideas, la filosofía, etc.

En resumen, transmodernizar el republicanismo implica actuar contra los que Santiago Castro-Gómez (2019) define como los “canallas de derechas” (neoliberales y neofascistas, que en nombre de la democracia pretenden cancelarla) y aclarar el “tonto de izquierdas” (que intenta combatir la situación de avance neoliberal y neofascista, pero por medios que niegan la política). Para el filósofo, es necesario reactivar el antagonismo político. Sin las instituciones republicanas, el “tonto” estaría perdido y acabaría en las mismas trincheras donde están los “canallas”. Para trascender el republicanismo moderno, es necesario que los/as “abandonados/as a su suerte” por el proceso de expansión moderno-colonial euro-estadounidense, los/as subalternados/as, se apropien de la universalidad abstracta del republicanismo y la concreten en un escenario transmoderno.

En todas las sociedades habría personas que no encajan en el ordenamiento que la sociedad en cuestión considera útil, normal, funcional o deseable, aquellas cuya voz no está validada y también aquellas que viven en la *zona del no-ser*, según Frantz Fanon (1952), o en la *exterioridad*, según Enrique Dussel (2015), quienes, como sugirieron Veena Das y Deborah Poole (2004), habitan en los *márgenes* del Estado y, precisamente por el antagonismo, permiten que el Estado se imponga como titular legítimo del poder de legitimar. Las



discursividades médico-científica y jurídico-moral y las moralidades religiosas estarían en la base de la legitimación y naturalización de este ordenamiento (es decir, la gubernamentalidad biopolítica moderna y liberal). El momento de realización de la política es precisamente aquel en el que estas personas cuestionan el ordenamiento social que los margina, silencia u oculta. No cuestionan sólo la marginación, el silenciamiento y la ocultación, sino el propio ordenamiento que generó la situación. Es decir, no se trata de reivindicar la inclusión, sino de una ruptura con el orden normativo establecido, y al hacerlo se lucha en nombre de todas las personas de esa sociedad contra el propio orden hegemónico. Esta sería la *acción concreta*, de la que trata Santiago Castro-Gómez (2019), no sólo basada en abstracciones – como las que afirman que todos los hombres son “racionales”, “libres” e “iguales”, principios abstractos básicos de las modernas declaraciones de Derechos Humanos.

Al actuar como cualquier otro/a ser humano, estas personas no sólo reclaman su derecho a existir tal y como son, sino sobre todo su derecho a ser humanos/as, como cualquier otro/a humano/a. Estamos aquí en el corazón de lo universal: no es un discurso que enfatice la *diferencia*, sino la *desigualdad* y, al hacerlo, acaba sirviendo a todos/as los/as que son tratados/as de forma desigual y no sólo al colectivo particular de pertenencia identitaria de esas personas. Por eso, una política verdaderamente emancipadora no es solamente la que lucha por el reconocimiento de formas particulares<sup>4</sup>, sino la que propone alternativas para combatir el marco que organiza de manera desigual la vida social.

4 No se abordarán aquí los debates en torno a las nociones de redistribución y reconocimiento.





¿Podría ser esta la forma de cuestionar los arbitrarios culturales en los que se basan el binarismo de género, el dimorfismo sexual y la heteronormatividad? Considerando las observaciones de Étienne Balibar (2010) y Abdenur Prado (2018) sobre la centralidad del (mono)teísmo y, sobre todo, del cristianismo en la formación de las moralidades modernas que legitimaron la expansión colonial y aún legitiman las múltiples modalidades de la colonialidad, en asociación con las discursividades médico-científicas y jurídico-morales modernas euro-estadounidenses, sugiero que el camino para cuestionar la naturalización y la esencialización de las *zonas del no-ser*, la *exterioridad* y los *márgenes* podría pasar por la (re)activación de nuevas *utopías cosmopolitas* (Santos 2002) a través de *alternativas heterotópicas* – partiendo de la idea de heterotopía de Michel Foucault (2013) y de Boaventura de Sousa Santos (2002) –, cuya base política podría ser el *republicanismo transmoderno* de Santiago Castro-Gómez (2019) y de Enrique Dussel (2015).



(Re)activar las utopías para un mundo más solidario y comunitario es lo que sugieren Miguel Mandujano (2012) y Boaventura de Sousa Santos (2002). No se trata de la “utopía conservadora”, la que basa su práctica en la conservación del statu quo, la lógica del mercado y los principios (neo)liberales. Más bien, tratase de la *utopía como heterotopía*, centrada en la emancipación y la participación a través de las pautas de la comunidad y de la solidaridad: “[m]ientras que la utopía conservadora toma como principio la regulación y el regreso a los valores de la libertad moderna, la heterotopía se funda en la oposición y en la construcción de la alternativa a través del sentido común. En otras palabras: la emancipación como origen y efecto.” (Mandujano 2012, 162)

Boaventura de Sousa Santos (2002) define la utopía no como una utopía ordinaria o una “ortotopía”, sino como una “heterotopía”: “[e]n lugar de la invención de un lugar situado en un lugar cualquiera o en ninguna parte, propongo una dislocación radical dentro del mismo lugar: el nuestro. Partir de la ortotopía a la heterotopía, del centro al margen.”<sup>5</sup> (Santos 2002, 333) Con ello, Santos pretende “[...] experimentar la frontera de la sociabilidad como forma de sociabilidad”<sup>6</sup> (2002, 333) y así proponer pensar en los modos alternativos de conocimiento que generen prácticas sociales alternativas para inventar una subjetividad a través del topos de un “conocimiento prudente para una vida digna” (Santos 2004) frente a la persistente situación colonial y a la modernidad hegemónica euro-estadounidense en el marco del “pensamiento abisal” (Santos 2007).

A su vez, Michel Foucault afirmó que cada cuerpo “[...] es lo contrario de una utopía, es lo que nunca se encuentra bajo el otro cielo, lugar absoluto, pequeño fragmento de espacio con el que, en sentido estricto, hago cuerpo. [...]. Mi cuerpo, topia implacable.”<sup>7</sup> (2013, 7). Al estar condenados a nuestro propio cuerpo, he aquí que “[...] es contra él y como para borrarlo que hemos dado a luz a todas las utopías” (2013, 8), ya que la utopía “[...] es un lugar fuera de todos los lugares, pero un lugar donde tendría un cuerpo sin cuerpo[...], la utopía de



5 Traducción libre del portugués: “[e]m vez da invenção de um lugar situado algures ou nenhures, proponho uma deslocação radical dentro do mesmo lugar: o nosso. Partir da ortotopia para a heterotopia, do centro para a margem.”

6 Traducción libre del portugués: “experimentar a fronteira da sociabilidade enquanto forma de sociabilidade.”

7 Traducción libre del portugués: “[...] é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob o outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo. [...]. Meu corpo, topia implacável.”

*un cuerpo incorporado.*<sup>8</sup> (2013, 8) Pero, advierte el filósofo, “[...] *hay también una utopía que está hecha para borrar los cuerpos. Esta utopía es la tierra de los muertos [...]*”<sup>9</sup> (2013, 8) y la más contundente “[...] *de estas utopías por las que borramos la triste topología del cuerpo, nos la suministra, desde los confines de la historia occidental, el gran mito del alma.*”<sup>10</sup> (2013, 9)

Si “[el] *cuerpo humano es el actor principal de todas las utopías*”<sup>11</sup> (Foucault 2013, 12), no es difícil entender los esfuerzos gubernamentales por definir una utopía nacional de cuerpos *sanos y almas buenas*, es decir, la producción de un régimen de verdad que naturaliza el dimorfismo sexual, el binarismo del género y la heteronormatividad como efectos incuestionables de una forma de biopoder en la que se asienta la *utopía conservadora* al estipular sus cohesiones morales y órdenes sociales. Las heterotopías, para Michel Foucault, serían “[...] *lugares que se oponen a todos los demás, destinados, en cierto modo, a borrarlos, neutralizarlos o purificarlos*”<sup>12</sup> (2013, 20), o sea, contra espacios “[...] *de impugnación de los otros espacios*”<sup>13</sup> (2013, 28). Ampliando el significado del concepto de heterotopías más allá de Boaventura de Sousa Santos



8 Traducción libre del portugués: “[...] *é contra ele e como que para apagá-lo que fizemos nascer todas as utopías. [...] é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo sem corpo [...], a utopia de um corpo incorporal.*”

9 Traducción libre del portugués: “[...] *há também uma utopia que é feita para apagar os corpos. Essa utopia é o país dos mortos [...].*”

10 Traducción libre del portugués: “[...] *dessas utopias pelas quais apagamos a triste topologia do corpo, nos é fornecida, desde os confins da história ocidental, pelo grande mito da alma.*”

11 Traducción libre del portugués: “[o] *corpo humano é o ator principal de todas as utopías.*”

12 Traducción libre del portugués: “[...] *lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los.*”

13 Traducción libre del portugués: “[...] *de contestação dos outros espaços.*”



(2002) y Michel Foucault (2013), propongo considerarlas, separándolas de los lugares y espacios, como acciones, símbolos, pensamientos y sensaciones que componen los paisajes sociales.

Los paisajes heterotópicos serían, en mi propuesta, “[...] *conjunto[s] variado[s] de elementos relacionados*” (Ingold 2000, 195) que hacen referencia a la formación de biografías individuales a través de la memoria y las experiencias cotidianas socialmente compartidas (Tilley 1994) para hacer frente a las distopías hegemónicas y/o a las *utopías conservadoras* y sus sistemas de dominación. Los paisajes heterotópicos parecen multiplicarse, como modalidades de resistencia creativa, en el corazón mismo de las instancias de producción y mantenimiento de las *utopías conservadoras* y sus prácticas de poder distópicas (de opresión, ocultación selectiva, silenciamiento y deshumanización), es decir, en el núcleo de la *corpopolítica*, la *biopolítica* y la *geopolítica* – y sus desdoblamientos necróticos – que definen las cohesiones morales, los órdenes sociales y las gubernamentalidades hegemónicas a nivel individual, colectivo y transnacional en la contemporaneidad.

Así define Michel Foucault a la gubernamentalidad:

[...] el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los análisis y las reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer una forma muy específica, aunque muy compleja, de poder que tiene como principal destinatario a la población, [tiene] como principal forma de conocimiento a la economía política, [tiene] como instrumento técnico esencial a los dispositivos de seguridad [...]. La tendencia, el tira y afloja que, en Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder llamado ‘gobierno’ sobre todos los demás [...].<sup>14</sup> (Foucault 2004a, 111-112)

14 Traducción libre del francés: “[...] *l'ensemble constitué par les institutions, les procédures,*



Dispositivo, a su vez, para el autor, sería el conjunto heterogéneo que incluye “[...] *discursos, instituciones, organizaciones arquitectónicas, decisiones normativas, leyes, medidas administrativas, declaraciones científicas, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas*”<sup>15</sup> (1998, 244) que pueden tener la función estratégica de producir verdades con efectos de poder sobre los cuerpos, las poblaciones y los Estados, convirtiéndose así en *biopolítico*. La gubernamentalidad sería, pues, ese gobierno peculiar de los cuerpos, las poblaciones y los Estados marcado por los dispositivos biopolíticos instituidos por la modernidad occidental – al que yo añadiría que la gubernamentalidad se defiende como una ideología, asentada incluso en dispositivos religiosos.

Santiago Castro-Gómez (2019) resume la concepción del poder de Foucault en tres niveles: en el primero, llamado microfísico o *corpo-político*, operan las tecnologías de disciplinamiento de los cuerpos que tienden a producir una subjetividad autónoma; en el segundo, mesofísico o *biopolítico*, operan los dispositivos de seguridad interna que son la condición *sine qua non* para el establecimiento de la gubernamentalidad del Estado moderno y el control que éste ejerce sobre la población en un territorio determinado; y, finalmente, en el tercero, operan los mecanismos macrofísicos o *geopolíticos* supraestata-

*analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité [...]”; e “[...] la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le “gouvernement” sur tous les autres [...].”*

- 15 Traducción libre del portugués: “[...] *discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.*”



les o externos de regulación, destinados a favorecer la “libre competencia” en la apropiación de los recursos naturales y humanos del planeta. A partir del siglo XVIII, la biopolítica fue (y sigue siendo desde entonces) responsable de los discursos sobre la superioridad física, étnica y moral de ciertas poblaciones en relación con otras, estableciendo la racialización y la sexualización jerárquicas como verdaderas estrategias de guerra, según Michel Foucault (2004a, 2004b), y el racismo y el sexismo como dispositivos al servicio de la mejora de la salud y de la productividad de la población, lo que requiere la eliminación sistemática de las poblaciones consideradas biológica y moralmente no aptas.

La Iglesia (cristiana) dispensaba las promesas de salvación y seguridad mediante las técnicas de gobierno del poder pastoral hasta el desarrollo de los Estados modernos. A partir de ahí, la gubernamentalidad biopolítica comienza a resignificar la salvación y la seguridad con la creación de dispositivos de seguridad interna (“dispositivos policiales”) que permiten al Estado ejercer un control racional sobre las epidemias, el hambre, la guerra, el desempleo, la inflación y todo aquello que pueda amenazar el bienestar de la población, además de crear dispositivos de seguridad externa (“dispositivos diplomático-militares”), encargados de incrementar el poder de cada Estado, en relación con los demás. Ya no se trata de un sistema internacional basado en la supremacía de un Estado, al que todos los demás deben someterse, sino de un sistema que debe hacer posible la competencia entre Estados sin poner en peligro la seguridad interna de cada uno (Foucault 2004a, 2004b). Así es que, según Santiago Castro-Gómez (2019), Europa se convierte, no en una entidad geopolítica anterior a las relaciones coloniales de poder, sino en el producto de estas relaciones, es decir, en uno de esos dispositivos de seguridad supraestatales que ins-



tituyen lo que Immanuel Wallerstein (2006) designó como el sistema-mundo moderno colonial como régimen de poder global.

Santiago Castro-Gómez (2019) muestra que fue a partir de ahí que Michel Foucault pudo analizar el surgimiento del liberalismo a finales del siglo XVIII, no como una ideología política, sino como una práctica de gobierno de las poblaciones que pretendía sustituir el *control* de las poblaciones por la *regulación* de los Estados: la función del Estado ya no era la de controlar la vida social, sino la de *laisser-faire* los individuos y que sus intereses se desarrollaran hasta el punto de competir entre sí, lo que, en definitiva, beneficiaría al propio Estado. En otras palabras, se trataba de regular la libertad, no de limitarla. En este contexto, el colonialismo ya no se reducía simplemente a la dominación territorial de Europa en relación con sus colonias, sino que abarcaba también la dominación del mercado en lo que respecta a las relaciones e intercambios económicos a nivel planetario. De este modo, según el autor, las tecnologías liberales y neoliberales de gobierno contribuirían, hasta hoy, a la desterritorialización del colonialismo, a través de la geopolítica, a lo que yo añadiría que pronto contribuirían a la consolidación y a la persistencia de múltiples formas de colonialismos internos, de colonialidad y también de imperialidad (en las relaciones transnacionales), como señala Ballestrín (2017).

Este análisis del poder puede llamarse heterárquico, en comparación con las teorías jerárquicas a partir de las cuales se ha pensado la colonialidad (Castro-Gómez 2019). Es decir, al contrario de la idea de sistema-mundo, por ejemplo, de Immanuel Wallerstein (2006), que instala el poder en uno de los tres niveles vistos anteriormente como estructurador de los otros niveles, haciendo que el nivel macro domine los niveles micro y meso, la visión heterárquica sugerida en el análisis que hace Michel Foucault del poder permitiría



pensar la vida social como un conjunto de modos de agencia o dispositivos que funcionan según lógicas distintas y que se interconectan de manera parcial y rizomática.

El poder colonial, por tanto, según Santiago Castro-Gómez (2019), no podría entenderse únicamente a través de la determinación de la relación entre el trabajo y el capital, sino que debería aprehenderse de manera compleja como un paquete de múltiples formas de poder: la colonialidad del poder no se reduciría a la dominación ejercida por las potencias hegemónicas del sistema-mundo sobre los territorios periféricos (lo que sería el “colonialismo”), más bien estaría vinculada a los dispositivos de control de las poblaciones que operan a nivel biopolítico y a los dispositivos disciplinarios que operan a nivel corpopolítico. No habría “una” colonialidad del poder, sino varios dispositivos coloniales, cuyo análisis dependería del grado de generalidad considerado (micro, meso o macro). Para el autor, el problema de analizar el sistema-mundo moderno colonial en términos jerárquicos es que tiende a conferirle un poder totalizador, invistiéndolo de un carácter sagrado y, por lo tanto, ignorando las acciones a nivel de y sobre los cuerpos, las poblaciones y los Estados – e ignorando las alternativas heterotópicas creativas y originales que cuestionan las formas de opresión en todos los niveles.



\*

Basándose en la obra de varios/as autores/as que abordaron la relación entre el Estado y la sexualidad, la socióloga india Jyoti Puri (2004) observó la recurrencia del tema de la regulación por el Estado de los más diversos aspectos de la vida privada, al delimitar los contornos de las “sexualidades respe-



tables”. Desde la invención de la “homosexualidad” y la “heterosexualidad” en el siglo XIX (Foucault 1999), cada persona ha sido designada por las instituciones estatales como portadora de una “identidad sexual” (Sedgwick 1990), convirtiéndose en un lugar de intenso control social. Ruth Vanita (2002), una otra investigadora india, añade que por ser un invento euro-estadounidense u occidental, el concepto de identidad sexual ganó el planeta por el expansionismo europeo con significados propios de cada contexto cultural, debido a las configuraciones locales de las relaciones de poder que definen regímenes de verdad, dispositivos biopolíticos y mecanismos institucionales e ideológicos de control social de los cuerpos que determinan localmente lo que es “normal” y lo que es “abyecto” y que instituyen y refuerzan las desigualdades de género, clase, raza y otras – o sea, las formas locales de la colonialidad/imperialidad del poder/saber/ser (Ballestrín 2017; Gontijo 2018).

El Estado se constituyó en la modernidad a través de la inclusión de la vida humana en sus mecanismos y cálculos de poder. La contradicción radica en que el mismo Estado que se compromete a garantizar la vida y la felicidad, la igualdad y la libertad – incluida la felicidad sexual – es también el que define las categorías de personas que pueden ser asesinadas o matables, como sugerido por Giorgio Agamben (1995) – incluso por motivos sexuales –, y crea situaciones excepcionales de matabilidad o invisibilización, silenciamiento y encuadre normativo – aún incluso sobre bases sexualizadas. Veena Das e Deborah Poole (2004) proponen una etnografía de las prácticas, lugares y lenguajes considerados como al margen del Estado nacional, al tratar de las relaciones que estas personas matables o invisibilizadas, silenciadas y encuadradas por el Estado mantienen, desde el margen, con el Estado. Es decir, una etnografía de cómo “[...] *las prácticas y políticas de la vida en estas áreas* [en el margen]han

*dado forma a las prácticas políticas, regulatorias y disciplinarias que constituyen de alguna manera lo que llamamos el 'Estado'.*"<sup>16</sup> (2004, 3).

Estas personas fueron, para las autoras, constituidas como "[...] *excluidas de – u opuestas a – las formas de racionalidad administrativa, del orden político y de la autoridad consignada al Estado.*"<sup>17</sup> (2004, 5). El Estado se presenta como el ámbito del orden, y sus márgenes, por lo tanto, serían el lugar del desorden, sobre el que recaería la fuerza del Estado (que tiene el uso legítimo de la violencia) con el fin de imponer *el orden cultural*, controlar y domesticar *el estado de la naturaleza* vigente en los márgenes. Pero en los márgenes, la acción del Estado puede ser atacada o "contracolonizada" por las personas, según las investigadoras, y por lo tanto utilizada al servicio de su supervivencia política y económica, como puede verse, por ejemplo, en la creciente importancia de los movimientos sociales "contraculturales", como el de las personas homosexuales, aquellas personas que viven o están situadas en los márgenes del Estado.

Como paisajes heterotópicos así constituidos, los márgenes, según Veena Das y Deborah Poole (2004), serían el lugar donde las leyes no se respetan o no llegan y el lugar de las posibilidades de legibilidad e ilegibilidad del Estado, y podrían convertirse en los propios cuerpos de las personas – los cuerpos abyectos (Butler 2002) –, ya que la producción de un cuerpo biopolítico es una actividad originada en el poder soberano del Estado – de ahí la incuestionable preeminencia, por un lado, de los discursos médico-científicos en la definición



- 
- 16 Traducción libre del inglés: "[...] *the practices and politics of life in these areas shaped the political, regulatory, and disciplinary practices that constitute, somehow, that thing we call 'state.'*"
- 17 Traducción libre del inglés: "[...] *excluded from, or opposed to, the forms of administrative rationality, political order, and authority consigned to the state.*"

de cuerpos normales y de la *sexualidad sana* y, por otro, de los discursos jurídico-morales en la definición de cuerpos correctos y de la *sexualidad respetable e inteligible*. La existencia del margen es lo que garantiza la legitimidad del Estado como tal, y no algo que se oponga al poder estatal para superarlo: es necesario garantizar que las prácticas ilegales y las existencias silenciosas no se extingan en absoluto, de modo que el Estado tenga una reserva de personas que puedan ser asesinadas, silenciadas o encuadradas para exponer periódicamente y, de este modo, reproducir la base ideológica de su poder de matar, silenciar o encuadrar.



Pero, según Veena Das y Deborah Poole (2004, 27), “[...] *los habitantes de estos márgenes no son objetos inertes*[...]”<sup>18</sup>, sino que crean formas de cuestionar las prácticas del poder estatal y también formas de negociar existencias alternativas, como las de las personas homosexuales, configurando esos paisajes heterotópicos. De ahí la importancia del análisis de las actividades cotidianas al margen, de la vida ordinaria, de lo que desafía a las distopías impuestas por el Estado, un análisis muy bien posibilitado por las antropologías de inspiración latinoamericana o desde el Sur Global, por ejemplo. La antropología, a través de las genealogías e historias de los modos de sociabilidad que estudia, muestra cómo los diferentes deseos, esperanzas y miedos conforman las experiencias del Estado biopolítico, lo que permite analizar las bases arbitrarias de apoyo al biopoder y las distopías resultantes.

Para existir como instrumento de gobierno, que promueve la felicidad de algunas personas y al mismo tiempo tiene el poder de limitarla para otras, el Estado necesita una base simbólica que sostenga sus prácticas de poder para

---

18 Traducción libre del inglés: “[...] *the inhabitants of these margins are not inert objects* [...]”



no ser cuestionado, a saber, una ideología nacional que atribuya significados utópicos a las tecnologías de poder/saber y a los dispositivos biopolíticos del Estado. Es en donde entra en juego el homo nacionalismo, o sea, la forma en que, en algunos contextos, los Estados incorporan situacionalmente la defensa de ciertas experiencias homosexuales en su aparato de *nation-building*. Jasbir Puar (2007), otra investigadora india, advierte que el homo nacionalismo en los países de América del Norte y Europa, por ejemplo, puede ser una falacia occidental elaborada por los políticos de los grupos dominantes con el fin de legitimar sus pretensiones expansionistas (con un sesgo moralizador), como en el momento de la “guerra contra el terrorismo” justo después del 11 de septiembre de 2001, cuando remitieron algunas reivindicaciones identitarias homosexuales o *queer*.

Estos países desarrollaron así una política representativa hegemónica como forma de mostrarse más *civilizados*, guardianes de los Derechos Humanos, en relación con los países definidos, por lo tanto, como *incivilizados*, aquellos que supuestamente promovían al terrorismo y no respetaban los Derechos Humanos, es decir, no respetaban la diversidad sexual y de género. Pero al hacerlo, según Jasbir Puar, se ocultan totalmente las tensiones dentro de cada país occidental relacionadas con las múltiples formas de experimentar localmente la diversidad sexual y de género, y no se percibe el diferente tratamiento que el Estado da a esta multiplicidad, a través de dispositivos bio/necro/políticos, valorando una cierta *sexualidad respetable y sana* en detrimento de todas las demás formas.

Jasbir Puar (2007) dice que en ciertos momentos el Estado puede utilizar este carácter respetuoso para que se le reconozca internacionalmente como *civilizado* según los patrones modernos y occidentales. Pero, al hacerlo, lo que se



está transformando en un ejemplo nacional no se corresponde, de hecho, con la diversidad de la realidad local: generalmente, se ocultan las relaciones internas de poder que han elevado ciertas prácticas a la categoría de ejemplares, en detrimento de las que se mantuvieron voluntariamente ocultas, silenciadas o encuadradas, ya que son consideradas abyectas. Y así se reproduce el homo nacionalismo, como un despliegue de geopolítica global, basado en el imperialismo blanco, masculino, consumista, cristiano, urbano, elitista, euro-estadounidense e... incluso *queer*.

\*



El Estado puede mostrar y legitimar como *sexualidades sanas* e identidades afines sólo a aquellas que son representativas del mundo moderno occidental, generalmente moldeadas por la urbanidad, la blanquitud y la heteronormatividad, y por tanto mantener invisibles todas las demás formas alternativas. Es así como los Estados nacionales, cuya gubernamentalidad ya se caracteriza por la biopolítica moderna y (neo)liberal que promueve la *necropolítica* (Mbembe 2018) y la *biopolítica postpolítica* que gestiona el miedo más que la vida (Žižek, 2009), se convierten en artesanos, dentro del capitalismo global, de lo que llamaré aquí *geo/necro/política*, es decir, de los dispositivos de regulación destinados a favorecer la “libre competencia” en el control de la vida y en la disciplina de la muerte.

Si llevamos en cuenta los mecanismos que están en la base de las colonialidades del poder/saber estructuradores de la diferencia colonial y de los colonialismos internos (Cardoso de Oliveira 1993; Jimeno 2004, 2007; Lander 2005) y el potencial heurístico para desprovincializar el quehacer antropológico

gico desde el punto de vista del Sur Global (Chakrabarty 2007; Mafeje 2001, 2008; Restrepo y Escobar 2005), se puede decir que las antropologías latinoamericanas logran éxito al proporcionar herramientas para comprender, desde los márgenes del Estado, las formas originales de resistencia creativa a los conocimientos, discursos, prácticas y poderes disciplinarios religiosos, médicos y jurídicos que se han naturalizado y se han convertido en hegemónicos en diversos contextos nacionales de todo el mundo.

De ese modo, nuestras antropologías del Sur pueden ayudar a entender cómo los proyectos geopolíticos de gubernamentalidad que instituyeron a los Estados nacionales legitimaron las formas biopolíticas hegemónicas. Al hacerlo, se establecieron la esencialización del dimorfismo sexual y el binarismo del género, la heterosexualidad obligatoria y la heteronormatividad, el racismo, el sexismo, el clasismo, los fundamentalismos religiosos, los autoritarismos políticos... Pero también, nuestras antropologías así constituidas pueden ayudarnos a comprender las consiguientes reacciones anti-hegemónicas y contra-hegemónicas que configuran a los paisajes heterotópicos (por ejemplo, véase Gontijo 2021a, 2021b y Gontijo, Arisi y Fernandes 2021).

El análisis realizado aquí sobre la relación entre el Estado y la sexualidad y la propuesta de la alternativa heterotópica emancipadora y de la utopía cosmopolita transmoderna fueran una demostración de cómo aplicar el pensamiento crítico y reflexivo inspirado en las antropologías del/para el Sur Global para esbozar la comprensión de una realidad transnacional. Volviendo a Myrian Jimeno (2004, 2007), citada al principio de este texto, el naciocentrismo de la mayoría de las antropologías latinoamericanas siempre ha tenido la misión de cuestionar las bases ideológicas del Estado-nación y la persistente diferencia colonial, buscando contribuir a la instrumentalización de un queha-



cer antropológico transnacional potencialmente descolonial. Es decir, la antropología aquí realizada tiene un potencial crítico y reflexivo único que la acerca a la teoría *queer* del Norte Global, a los estudios subalternos de India y a las propuestas descolonizadoras y postcoloniales de África, por ejemplo.

Creo que es importante promover un abordaje antropológico capaz de analizar la producción de los márgenes del Estado (Das y Poole 2004), las potencialidades de transgresión y superación desde los márgenes (Puri 2004) y la negociación de otras modalidades/moralidades del Estado y de proyectos alternativos de *escrituras de lanación* (Bhabha 2000) a través de paisajes heterotópicos, en contra de la reproducción de formas persistentes y distópicas de colonialismos internos (González Casanova 2006) – en particular, en lo que respecta a las experiencias de la diversidad sexual y de género en las situaciones actuales de expansionismo necropolítico de las nuevas cruzadas morales. En otras palabras, un abordaje antropológico que permita comprender “[la] aparición, el mantenimiento, la expansión y la consolidación de este aparato heteropatriarcal de poder”<sup>19</sup> (Fernandes y Gontijo 2016, 21) y su superación.



## BIBLIOGRAFÍA

- Adichie, Chimamanda N. 2019. *O Perigo de uma História Única*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.

---

19 Traducción libre del portugués: “[o] surgimento, manutenção, aplicação e consolidação desse aparato heteropatriarcal de poder [...]”

- Balibar, Étienne. 2010. *La Proposition de l'Égaliberté*. Paris, Francia: PUF.
- \_\_\_\_\_. 1988. La Forme Nation: histoire et idéologie. En *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*, eds. Étienne Balibar y Immanuel Wallerstein, 117-43. Paris, Francia: La Découverte.
- Ballestrín, Luciana M. A. 2017. «Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial.» *DADOS*, 60(2): 505-540.
- Bhabha, Homi. 2000. DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. En *Nation and Narration*, ed. Homi Bhabha, 291-323. Londres/Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que Importan*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1993. «O Movimento dos Conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia*,» 36: 13-31.
- Castro-Gómez, Santiago. 2019. *El Tonto y los Canallas*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidade Javeriana.
- Chakrabarty, Dipesh. 2007. *Provincializing Europe*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. 1993. «La Mutación Epistemológica de Finales del Siglo XX y la Crisis de la Legitimidad de la Antropología del Norte: Hacia una Antropología del sur en el siglo XXI.» *Boletín Antropológico*, 27: 17-40.
- Dabashi, Hamid. 2011. *Brown Skin, White Masks*. Londres, Reino Unido: Pluto Press.
- Das, Veena. 1995. *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi, India: Oxford University Press.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2004. State and Its Margins: Comparative ethnographies. En *Anthropology in the Margins of the State*, eds. Veena Das y Deborah Poole, 3-33. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.



- Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México, México: Akal.
- \_\_\_\_\_. 1994. *1492: El Encubrimiento del Otro*. La Paz, Bolivia: UMSA/Plural Editores.
- Ela, Jean-Marc. 2007. *Recherche Scientifique et Crise de la Rationalité – Livre I*. Paris, Francia: L'Harmattan.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris, Francia: Seuil.
- Foucault, Michel. 2013. *O Corpo Utópico, as Heterotopias*. São Paulo, Brasil: n-1 Edições.
- \_\_\_\_\_. 2004a. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris, Francia: Gallimard / Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2004b. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris, Francia: Gallimard / Seuil.
- \_\_\_\_\_. 1999. *História da Sexualidade. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Brasil: Graal.
- Gontijo, Fabiano. 2021a. «Diversidade Sexual e de Gênero, Estado Nacional e Paisagens Heterotópicas: Foucault e depois. *Revista Afro-Ásia*, 63 [en edición].
- \_\_\_\_\_. 2021b. «Diversidade Sexual e de Gênero, Estado Nacional e Biopolítica no Sul Global: Lições da África. *Anuário Antropológico*, 46(2) [en edición];
- \_\_\_\_\_. 2018. «Biologia, «Direito, Perspectiva Queer e Intersexualidade.» *Teoria Jurídica Contemporânea*, 3(1): 120-139.
- Gontijo, Fabiano; Barbara Arisi y Estêvão Fernandes. 2021. *Queer Natives in Latin America: Forbidden chapters of colonial history*. Cham, Suiza: Springer, 2021.
- González Casanova, Pablo. 2006. Colonialismo Interno (Una Redefinición). En *La Teoría Marxista Hoy*, eds. Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, 409-434. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Ingold, Tim. 2000. The Temporality of the Landscape. En *The Perception of the Environment*, Tim Ingold, 189-208. Londres, Reino Unido: Routledge.



- Jimeno Santoyo, Myriam. 2004. «La Vocación Crítica de la Antropología Latinoamericana.» *Maguaré*, 18: 33-58.
- \_\_\_\_\_. 2007. «Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana.» *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 9-32.
- 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. 2005. *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Mafeje, Archie. 2008. «A Commentary on Anthropology and Africa.» *Codesria Bulletin*, 3-4: 88-94.
- Mafeje, Archie. 2001. *Anthropology in Post-Independence Africa*. Nairobi, Kenya: Heinrich Böll Foundation, 2001.
- Mandujano, Miguel. 2012. «Frontera al Norte, Utopía al Sur: Paradigma dominante y alternativa cosmopolita.» *Cuadernos Americanos*, 140(2): 147-165.
- Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo, Brasil: n-1 Edições.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias Locales/ Diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2): 342-386.
- Prado, Abdennur. 2018. *Genealogía del Monoteísmo. La Religión como Dispositivo Colonial*. Ciudad de México, México: Akal.
- Puar, Jasbir. 2007. *Terrorist Assemblage: homonationalism in queer times*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Puri, Jyoti. 2004. *Encountering Nationalism*. Malden, Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- Restrepo, Eduardo. 2006. «Diferencia, Hegemonía y Disciplinación en Antropología.» *Universitas Humanística*, 62: 43-70.



- Restrepo, Eduardo, y Arturo Escobar. 2005. «Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a world anthropology framework.» *Critique of Anthropology*, 25(2): 99-129.
- Restrepo, Eduardo, y Axel Rojas. 2010. *Inflexión Decolonial*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Ribeiro, Gustavo L. 2011. «Why (Post)Colonialism and (De)Coloniality are not Enough: A post-imperialist perspective.» *Postcolonial Studies*, vol. 14, n. 3: 285-297.
- Rich, Adrienne. 1980. «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence.» *Signs*, 5(4): 631-660.
- Santos, Boaventura de S. 2002. *A Crítica da Razão Indolente – Para um Novo Senso Comum*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- \_\_\_\_\_. 2007. «Para Além do Pensamento Abissal.» *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78: 3-46.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- Sedgwick, Eve K. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- Tilley, Chris. 1994. Space, Place, Landscape and Perception: phenomenological perspectives. En *A Phenomenology of Landscape: places, paths and monuments*, Chris Tilley, 7-34. Oxford, Reino Unido: Berg.
- Vanita, Ruth. 2002. *Queering India: Same-sex love and eroticism in Indian culture and society*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *Comprendre le Monde: introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris, Francia: La Découverte.
- Warner, Michael. 1993. *Fear of a Queer Planet*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Žižek, Slavoj. 2009. *Violência – Seis Notas à Margem*. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água.

