

POR UMA ANTROPOLOGIA ANTINORMATIVA, PÚBLICA E COMPROMETIDA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO NO BRASIL

Fabiano Gontijo  

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

submissão: 10/07/2023 | aprovação: 01/09/2023

RESUMO

De acordo com antropólogas/os latino-americanas/os, algumas das características que as antropologias feitas em nossa região têm em comum são a relação entre a produção teórica e a ação social, a atitude reflexiva de responsabilidade social, a postura crítica de compromisso político e as propostas teórico-metodológicas contra as formas imponentes dos colonialismos internos. Este artigo começa com uma digressão sobre a maneira como, no Brasil, grande parte de nossas relações sociais se baseia, de forma insistente (ainda), em ideologias, percepções, sensibilidades, práticas e posturas marcadamente colonialistas, que acabam por incidir sobre o fazer antropológico. Em seguida, trata-se do desenvolvimento da antropologia brasileira nesse contexto, com ênfase nos últimos passos dessa trajetória e na tenacidade de formas bem particulares de colonialismos internos, inclusive intelectuais e acadêmicos. Enfim, aborda-se rapidamente o potencial que os estudos sobre a diversidade sexual e de gênero e os movimentos sociais que os impulsionam podem ter para um questionamento mais profundo, que poderia e deveria desembocar em utopias emancipadoras e anticoloniais para um mundo melhor.

Palavras-chave: Antropologia, Colonialidade, Heterocentrismo, Reflexividade

TOWARDS AN ANTINORMATIVE, PUBLIC AND COMMITTED ANTHROPOLOGY: SOME CONSIDERATIONS ON SEXUAL AND GENDER DIVERSITY IN BRAZIL

POR UNA ANTROPOLOGÍA ANTINORMATIVA, PÚBLICA Y COMPROMETIDA: ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN BRASIL

ABSTRACT

RESUMEN

According to Latin American anthropologists, anthropologies carried out in our region have in common some characteristics, such as the relationship between theoretical production and social action, the reflexive attitude of social responsibility, the critical posture of political commitment and the theoretical and methodological proposals against the imposing forms of internal colonialisms. This article begins with a digression on how, in Brazil, most of our social relations are (still) insistently based on markedly colonialist ideologies, perceptions, sensibilities, practices and postures that end up affecting anthropological work. Then, I deal with the development of Brazilian anthropology in this context, with emphasis on the last steps of this trajectory and the tenacity of very particular forms of internal colonialisms, including intellectual and academic ones. Finally, I briefly address the potential that studies on sexual and gender diversity and the social movements that drive them may have for a deeper questioning that could and should lead to emancipatory and anticolonial utopias for a better world.

Según las/os antropólogas/os latino-americanas/os, algunas de las características que tienen en común las antropologías realizadas en nuestra región son la relación entre producción teórica y acción social, la actitud reflexiva de responsabilidad social, la postura crítica de compromiso político y las propuestas teórico-metodológicas contra las formas impositivas de los colonialismos internos. El artículo empieza con una digresión sobre cómo, en Brasil, la mayoría de nuestras relaciones sociales se basan (todavía) insistentemente en ideologías, percepciones, sensibilidades, prácticas y posturas marcadamente colonialistas que acaban afectando al trabajo antropológico. A continuación, trato del desarrollo de la antropología brasileña en este contexto, con énfasis en los últimos pasos de esta trayectoria y en la tenacidad de formas muy particulares de colonialismos internos, incluidos los intelectuales y académicos. Por último, abordo brevemente el potencial que los estudios sobre la diversidad sexual y de género y los movimientos sociales que los impulsan pueden tener para un cuestionamiento más profundo que podría y debería conducir a utopías emancipadoras y anticoloniales para un mundo mejor.

Keywords: Otherness, Anthropology, Coloniality of knowledge, Instrumentalization of knowledge, Reality inversion.

Palavras-chave: Alteridade, Antropologia, Colonialidade do saber, Instrumentalização do conhecimento, Inversão da realidade.

No enunciado do Simpósio Especial *Antropologías Latinoamericanas y Sistemas Científicos: entre Disciplinamiento, Circulación y Conocimientos Insumidos*, coordenado por mim e por Estêvão Fernandes (Universidade Federal de Rondônia) como parte da programação da XXXIII Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), realizada em setembro de 2022, dizíamos que algumas das marcas das antropologias feitas na América Latina são a atitude reflexiva de responsabilidade social e a postura crítica de compromisso político. Uma das características que essas antropologias têm em comum, de acordo com Esteban Krotz (2006), Myriam Jimeno (2005, 2007) e Roberto Cardoso de Oliveira (1993), entre outras/os, é a relação entre a produção teórica e a ação social, assim como a prática contra o colonialismo insistente (a “colonialidade”) e as formas imponentes dos colonialismos internos, dando-lhes “estilos” e “propriedades” singulares que as tornam “uma ciência interpelada”, segundo Krotz (2015: 9). Esse Simpósio Especial da edição de 2022 da RBA reuniu pesquisadoras/es membros de três grupos de trabalho da Associação Latino-Americana de Antropologia (ALA) – *Antropologías Disidentes e Indisciplinadas*, *Antropología de las Antropologías Latinoamericanas* e *Sistemas Científicos en Perspectiva Comparada* – oriundas/os de distintos países da região – Argentina, Brasil, Chile, Guatemala e Venezuela – para compartilhar suas experiências

e práticas teórico-metodológicas de pesquisa baseadas naquela atitude de responsabilidade social e nessa postura crítica de compromisso político¹.

Trata-se de apresentar um esboço de minhas contribuições para essa discussão sobre o fazer antropológico na América Latina, do ponto de vista do Brasil e, bem particularmente, de minhas experiências de pesquisas sobre a diversidade sexual e de gênero a partir da Amazônia. Considero que a antropologia feita especificamente no Brasil ainda é refém de algumas armadilhas duplamente colonialistas, que vêm sendo pouco a pouco desarmadas, marcando negativamente a proposta necessária de atitudes mais reflexivas de responsabilidade social e de posturas mais críticas de compromisso político. Armadilhas duplamente colonialistas, posto que, além de persistirem algumas marcas colonialistas da própria origem europeia do campo disciplinar da antropologia, vê-se ainda a proliferação de atitudes que naturalizam um forte colonialismo interno na manutenção do campo disciplinar.

Escolhi o tema das experiências da diversidade sexual e expressões de gênero, bem como as pesquisas críticas, reflexivas, engajadas e emancipadoras feitas desde o início da década de 2010, como pretexto para abordar os últimos desdobramentos da antropologia brasileira. Ou seja, trata-se de esboçar alguns princípios de reflexões sobre os colonialismos internos e as relações entre margens e centros de produção acadêmica,

¹ Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de Produtividade em Pesquisa (Nível 1D).

a partir de minhas experiências e das pesquisas realizadas por jovens pesquisadoras/es no campo da diversidade sexual e de gênero.

Para tanto, iniciarei com uma digressão sobre a maneira como, no Brasil, grande parte de nossas relações sociais se baseia, de modo (ainda) insistente, em ideologias, percepções, sensibilidades, práticas e posturas marcadamente colonialistas, que acabam por incidir sobre o fazer antropológico. Em seguida, tratarei brevemente do desenvolvimento da antropologia brasileira nesse contexto, com ênfase nos últimos passos dessa trajetória e na tenacidade de formas bem particulares de colonialismos internos, inclusive intelectuais e acadêmicos. Enfim, indicarei – somente indicarei – o potencial que os estudos sobre a diversidade sexual e de gênero e os movimentos sociais que os impulsionam, principalmente aqueles dessa última década, e a partir da Amazônia e do Nordeste, podem ter para um questionamento mais profundo, realmente estrutural, que poderia e deveria desembocar em utopias emancipadoras e anticoloniais para um mundo melhor, com base no fazer antropológico.

*

No Brasil, talvez mais do que em outros países de *Nuestra América*, o “elemento colonial” faz parte do nosso cotidiano e está enraizado em

todas as nossas instituições, marcando, inclusive, até a mais crítica das antropologias que se faz por aqui. Não se trata somente de um recurso discursivo – o “elemento colonial” –, mas de um modo de ser, estar, apreender, perceber, sentir, pensar e agir no mundo, caracterizado pela persistência da “situação colonial”, do “fato colonial”, da “relação colonial”, da “condição colonial”, da “colonizabilidade” ou do “complexo da dependência”, como os definiram lá atrás Georges Balandier (1951), Aimé Césaire (1978 [1955]), Frantz Fanon (1952) e Albert Memmi (1977 [1957]) – ou da “diferença colonial” e da “colonialidade”, como o vêm definindo mais recentemente Walter Dignolo (2003, 2008), Anibal Quijano (2000) e María Lugones (2008), a partir daqueles citados lá atrás².

Para abordar a persistência do “elemento colonial”, começemos por uma importante efeméride de 2022. Nesse ano, “celebrou-se”, no Brasil, o bicentenário da independência política, ocorrida em 7 de setembro de 1822. “Celebrou-se”, assim entre aspas, já que as celebrações foram bastante tímidas e não envolveram o povo brasileiro, como se supunha que deveria ocorrer, tal qual aconteceu em outros países da América Latina ao longo das duas últimas décadas.

Para citar somente um desses contraexemplos latino-americanos, na Costa Rica, país da Améri-

² Os primeiros (Balandier, Césaire, Fanon e Memmi) escreveram, no início da segunda metade do século XX, contra as mazelas do *colonialismo* enquanto prática de dominação política e econômica de um povo (sobretudo, europeu) sobre outros povos. Os/As outros/as (Dignolo, Quijano e Lugones) produziram reflexões, principalmente na última década do século XX e na primeira do século XXI, sobre a persistência dos efeitos (culturais e simbólicos, mas também econômicos e sociais) do colonialismo em um mundo já “oficialmente” descolonizado, propondo o conceito de *colonialidade* para caracterizar a contemporaneidade do ponto de vista das nações e povos outrora colonizados.

ca Central que se tornou independente em 1821, no âmbito da Federação Centro-Americana, diversas exposições e atividades foram realizadas em centros culturais e em todos os museus nacionais, com o intuito de propor versões mais atualizadas sobre a história conturbada da união dos povos que hoje ocupam o território do país (nativos indígenas, espanhóis colonizadores, africanos trazidos à força para o trabalho escravo, chineses e outros estrangeiros, sobretudo pessoas negras de colônias britânicas do Caribe, empregadas nas *plantations* e nas grandes obras de infraestrutura etc.) em torno da construção de um novo ideal de identidade nacional, mais condizente com a realidade pluralista de respeito aos direitos humanos na contemporaneidade. No Museu Nacional da Costa Rica, situado na capital, San José, além da exposição específica sobre essa atualização da identidade nacional, reforçou-se a última ala da exposição permanente que trata dos desafios da pluralidade no país no século XXI, inclusive com painéis retratando positivamente a realidade das pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis, transgêneras³ e outras possibilidades (Gontijo 2022). No entanto, as atividades que mais me chamaram atenção foram, sem dúvida, o discurso do Presidente Carlos Alvarado Quesada na Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas naquele ano, no qual foram citados os direitos de pessoas LGBTQIA+, e o reforço desse discurso, pelo mesmo presidente, durante a ma-

jestosa festividade, marcada por uma parada que levou uma multidão (devidamente prevenida contra a Covid-19) do centro da capital até ao estádio, onde shows musicais e espetáculos pirotécnicos foram organizados para a celebração.

No Brasil, as comemorações oficiais foram marcadas por dois ápices, a meu ver muito significativos da nossa triste realidade nacional em 2022, em meio ao descaso com as instituições públicas e o desmonte das políticas sociais por parte do governo federal, por um lado, e, por outro, o recrudescimento de ameaças golpistas e o fortalecimento de propósitos violentos de teor fascista. O primeiro, a tradicional parada militar na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, que, embora ocorra todos os anos, teve naquele ano um significado bastante singular, já que o presidente da República convocou abertamente a sua militância ultradireitista raivosa para fazer da cerimônia um ato de campanha por sua reeleição – com incentivo a um golpe militar direcionado principalmente contra a Suprema Corte, o que acabaria por quase ocorrer no início de janeiro de 2023, após a posse do novo presidente eleito, Luiz Inácio Lula da Silva.

O segundo, a exposição em solo brasileiro do coração de Dom Pedro I – sim, o coração verdadeiro! –, conservado em uma solução química desde sua morte na década de 1830. O coração do Imperador é guardado na cidade do Porto, em Portugal, onde Dom Pedro I do Brasil é Dom Pedro IV de Portugal. O resto de seu corpo en-

³ Para simplificar, falarei a partir daqui de pessoas LGBTQIA+.

contra-se em São Paulo, próximo ao local onde o regente português teria declarado a Independência do Brasil em 1822, em uma jogada política que permitiu que o Brasil se tornasse um império independente de Portugal sem romper completamente os laços com a antiga metrópole e com as maiores dinastias europeias.

Em outros países da América Latina, os laços com a Espanha, por exemplo, foram renegociados pelas elites locais (embora eurocêtricas) a partir de uma ruptura significativa. No Brasil, a ruptura, de fato, não ocorreu, já que o novo país continuou a ser governado por regentes portugueses. É por isso que a bizarra e mórbida iniciativa da “visita” do coração de Dom Pedro I para as comemorações do bicentenário foi vista com naturalidade, felicidade e honra por grande parte das elites nacionais, que apoiava o presidente da República e é formada por algumas das famílias que detêm o poder econômico, político e de legitimação cultural desde o século XIX, famílias de origem europeia.

No Brasil, o “elemento colonial” persiste, assim, por toda parte, como visto durante as tão pouco festejadas “celebrações” do bicentenário da independência política. Pode-se até ousar dizer que o “elemento colonial” se tornou objeto de um processo de fetichização que projeta o passado colonial na contemporaneidade brasileira, como para amenizar os efeitos nefastos do colonialismo, já que aqui não houve ruptura completa com a metrópole colonizadora, assim como não ocor-

reu descontinuidade entre as elites imperiais e as elites republicanas – ainda e sempre no poder, com alguns poucos fluxos e mudanças.

O adjetivo “colonial” está por toda parte no Brasil, sempre se referindo a um certo passado curiosamente considerado como glorioso. O “elemento colonial” não é um significante vazio, pois possui significados muito precisos. Sustento que colonial virou sinônimo de “passado” ou “histórico” no Brasil, ou seja, aquilo que representa o passado é adjetivado como “colonial”. Mas de que passado ou de que história se trata? Sem dúvida alguma, trata-se do passado e da história do Brasil dos colonizadores e seus/suas descendentes... brancos/as e europeus e europeias. Se o passado do Brasil branco é... “colonial”, seria então o passado não-branco aquele que vem sendo adjetivado como “tradicional”, sempre etnicamente ou racialmente demarcado? Quem tem “tradição”, no Brasil, seria indígena, quilombola ou ribeirinho – de onde muitas e muitos de nós, antropólogas e antropólogos, falarmos de povos tradicionais (e algumas instituições estatais às vezes falarem de populações tradicionais), aqueles considerados sujeitos clássicos de “nossas” pesquisas. Já imigrantes italianos, alemães, ucranianos, poloneses, lituanos e até mesmo portugueses e espanhóis só seriam de vez em quando tradicionais porque são, antes de nada, marcadores “coloniais”, ou seja, históricos, representantes das origens nobres – porque europeias – do “povo brasileiro”.

Colonial parece ser, nesse sentido, o passado daqueles/as que *cultivaram* a nação – colonizar é também sinônimo de elaborar, construir e cultivar –, o passado daqueles que encaminharam a nação para a “modernidade” e o “progresso”, em detrimento daqueles/as racializados/as, cuja força de trabalho foi usada para a construção física da nação e que, com suas tradições, corriam o risco de ameaçar simbolicamente essa construção do progresso. Tradicional seria o empecilho à modernização, no jogo ambivalente da formação nacional brasileira. Ter-se-ia, assim, no Brasil, a história, sempre branca e eurocentrada – ou a “história única” de que fala Chimamanda Adichie (2019) –, impondo-se *contra* a tradição, quase sempre não branca e tão diversa.

Tudo isso ocultaria as relações sociais de fato colonialistas, tanto ao longo da história colonial quanto persistente nos dias de hoje, ou seja, o que teve de mais perverso no movimento de intrusão, exploração, sequestro, usurpação e desfiguração que caracterizou a colonização e ainda caracteriza a violência das relações sociais atualmente. “Colonial” ocultaria o caráter racial e étnico (mas também sexualizado e heterocentrado) que fundamenta as relações sociais e as hierarquias de opressão vigentes até os dias de hoje, com essa insistência no uso de “colonial” como sinônimo de passado ou história. Isto é, o colonial teria virado a representação daquele passado de harmonia relatado por farta literatura brasileira (vide Gilberto Freyre), que muitas vezes minimiza a dor, o sofri-

mento, as mortes e a naturalização das desigualdades instauradas pelos colonizadores europeus. Aliviam-se, por esse meio, os efeitos do racismo, do sexismo e do heterocentrismo que estão na base do empreendimento colonial.

Enquanto isso, o tradicional teria virado um poderoso dispositivo que contém um potencial de ameaça à estabilidade do colonial persistente por ameaçar a segurança ontológica, que garante uma certa ordem simbólica hegemônica – racista, sexista e heterocêntrica. Então, nesse contexto, o anticolonial por excelência parece provir, precisamente, do tradicional ou de uma espécie de dispositivo de tradicionalidade.

Faz-se necessário entender melhor as origens do binarismo de gênero, do dimorfismo sexual e da heterossexualidade compulsória que configuram a heteronormatividade ou o heterocentrismo, com outras hierarquias de opressão, para poder, então, miná-las, em uma atitude reflexiva de responsabilidade social e em uma postura crítica de compromisso político. A origem estaria certamente no dispositivo representado pelo “elemento colonial” e na expansão dessa “história única” e seus desdobramentos, na própria instituição do Estado nacional moderno capitalista a partir do século XIX.

Penso que nós, antropólogas e antropólogos, temos uma maneira bem particular de pensar os processos históricos, quando nos aventuramos a pensar de forma processual, principalmente nós, profissionais da antropologia no Brasil e na América Latina em geral, em razão das particularida-

des do fazer antropológico por aqui. Uma perspectiva antropológica da história do Brasil nos leva a considerar que a história da *formação* do Brasil seria a história da *firmação* e da *confirmação* da dominação europeia sobre o planeta, com base na proposição de uma nova definição de humanidade – nos termos europeus, claro! –, e, por conseguinte, seria a história da invenção do que Immanuel Wallerstein (2006) chamou de sistema-mundo moderno, impulsionado pela expansão do capitalismo assim globalizado. Seria a história da sistematização, da consolidação e da manutenção da supremacia europeia e da negação do não-branco sobre a imensa massa populacional indígena nativa, bem como africana, trazida à força para o trabalho escravo. Ou seja, nossa história seria a história da sistematização, da consolidação e da manutenção de uma visão hierarquizada da humanidade, do racismo e todos os seus corolários interconectados e hierarquias de opressão, como o sexismo, o heterocentrismo e até mesmo o classismo. Seria a história da sistematização, da consolidação e da manutenção do que Georges Balandier (1951), Albert Memmi (1977 [1957]), Frantz Fanon (1952) e Aimé Césaire (1978 [1955]), para citar somente esses autores emblemáticos, muito bem denunciaram como a relação colonial. Por isso, essa seria também a história das práticas de enquadramento, ocultamento e silenciamento da limitação da diversidade sexual e de gênero – e são essas formas de redução da diversidade que

têm me interessado em minha produção acadêmica (Gontijo 2021). Embora os significantes do elemento colonial variem, os significados parecem persistir, portanto, sustentados pela força material das realizações de seu objeto e pela força ideológica das elaborações de seus interpretantes.

Georges Balandier, em seu artigo “*La Situation Coloniale: Approche Théorique*” [“A Situação Colonial: Abordagem Teórica”], datado de 1951, dizia que a situação colonial se estabelece amparada em um sistema de pseudo-justificativas e de comportamentos estereotipados:

[...] [A] dominação imposta por uma minoria estrangeira racialmente (eticamente) e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior; essa dominação acarretando no contato de civilizações radicalmente heterogêneas: uma civilização com maquinaria, uma economia poderosa, de ritmo acelerado e de origem cristã se impondo sobre civilizações sem maquinaria, de economia “atrasada”, de ritmo lento e radicalmente “não-cristãs”; o caráter fundamentalmente antagonista das relações existentes entre essas duas sociedades [a sociedade colonial e a sociedade colonizada] que se explica pelo papel de instrumento ao qual está condenada a sociedade colonizada; a necessidade, para manter a dominação, de recorrer não somente à “força”, mas também a um sistema de pseudo-justificativas e de comportamentos estereotipados, etc. [...]. (Balandier 1951: 50)⁴.

Esse sistema de pseudo-justificativas seria, a meu ver, condicionado por um regime de verdade baseado nas discursividades médico-científicas, nas normatividades jurídico-morais e até mesmo

4 Tradução livre do francês: “[...] la domination imposée par une minorité étrangère, racialement (ou ethniquement)

nas persistentes moralidades religiosas cristãs (no caso do Brasil), como formas ideológicas (racializadas, biologizadas, corporificadas, naturalizadas e essencializadas) na base dos projetos de nação ocidentais. A história do Brasil, em particular desde a independência, é a história da tensão entre, de um lado, os efeitos da importação e da atualização desse sistema de pseudo-justificativas (médico-científico, jurídico-moral e religioso), marcado aqui pelo “elemento colonial”, e, de outro, as múltiplas e gritantes modalidades de resistências daquilo que chamei acima de tradição ou dispositivo de tradicionalidade (não-branca e não-heterossexual), ou seja, das possibilidades de outros mundos habitados por outros corpos. Essas possibilidades são ora ocultadas, ora silenciadas, mas sempre enquadradas e tratadas pelas/ as ideólogos/as do projeto nacional como animaliscas, africanas e bárbaras demais, indígenas e selvagens demais, de todo modo, sempre inadequadas ou inacabadas para merecerem participar plenamente da grande narrativa oficial da “história única” ou da “Identidade Nacional”.

Albert Memmi, em seu incômodo livro *Portrait du Colonisé Précédé du Portrait du Colonisateur* [Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador], publicado em 1957, aborda a co-

lonização como usurpação e o colonizador como um usurpador que se aceita como tal e inscreve a usurpação nas leis e na moral, após ter iniciado a usurpação pela força militar e pela imposição econômica ou a imposição de relações de trabalho específicas. Eu acrescentaria que o colonizador inscreve a usurpação também em uma ideologia, nos símbolos, na religião, na espiritualidade, na ciência, na medicina e no direito, impostos como sistemas classificatórios universais “naturais” que dividem o mundo em colonizador e colonizado, brancos e não-brancos, homens e mulheres, homens/mulheres heterossexuais e “o resto sexualizado”/aberrante/abjeto etc. – por meio das discursividades médico-científicas, das normatividades jurídico-morais e das moralidades cristãs, como já dito acima.

Para Memmi, o racismo é a principal chave de compreensão da relação colonial, ao que eu acrescentaria o sexismo, o heterocentrismo e, até certo ponto, o classismo, como outras faces de um complexo prismático. Isso seria reforçado algumas décadas depois pelas/os pesquisadoras/es do Grupo Modernidade/Colonialidade, como se pode notar nas coletâneas organizadas por Edgardo Lander (2005) e por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007). Para Memmi, o racis-

et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure; cette domination entraînant la mise en rapport de civilisations radicalement hétérogènes: une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations sans machinisme, à économie “arriérée”, à rythme lent et radicalement “non-chrétiennes”; le caractère fondamentalement antagoniste des relations existant entre ces deux sociétés qui s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société colonisée; la nécessité, pour maintenir la domination, de recourir non seulement à la “force” mais encore à un système de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés, etc. [...]”.

mo – e eu acrescento o heterocentrismo – funciona pelo evidenciamento das diferenças entre o colonizador e o colonizado, a valorização dessas diferenças sempre em proveito do colonizador e a absolutização dessas diferenças – eu diria, a naturalização e a essencialização das diferenças, tornando-as a própria ordem das coisas, hierarquizando-as, de modo que pareçam irredutivelmente intransponíveis e imutáveis. O fato sociológico da dominação é, logo, tornado biológico e até mesmo metafísico. Assim como o racismo é considerado por Memmi e pelas/os teóricas/os do Grupo Modernidade/Colonialidade como imprescindível para o estabelecimento da relação colonial, penso que o sexismo e o heterocentrismo também o são: por serem biologicamente fundamentados pela ciência do colonizador, a heteronormatividade, a heterossexualidade compulsória e o binarismo de gênero seriam apenas um eixo, junto com o racismo e o sexismo como os outros eixos, desse dispositivo multiaxial que mantém posições, desejos, saberes, percepções, sensibilidades, práticas, símbolos e ideias (racialmente e sexualmente) hierarquizados, tornando um dos polos sempre “abjeto” – qual seja, o polo tradicional, nativo, local, como também propôs, de certo modo um pouco diferente do que proponho neste artigo, Ochy Curiel (2013), ao tratar da instauração do que chama de regime heterossexual.

Para Memmi, a escola ou o sistema educacional opera uma transferência completa dos valores, normas, saberes, percepções, sensibilidades e prá-

ticas racistas – e eu diria, heteronormativas – para todas as pessoas, transferência que leva à naturalização desses valores, normas, saberes, percepções, sensibilidades e práticas, bem como à consequente inferiorização das “diferenças” assim estabelecidas pela demonização de suas vidas, pela biologização de suas realidades corpóreas, pela normatização de suas práticas e pelo enquadramento de seus valores – ditos agora “tradicional”, “atrasados”, “pecaminosos”, posto que opostos à cultura dominante, “moderna”. O sistema educacional, de alguma maneira, engloba a antropologia enquanto campo disciplinar empenhado em produzir conhecimentos sobre a diversidade cultural e a variabilidade humana em todos os seus aspectos – ou seja, sobre as “tradições”. Logo, a antropologia teria um certo papel na naturalização dessas hierarquias de opressão – e no rebaixamento simbólico do tradicional, em prol do colonial e histórico. Entretanto, a antropologia também poderia desempenhar um papel ainda mais importante na denúncia da opressão, isto é, poderia servir para desestabilizar as naturalizações e essencializações que sustentam o “elemento colonial” e seu sistema de pseudo-justificativas e comportamentos estereotipados e, assim, contribuir para a elaboração de utopias anticoloniais.

*

A antropologia se especializou precisamente no estudo dos mecanismos de assujeitamento (ou seja, de definição de *sujeitos*) de tudo o que tem a

ver com o tradicional – em alguns momentos, lá atrás, para justificar e legitimar o assujeitamento e, em outros momentos, mais recentemente, para denunciar o assujeitamento. Nesse contexto complexo, a antropologia se desenvolveu na Europa e nos Estados Unidos como uma forma de conhecimento elaborada para lidar com a variabilidade humana em todos os seus aspectos, com o tradicional. Contudo, inicialmente, elaborou teorias sobre essa variabilidade nos termos dos esquemas de pensamento e na ciência euro-estadunidense e, obviamente, dos seus interesses políticos nos Trópicos, muitas vezes buscando enquadrar normativamente em suas classificações a variabilidade humana.

No Brasil, não podia ser diferente: a antropologia surge como a ciência das diferenças internas ou das tradições, que valoriza as diferenças, absolutizando-as nos termos da escrita produzida pelas elites brancas, aquelas que sempre escreveram a “história única”. Logo, cabia nessa história o relato descritivo das tradições dos povos indígenas originários e das populações africanas escravizadas, consideradas como empecilhos à modernização, ou seja, à inserção definitiva do país no rol das nações ocidentais, condizente com a branquitude de suas elites. No Brasil, se o colonialismo externo acabou oficialmente há dois séculos, foi precisamente para que ele adquirisse uma outra roupagem, não só econômica e política, mas principalmente cultural e ideológica, higienizando o significado da colonização e acrescentando-lhe

outras camadas de significados, quais sejam, os de que o “elemento colonial” é bacana, colonial é história, colonial é modernidade. Enquanto isso, de outro lado, o tradicional remeteria à selvageria e teria que ser civilizado, o tradicional seria natural e animalesco e deveria ser culturalizado, o tradicional seria o excesso do particularismo e deveria ser enquadrado, o tradicional seria minoritário socialmente e deveria ser controlado, senão rejeitado em bloco – ou aprovado somente em certas circunstâncias, naqueles momentos em que devemos produzir uma representação *para inglês ver*, enaltecer “nossos” nativos, “nosso” passado que se foi e do qual nós devemos nos distanciar por meio do progresso e da modernidade.

A antropologia, amalgamada no que se convencionou chamar de pensamento social brasileiro, teria alimentado com fartura essa ideologia: ora, entre as décadas de 1870 e 1920, subsidiando a “ideologia do branqueamento” ao reforçar as hierarquias raciais típicas do poligenismo e do darwinismo social; ora, nas décadas de 1930 e 1940, subsidiando o “mito da democracia racial” ao enaltecer os discursos falaciosos populistas e nacionalistas. Em ambos os casos, a sexualidade, por exemplo, podia até mesmo ser objeto de citação, mas sempre como promotora da mestiçagem – ora a ser controlada, ora a ser exaltada.

Até a década de 1970, a antropologia brasileira se ocupava basicamente, com algumas exceções, das cosmologias indígenas ou das relações entre indígenas e sociedade englobante com o avanço

interno do capitalismo, de um lado, e, de outro, das contradições da formação da “identidade nacional”, das singularidades das “sobrevivências” de traços culturais africanos na população negra ou dos impactos da mestiçagem. As referências teóricas eram, obviamente, externas (ou seja, das antropologias britânica, francesa e norte-americana, sobretudo, mas também da alemã).

Myriam Jimeno (2000, 2005, 2007) tratou dos “estilos” das antropologias latino-americanas, particularmente da colombiana, mais ou menos como Esteban Krotz (2006, 2011, 2015) abordou as suas “propriedades” ou como Roberto Cardoso de Oliveira (1993) citou o caráter “periférico” e *outsider* dessas antropologias. No caso brasileiro, talvez o “estilo” ou a “propriedade” periférica de sua antropologia estivesse principalmente no fato de que se estudava a variabilidade humana interna, ainda que com aportes teórico-metodológicos importados. Vale lembrar que a consolidação da antropologia científica no Brasil se dá quando consegue descreditar os estudos de folclore, considerados como pouco ou nada científicos – ora, o campo do folclore era, por excelência, aquele do tradicional, enquanto a ciência (antropológica) se baseia na história.

A consolidação do campo disciplinar da antropologia no país a partir da década de 1970, nomeadamente desde a sua institucionalização acadêmica com o fortalecimento das pós-graduações e das agências e instâncias de fomento à pesquisa, apesar dos inúmeros contratempus nessa trajetória,

acarretou a diversificação da antropologia brasileira, talvez se aproximando de temas mais sociológicos, tais como o campesinato, por um lado, e as culturas urbanas e “sociedades complexas”, por outro. O Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a principal agência pública de fomento à pesquisa do país, até os dias de hoje, continua reconhecendo como subáreas da antropologia somente as seguintes: “teoria antropológica”, “etnologia indígena”, “antropologia das populações afro-brasileiras”, “antropologia rural” e “antropologia urbana”.

No entanto, novamente, não me parece que, a partir da década de 1970, tenha sido dada uma guinada para a produção de aportes teórico-metodológicos – ou perspectivas epistemológicas – realmente originais e próprios brasileiros, já que a inspiração continuava vindo principalmente da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos e da França – apesar dos esforços de algumas e alguns pesquisadoras/es, como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Gustavo Lins Ribeiro, para estreitar os laços com pesquisadoras/es da América Latina. Eis a demonstração da persistência de uma certa forma colonial de conceber a produção de conhecimentos antropológicos, a despeito de todos os esforços também, por parte de muitas/os antropólogas/os brasileiras/os, de se questionar a relação colonial no âmbito da geopolítica de conhecimentos interna e externa.

Uma ciência de fato “interpelada”, como devem ser as nossas antropologias do Sul, de

acordo com Krotz (2015: 9), seria “[...] escrutinada naquilo a que poderia contribuir para o esclarecimento da conjuntura atual [...]”⁵, ou seja, capaz de questionar, de modo anticolonial, os sistemas de pseudo-justificativas e comportamentos estereotipados que estão na base de tantas hierarquias de opressão (naturalizadoras e essencializadoras do racismo, do sexismo e do heterocentrismo), mas também estão na base de tantas incongruências da geopolítica de conhecimentos interna e externa.

Krotz (2015) observou, por exemplo, que uma ciência “interpelada” deveria se propor intensamente a analisar, no âmbito da conjuntura atual, os efeitos das “mudanças civilizatórias e evolutivas” relacionadas ao avanço do capitalismo, da “revolução digital” em andamento e, enfim, dos descomunais movimentos migratórios e populacionais sobre nossos contextos de pesquisas antropológicas e até mesmo sobre a configuração acadêmica de nosso campo disciplinar. O antropólogo mexicano chama atenção para os impactos, sobre o fazer antropológico na América Latina, da burocracia digitalizada que se impõe em todas as searas da vida acadêmica, dos modelos tomados das ciências da natureza e exatas que desconsideram os irreduzíveis alcances e impactos políticos das ciências sociais, da implantação de um estilo gerencial nas universidades públicas que mercantilizam as relações acadêmicas, dos excessos do

produtivismo nas avaliações acadêmicas, entre outras práticas corriqueiras na contemporaneidade em nossas universidades do Sul Global.

A antropologia brasileira parece ter-se consolidado, desse modo, sobre formas ainda persistentes de colonialismos em suas práticas de pesquisa, na configuração das relações acadêmicas e nas atividades de ensino, por exemplo: 1) com temas, teorias e perspectivas epistemológicas herdadas da Europa e dos Estados Unidos e pouco questionadas ou adaptadas à realidade junto à qual se atua; 2) a dificuldade em estabelecer diálogos mais profícuos Sul-Sul; 3) a circulação desigual de profissionais e ideias (e recursos) entre as regiões do país; 4) a distribuição também desigual de financiamentos – por região, por sexo/gênero e por raça/cor, mas não somente; 5) a persistência da prática de se falar em nome das pessoas e comunidades junto às quais se pesquisa, nos termos que ainda são termos acadêmicos e não nos termos das próprias pessoas e comunidades interessadas; 6) a tenacidade do ensino, nas instituições de graduação e pós-graduação, da “história oficial” da antropologia, sempre euro-estadunidense, que ignora as antropologias do mundo e outros campos do saber relevantes para o âmbito regional (realmente, local) que poderiam dialogar com a antropologia; 7) a repetição de referências bibliográficas euro-estadunidenses ou dos centros de produção antropológica mais

5 Tradução livre do espanhol: “[...] escrutada con respecto a lo que podría contribuir al esclarecimiento de la conyuntura actual [...]”.

estabelecidos, quando, em grande parte das vezes, há referências muito mais adequadas em outras regiões do planeta e até aqui mesmo, no estado vizinho; 8) a composição de bancas de avaliação de trabalhos de conclusão de curso (graduação e pós-graduação) e de concurso público que insistem em confirmar sempre os mesmos nomes já renomados dos grandes centros de produção mais estabelecidos; etc.

*

Os estudos da diversidade sexual e de gênero no Brasil surgem como um desdobramento da temática da antropologia urbana e, por isso, parecem seguir um modelo teórico-metodológico marcadamente anglófono e euro-estadunidense. Até bem recentemente, esses estudos baseavam suas etnografias sobretudo em grandes centros urbanos das regiões Sul e Sudeste do Brasil (ou até mesmo em cidades fora do Brasil), os mesmos centros urbanos onde se encontram os mais antigos e renomados programas de pós-graduação em antropologia. Talvez involuntariamente, difundiu-se a ideia segundo a qual as realidades da diversidade sexual e de gênero fora dessas cidades seriam cópias menores do que já vinha sendo investigado nas grandes cidades; ou, simplesmente, ocultou-se a realidade das pequenas cidades ou áreas interioranas e contextos rurais, assim como das situações etnicamente diferenciadas, como a dos povos indígenas ou a das comunidades quilombolas, por exemplo. Por que, no Brasil, ainda

se ignoravam até recentemente as experiências da diversidade sexual e de gênero de indígenas, quilombolas, ribeirinhas/os, camponesas/es etc.?

Recentemente, foi inaugurada, na praça popularmente chamada de Buraco do Lume, na cidade do Rio de Janeiro, a estátua da ex-vereadora negra e lésbica assassinada em 2018, Marielle Franco, o que representou um episódio pioneiro no país. Onde estão as expressões da diversidade sexual e de gênero nos museus, monumentos e praças públicas? No Museu Histórico Nacional, por exemplo, situado na cidade do Rio de Janeiro e criado para as celebrações do centenário da independência em 1922, houve um primeiro esforço recente com uma intervenção intitulada “Brasil Decolonial: Outras Histórias”. A intervenção revisita algumas partes da exposição permanente de forma crítica à “história oficial”, que teria contribuído para a pacificação dos conflitos de raça, classe e gênero no Brasil e promovido “continuidades do discurso colonial até hoje presentes na sociedade brasileira”, como se lê no primeiro painel informativo. Contudo, ainda não se vê a entrada em cena, na intervenção e no Museu como um todo, da diversidade sexual e de gênero nessa nova narrativa museal – ao passo que, como foi dito no início deste texto, isso ocorreu na Costa Rica. Esses são apenas alguns temas – as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos e rurais ou em situações etnicamente diferenciadas, bem como as relações entre patrimônios, museus e sexualidade – até bem pouco tempo ausentes das pesquisas, mas há outros.

Na última década, no entanto, vê-se o despontar de algo muito potente na produção acadêmica brasileira, particularmente em antropologia e nos estudos da diversidade sexual e de gênero, que parece ameaçar a segurança ontológica abonadora de uma certa ordem simbólica hegemônica. Ao mesmo tempo que se incentivava a universalização do uso das tecnologias de comunicação vinculadas à rede mundial de computadores e se desenvolviam políticas de transferência de renda para minimizar as desigualdades estruturais, os governos federais do Partido dos Trabalhadores, entre 2003 e 2016, ampliaram o quantitativo e reestruturaram as instituições públicas de ensino e pesquisa, em particular as universidades e institutos federais, aumentando consideravelmente os recursos financeiros e logísticos destinados à produção científica, inclusive com ênfase nas ciências sociais e humanas. As universidades e institutos federais e boa parte dos recursos voltados para a pesquisa foram amplamente interiorizados, dando acesso a um número cada vez maior de pessoas aos ensinos médio e superior universais, gratuitos e de qualidade. As pesquisas realizadas nesses contextos interioranos vêm gerando soluções para problemas contingentes que levam em consideração quase sempre os termos locais.

O aumento do número de vagas para ingressantes nas universidades, por exemplo, foi acompanhado pelo incremento no número de estudantes de baixa renda, negras/os, indígenas, quilombolas ou com deficiência, que ingressaram

por meio de um eficiente sistema de cotas. Bem mais recentemente, tem-se visto a proliferação de cotas para pessoas transexuais, travestis, não-binárias ou transgêneras nas seleções de graduação e pós-graduação. Parte dessas/es novas/os estudantes seria subsidiada com bolsas para a sua manutenção ao longo de toda a trajetória acadêmica.

A diversificação social e cultural no ensino público também foi acompanhada por uma melhoria na infraestrutura física e na contratação de novos/as profissionais muito bem capacitadas/os para a docência, por um lado, e, por outro, por reformulações curriculares. Vale destacar que tem havido timidamente até mesmo processos seletivos para docentes (efetivos ou visitantes) com cotas para pessoas transexuais, travestis, não-binárias ou transgêneras. Algumas universidades recém-criadas inovaram ao abrir cursos que não seguiam as divisões disciplinares clássicas, materializando, de fato, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade, mais condizentes com as realidades locais dos territórios onde foram instaladas, principalmente nas regiões mais historicamente vulnerabilizadas do país, em particular na Amazônia e no Nordeste (por exemplo, com bacharelados em Humanidades, e não em campos do conhecimento já institucionalizados, como antropologia, sociologia, direito ou história). Somma-se a isso o aumento considerável do número de bolsas de iniciação científica concedidas pelas agências de fomento à pesquisa a estudantes dos ensinos médio e superior, em particular as novas

bolsas de iniciação científica para ações afirmativas, o que contribui sobremaneira para mudar o perfil da produção de conhecimentos (não somente das pessoas que produzem conhecimento, mas também dos temas pesquisados, mais voltados para realidades localizadas).

A manutenção da tal “história única” vem sendo assim ameaçada em uma de suas principais instituições de reprodução – a escola –, por meio da entrada em cena com força do dispositivo de tradicionalidade, o que tem impactado os sistemas de pseudo-justificativas e comportamentos estereotipados vigentes. Como visto mais acima, Memmi (1957) já alertava para a necessidade de se reconstruir o sistema educacional, posto que opera uma transferência completa dos valores, normas, saberes, percepções, sensibilidades e práticas racistas que têm como consequência a inferiorização das “diferenças” assim estabelecidas. Agora, a tradição também passa a ter vez e voz, com todos os seus saberes, sentidos, percepções, práticas e, *last but not least*, corpos, adentrando a universidade e as instituições de pesquisa, como se vê com toda a discussão sobre diversidade sexual e de gênero feita nesse âmbito pelas próprias pessoas interessadas.

A antropologia brasileira ainda está assimilando as mudanças em andamento. Por exemplo, houve um considerável aumento do número de cursos de graduação em antropologia. Enquanto a formação de antropólogas e antropólogos, antes, dava-se nas pós-graduações, principalmente

das regiões Sul e Sudeste, as mais beneficiadas pela desigualdade de redistribuição de renda, mais brancas e mais eurocentradas, grande parte da formação em antropologia agora tem se dado a partir dos cursos de graduação e complementada nos novos cursos de pós-graduação, em ambos os casos situados especialmente nas regiões Norte e Nordeste do país, as mais etnicamente diferenciadas, mais empobrecidas e mais vulnerabilizadas. Não há de surpreender o fato de que é também nas regiões Norte e Nordeste que têm sido realizadas as pesquisas mais inovadoras, em termos epistemológicos e políticos (e epistemopolíticos), sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero, partindo sobretudo de pesquisadoras/es negras/os, quilombolas, indígenas e de áreas rurais, impulsionados pela atuação desses sujeitos nos movimentos sociais – movimentos indígenas, quilombolas, sem-terra, contra barragens etc.

Na última década, percebe-se uma enorme diversificação nos estudos sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero, visando questionar a própria estruturação da heteronormatividade e do heterocentrismo, com propostas concretas de outras ordens simbólicas. Têm sido realizadas pesquisas em contextos interioranos e rurais, no âmbito das periferias e favelas urbanas e em situações etnicamente diferenciadas (como indígenas e quilombolas), além de estudos comparativos com realidades do Sul Global. Todos esses estudos, muitas vezes, têm-se amparado em aportes teóricos africanos, indianos e latino-americanos

(e não mais somente euro-estadunidenses) e, o mais importante, com questionamentos epistemológicos indígenas baseados nos movimentos sociais que têm despontado desse enriquecimento das universidades públicas brasileiras. Redes de jovens pesquisadoras e pesquisadores indígenas e quilombolas, por exemplo, têm se formado em diálogos internacionais, mesclando ativismo, vivências e produção de conhecimentos, não só no que diz respeito aos estudos da diversidade sexual e de gênero, mas também revisando a própria possibilidade de um fazer antropológico⁶.

Para citar somente três exemplos de estudos antropológicos inspiradores, em 2020, foi defendida uma dissertação de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande Norte, de autoria da discente (travesti e sertaneja) Pietra Conceição Azevedo, tratando das travestilidades em contextos rurais e interioranos do Semiárido norte-rio-grandense a partir de uma inovadora abordagem teórico-metodológica (“As Travestis de Jardim São Unidas”: etnografia da performance identitária das travestis em contextos rurais e interioranos do Sertão Potiguar”). No mesmo ano, foi defendida a dissertação de mestrado de Igor Erick (gay e amazônida) junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade

Federal do Pará, tratando da diversidade sexual e de gênero interiorana e etnicamente diferenciada do Baixo Tapajós, na Amazônia paraense, enquanto “paisagens do desejo” afetadas pelas encantarias, lançando mão de um criativo aporte teórico-metodológico embasado nas cosmologias indígenas locais e nas áreas de concentração do programa onde cursou, quais sejam, antropologia social, arqueologia e até mesmo bioantropologia (“Entre Corpos, Sensações e Paisagens: reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia”). Enfim, em 2022, foi a vez de Bruno R. Carvalho Domingues (bissexual, negro e também amazônida) defender sua dissertação de mestrado em antropologia junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tratando da diversidade sexual e de gênero e do “cosmoerotismo amazônico” em uma pequena cidade interiorana paraense, também marcada pela inventividade teórico-metodológica (“Tem Feitiço nessa Esquina! Cosmoerotismo, cidade e dinâmicas coloniais na Amazônia Paraense”).

Em comum, Pietra, Igor e Bruno têm o fato de serem oriundos/as de territórios interioranos, pequenas cidades ou periferias ruralizadas do Sertão nordestino ou da Amazônia. Pietra e Igor fizeram seus estudos iniciais em escolas públicas,

6 Alguns colegas e eu organizamos alguns dossiês em periódicos para apresentar a necessidade de se repensar os estudos sobre diversidade sexual e de gênero do ponto de vista dos contextos interioranos e rurais e das situações etnicamente diferenciadas. Outros/as colegas têm se esforçado também nesse sentido, com importantes publicações recentes (Picq 2020, Lopes et al. 2021). Colegas e eu também temos proposto discussões sobre a relação entre patrimônios, museus e sexualidades em antropologia, embora essas discussões já existam no campo da museologia.

seguindo para universidades também públicas interioranas (Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e Universidade Federal do Oeste do Pará, respectivamente), enquanto Bruno fez seus estudos universitários na Universidade Federal do Pará, antes de prosseguir na pós-graduação no Sul do Brasil.

Pietra, Igor e Bruno levaram para as universidades seus conhecimentos ou – por que não dizer? – suas epistemologias, cosmovisões e ontologias e, de forma contradisciplinar (Coelho de Souza 2017), produziram soluções criativas e originais para dar conta das realidades escolhidas para as suas investigações, rompendo de forma perspicaz com as limitações teórico-metodológicas dos estudos de referência sobre a diversidade sexual e de gênero existentes na antropologia brasileira. Além disso, Pietra, Igor e Bruno promoveram eventos, participaram de atividades científicas e organizaram importantes publicações para apresentar suas inquietações e, assim, estabeleceram sólidas redes de pesquisa⁷. Enfim, Pietra, Igor e Bruno produzem uma antropologia “interpelada”, baseada em suas vidas “tradicionais”, capaz de questionar os sistemas de pseudo-justificativas e comportamentos estereotipados que estão na base não somente das hierarquias de opressão, mas também das incongruências da geopolítica de conhecimentos brasileira.

*

Um desafio interessante parece ter sido colocado pela nova configuração da produção de conhecimentos no Brasil e em outros lugares, e nós poderíamos (deveríamos?) ver nisso a possibilidade de ampliar a nossa “insubmissão” para questionar as estruturas de opressão capitalistas consideradas por Juan Carlos Sánchez-Antonio (2020) como necroepistêmicas – e a prática insubmissa decorrente permitiria a construção de um mundo melhor, amparado em posturas que Bas’Ilele Malomalo (2018) chama de bioepistêmicas.

Pietra, Igor e Bruno e todas/os nós, que temos exortado na última década para que a antropologia brasileira ouça mais – e sobretudo ouça mais atentamente – os muitos sinais de mudanças que estão em andamento e foram citados acima, não estamos reivindicando o fim da antropologia em prol de um outro campo, como o dos estudos culturais. Ao contrário, a insubmissão tem a ver com a proposta da ampliação do escopo e do alcance do campo disciplinar, com a incorporação do dispositivo de tradicionalidade e toda a polifonia de suas vozes e a exuberância de suas ontologias, com a diversificação das múltiplas possibilidades epistêmicas de fruição de conhecimentos, com a valorização das experimentações teórico-metodológicas locais e com a necessidade de se politi-

⁷ Ver, por exemplo, os dossiês organizados por Igor e Bruno nas revistas *Novos Debates* (<https://novosdebates.abant.org.br/v5n1-2/>) e *Fotocronografias* (<https://medium.com/fotocronografias/vol-07-num-15-2021-5a178ceb9f44>), além dos artigos e capítulos por eles e por Pietra publicados (Azevedo 2021, Domingues 2019, Domingues & Gontijo 2021, Erick 2019, 2021).

zar cada vez mais a nossa atuação no mundo para um futuro viável bioepistemicamente. Insubmissão não tem nada a ver com antidisciplinaridade, longe disso. Trata-se de tornar mais fluida a própria definição do campo disciplinar antropológico e, assim, fazer com que os conhecimentos então produzidos sejam, de fato, suficientemente desestabilizadores para promover esse futuro viável.

Para tanto, proponho mais nitidez, transparência e clareza em nosso engajamento epistemopolítico, em nossos posicionamentos político-

-partidários, em nossa reflexividade acadêmica, em nosso compromisso social, na inventividade e na criatividade teórica e metodológica de nossas pesquisas, na ampliação de diálogos em todos os sentidos (norte, sul, leste e oeste e para além desses sentidos) e na promoção de práticas contradisciplinares (além da intensificação das multi- e interdisciplinares) em prol de uma antropologia engajada e anticolonial que seja, de fato, antirracista, antissexista, anti-heterocêntrica, anticapacitista e anticlassista.

REFERÊNCIAS

Adichie, Chimamanda N. 2019. *O Perigo de uma História Única*. São Paulo: Companhia das Letras.

Azevedo, Pietra. 2021. “A Senhora é Destruidora Mesmo”: Etnografando a socialização e a sociabilidade entre as travestis no contexto urbano mossoroense. *Tessituras*. 9(2): 236-24. <https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/tessituras/article/view/1130/929>

Balandier, Georges. 1951. La Situation Coloniale: Approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. 11: 44-79. http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/situation_coloniale_1951/situation_coloniale_1951.html

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1993. O Movimento dos Conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia*. 36: 13-31. <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111381>

Castro-Gómez, Santiago e Grosfoguel, Ramón (Orgs.). 2007. *El Giro Decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central/ Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar.

Césaire, Aimé. 1978 [1955]. *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora [*Discours sur le Colonialisme*. Paris: Éditions Présence Africaine].

Coelho de Souza, Marcela Stockler. 2017. Contradisciplina: Indígenas na Pós-Graduação e os Futuros da Antropologia. *Revista de Antropologia*. 60(1): 99-116. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/132069>

Curiel, Ochy. 2013. *La Nación Heterosexual*. Bogotá: Brecha Lésbica y en la frontera.

Domingues, Bruno R. Carvalho. 2019. Nas Entranhas da Nação: Algumas considerações sobre o cosmoerotismo amazônico. *Novos Debates*. 5(1-2): 93-102. http://abant2.hospedagemdesites.ws/novos_debates/wp-content/uploads/2020/09/F3.-Bruno-Rodrigo-Carvalho-Domingues.pdf

Domingues, Bruno R. Carvalho e Gontijo, Fabiano. 2021. Como Assim, Cidade do Interior? Antropologia, Urbanidade e Interioridade no Brasil. *Ilha*. 23(3): 61-83. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/74075>

Erick, Igor. 2019. (Re)Pensando a Diversidade Sexual e de Gênero Fora do(s) Grande(s) Centro(s). *Novos Debates*. 5(1-2): 116-127. http://abant2.hospedagemdesites.ws/novos_debates/wp-content/uploads/2020/09/F5.-Igor-Erick.pdf

Erick, Igor. 2021. O Chapéu do Boto-Homem: Uma breve análise sobre a diversidade sexual e gênero a partir das relações entre humanos, não-humanos e coisas na Amazônia. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. 8(16): 41-60. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/11850>

Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil.

Fernandes, Estêvão; Gontijo, Fabiano; Lopes, Moisés e Tota, Martinho. 2016. Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interiorianos ou Periferizados e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades. *Amazônica: Revista de Antropologia*. 8(1): 9-12. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i1.4721>

Gontijo, Fabiano. 2021. Diversidade Sexual e de Gênero, Geo(necro)política e Alternativas Heterotópicas: Um mundo melhor (ainda) é possível? *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. 8(16): 15-40. <https://doi.org/10.48074/aceno.v8i16.11752>

Gontijo, Fabiano. 2022. Discursividades Nacionais, Processos de Musealização e Diversidade Sexual e de Gênero: a “excepcionalidade” na/da Costa Rica. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. 9(19): 49-80. <https://doi.org/10.48074/aceno.v9i19.13814>

Gontijo, Fabiano; Fernandes, Estêvão; Tota, Martinho e Lopes, Moisés. 2016. Ainda Sobre Novos Descentramentos em Outras Axialidades da Diversidade Sexual e de Gênero. *Amazônica: Revista de Antropologia*. 8(2): 261-262. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i2.5038>

Gontijo, Fabiano e Reis, Daniel. 2022. Patrimônio, Diversidade Sexual e de Gênero e Poder – Apresentação ao Dossiê. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. 9(19): 11-16. [10.48074/aceno.v9i19.14436](https://doi.org/10.48074/aceno.v9i19.14436)

González Casanova, Pablo. 2006. Colonialismo Interno (Una Redefinición), in *La Teoría Marxista Hoy*. Editado por Boron, A., Amadeo, J. e González, S., pp. 409-434. Buenos Aires: CLACSO.

Jimeno Santoyo, Myriam. 2000. La Emergencia del Investigador Ciudadano: Estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana, in *La Formación del Estado Nación y las Disciplinas Sociales en Colombia*. Editado por Tocancipá, Jairo, pp. 157-190. Popayán: Universidad del Cauca.

Jimeno Santoyo, Myriam. 2005. La Vocación Crítica de la Antropología en Latinoamérica. *Antípoda*. 1: 43-65. <https://doi.org/10.7440/antipoda1.2005.03>

Jimeno Santoyo, Myriam. 2007. Naciocentrismo: Tensiones y Configuración de Estilos en la Antropología Sociocultural Colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 9-32. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1095>

Krotz, Esteban. 2006. La Diversificación de la Antropología Universal a partir de las Antropologías del Sur. *Boletín Antropológico*. 24(66): 7-20. <https://www.redalyc.org/pdf/712/71206601.pdf>

Krotz, Esteban. 2011. La Enseñanza de la Antropología Propia en los Programas de Estudio en el Sur. *Alteridades*. 21(41):9-19. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018870172011000100002

Krotz, Esteban. 2015. Las Antropologías Segundas en América Latina: interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social*. 42: 5-17. <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n42/n42a01.pdf>

Lander, Edgardo (Org.). 2005. *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO.

Lopes, Moisés; Fernandes, Estêvão; Pisani, Mariane e Mestre, Simone. 2021. Epistemologias, Metodologias e Questões Éticas em Pesquisas com Abordagens em Diversidades Sexuais e de Gênero. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. 8(16): 11-14. 10.48074/aceno.v8i16.12965_

Lopes, Moisés; Gontijo, Fabiano; Fernandes, Estêvão e Tota, Martinho. 2016. Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos Descentramentos em Outras Axialidades – Apresentação. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. 3(5): 10-13. <https://doi.org/10.48074/aceno.v3i5.4142>

Lugones, María. 2008. Colonialidad y Género: Hacia un Feminismo Descolonial, in *Género y Descolonialidad*. Editado por Mignolo, W., pp. 13-55. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.

Malomalo, Bas'Ílele. 2018. Kouyaté Keita: O Legado do Griot, Dani Kouyaté (1994), in *Palavras e Imagens de um Encontro em torno do Cinema Africano*. Editado por Ribard, Franck, pp. 76-88. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura/Pós-Graduação em História/UFC.

Memmi, Albert. 1977 [1957]. *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra [*Portrait du Colonisé Précédé du Portrait du Colonisateur*].

Mignolo, Walter. 2003. *Historias Locales/ Diseños Globales*. Madrid, Akal.

Mignolo, Walter. 2008. Introducción, in *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.

Picq, Manuela. 2020. La Colonización de Sexualidades Indígenas: Entre despojo y resistencia. *Contemporânea (UFSCAR)*. 10(1): 13-34. <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/837/pdf>

Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*. 6(2): 342-386. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>

Sánchez-Antonio, Juan Carlos. 2020. Tanato-Política, Esclavitud, Capitalismo Colonial y Racismo Epistémico en la Invasión Genocida de América. *Tabula Rasa*. 35: 157-180. <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.07>

Wallerstein, Immanuel. 2006. *Comprendre le Monde: Introduction à l'Analyse des Systèmes-Monde*. Paris: La Découverte.