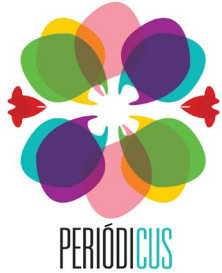


Por outras políticas afetivas: problematizações críticas da heteromononormatividade

(For other politics of affections: critical problematizations of heteromononormativity)

(Por otras políticas afectivas: problematizaciones críticas de la heteromononormatividad)



ISSN: 2358-0844

n. 21, v. 1
jan-jul.2025
p. 462-487

Guilherme Augusto Souza Prado¹
Dayse Euzébio de Oliveira²
Samara Eduarda Martins Becker³
Maria Verônica Almeida Caetano⁴
Antonia Liandra da Silva⁵
Nicole Agnes Nunes de Araujo⁶

RESUMO: O artigo propõe uma análise de quatro cenas paradigmáticas, provenientes da literatura contemporânea e dos estudos sociais, que servem para criticar o sistema de monoculturas, explorando seus vínculos com as tecnologias de gênero, a monogamia, o monossexismo e a colonialidade e as implicações destes. Metodologicamente, apoiamos na hermenêutica das diferenças e na desnaturalização dos binarismos fundamentais à heteromononormatividade. A análise busca fomentar a multiplicidade cultural e dos modos de vida, buscando ressonâncias e singularidades nas cenas para o campo da produção de subjetivação, sob uma perspectiva feminista anticolonial em contextos de colonialidade de gênero. A conclusão relaciona a imposição monolítica das monoculturas à colonialidade e ao sistema heteromononormativo, buscando apontar saídas para políticas afetivas potáveis, capazes de sustentar relações com a alteridade radical de não humanos, povos e gentes subalternizados, mulheres e dissidentes de gênero.

PALAVRAS-CHAVE: sistema de monoculturas; monogamia; colonialidade; gênero; políticas de afetos.

Abstract: The article proposes an analysis of four paradigmatic scenes, drawn from contemporary literature and social studies, to critique the monoculture system. It explores its connections with gender technologies, monogamy, monosexism, and coloniality, examining their implications. Methodologically, we rely on the hermeneutics of differences and the denaturalization of binaries fundamental to heteromononormativity. The analysis aims to foster cultural multiplicity and diverse lifestyles, seeking resonances and singularities in scenes within the field of subjectivation production from a feminist anticolonial perspective in gender coloniality contexts. The conclusion links the monolithic imposition of monocultures to coloniality and the heteromononormative system, aiming to suggest paths for potable affective policies capable of sustaining relationships with the radical alterity of non-humans, subalternized peoples, women, and gender dissidents.

Keywords: monoculture system; monogamy; coloniality; gender; politics of affections.

Resumen: Este artículo propone un análisis de cuatro escenas paradigmáticas, provenientes de la literatura contemporánea y de los estudios sociales, que sirven para criticar el sistema de monocultivos, explorando sus vínculos con las tecnologías de género, la monogamia, el monossexismo, la colonialidad y sus implicaciones. Metodológicamente, nos basamos en la hermenéutica de las diferencias y en la desnaturalización de los binarismos fundamentales para la heteromononormatividad. El análisis busca fomentar la multiplicidad cultural y de los modos de vida, buscando resonancias y singularidades en las escenas para el campo de la producción de subjetivación bajo una perspectiva feminista anticolonial en contextos de colonialidad de género. La conclusión relaciona la imposición monolítica de los monocultivos, la colonialidad y el sistema heteronormativo buscando señalar salidas para políticas afectivas potables, capaces de sostener relaciones con la alteridad radical de no humanos, pueblos y gentes subalternizados, mujeres y disidentes de género.

Palabras clave: sistema de monocultivos; monogamia; colonialidad; género; políticas de afectos.

- 1 Doutor em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e Professor Adjunto no curso e do PPG de Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPA). Coordenador do Núcleo Transdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Saúde e Subjetividade (NuTEPSS). E-mail: guispra@gmail.com
- 2 Graduada em Comunicação Social (UFPB), Mestre em artes visuais e Doutoranda em comunicação social (UFPE). E-mail: dayse.eo@gmail.com
- 3 Mestranda em Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de Subjetivação pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPA). Integrante do Núcleo Transdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Saúde e Subjetividade (NuTEPSS). E-mail: samara_eduarda07@hotmail.com
- 4 Mestranda em Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de Subjetivação pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPA). Integrante do Núcleo Transdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Saúde e Subjetividade (NuTEPSS). E-mail: veronicaacaetano@hotmail.com
- 5 Mestranda em Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de Subjetivação pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPA). Integrante do Núcleo Transdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Saúde e Subjetividade (NuTEPSS). E-mail: silvaliandra17@gmail.com
- 6 Mestranda em Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de Subjetivação pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPA). Integrante do Núcleo Transdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Saúde e Subjetividade (NuTEPSS). E-mail: agnesnicole.na@gmail.com



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 21/02/2024
Aceito em 22/05/2024

1 Introdução

O presente artigo almeja interrogar, a partir de quatro cenas paradigmáticas, os compromissos e os vínculos do sistema de monoculturas, no cerne do qual se inserem a monogamia e o monossexismo (Núñez, 2021b), com a cristalização e o aprofundamento da colonialidade e suas tecnologias de gênero. Propomos tais reflexões a partir da problematização dos papéis de gênero, das exclusões sociais, do apagamento e da marginalização de culturas e de modos de vidas, através das narrativas que tomamos como paradigmáticas em razão do poder de citação que elas anunciam, considerando que tanto se referem a um passado quanto alastram os seus rastros a um porvir (Brizuela, 2012).

A monogamia, tal como a compreendemos e a vivenciamos compulsoriamente nas mais variadas instituições e em nosso cotidiano, é uma construção social delimitada histórica e geograficamente. Vasallo (2022, p. 23) conceitua o sistema monogâmico como “uma série de práticas de convivências e dependência”, baseadas na disposição de identidade e hierarquia entre as pessoas que matizam o tipo de afeto e relação entre elas e destas para consigo mesmas. Esses eixos do sistema monogâmico têm como estruturas elementares a romantização do vínculo, o compromisso sexual, a exclusividade e o imperativo da reprodução.

Outros estudos complexificam o debate enaltecendo que a monogamia, enquanto forma de saber-poder (Barbosa, 2015) e tecnologia de gênero (Lauretis, 1994), exerce, sistematicamente, força de normalização hegemônica nas relações afetivas e sexuais no Ocidente, tendo se propagado junto com a colonização e com a expansão do capitalismo no planeta (Fellipe, 2008; Moreira, 2018; Núñez, 2023). Nesse âmbito, a monogamia é uma articulação estratégica para o sistema de monoculturas que capturam a alteridade, pois, como destaca Paul B. Preciado (2017, p. 148), “a noção de ‘tecnologia’ é, então, uma categoria-chave ao redor da qual se estruturam as espécies (humana/não humana), o gênero (masculino/feminino), a raça (branca/negra) e a cultura (avançada/primitiva)”.

Inerentemente articulado às tecnologias de gênero específicas, o sistema monogâmico se atualiza como um conjunto de efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos e nas relações sociais, operando normas, ideias e valores patriarcais e heteronormativos que desembocam na monogamia compulsória (Porto, 2018). Na confluência desses três eixos intrincados – heterossexismo, monogamia e colonialidade –, temos os mecanismos de normalização da heteromononormatividade, que organizam as interações sociais, determinando positivamente quem, quando, como e de que maneira amar e desejar.

Partindo de Brigitte Vasallo (2022), podemos depreender que a política afetiva específica



da heteromononormatividade – que estamos tratando como tecnologia de gênero indissociável da colonialidade – não só legítima, como também produz afetos socialmente compartilháveis e reconhecíveis. Isso significa que o sistema monogâmico e suas estruturas informam e determinam as circunstâncias que causam ou são tidas como motor de tristeza, raiva, alegria, realização ou mesmo dor.

Ao examinar as estratégias coloniais de imposição da monogamia compulsória em comunidades subalternizadas, especialmente em Abya Yala (Fellipe, 2008; Moreira, 2018; Müller, 1990; Núñez, 2023), vários estudos convergem na compreensão de que a distinção entre arranjos monogâmicos e não necessariamente monogâmicos é irreduzível ao número de envolvidos. Compreendemos que, desde a perspectiva de políticas afetivas, tal diferenciação decorre das dinâmicas praticadas por grupos e pessoas e, sobretudo, nas estruturas que sustentam e reproduzem o sistema monogâmico intrinsecamente às tecnologias de gênero e colonialidade. Tais arranjos refletem formas cruciais de organização social e de parentesco, desempenhando um papel fundamental na definição ontológica relacional de humanos e até de outros-que-não-humanos.

Autoras como Ochy Curiel (2021), Brigitte Vasallo (2022), Maria Lugones (2020) e Geni Núñez (2023) atrelam a reflexão crítica acerca da monogamia a posicionamentos decoloniais e anticoloniais na crítica a dinâmicas e a perspectivas de cunho e captura individualistas, neoliberais, eurocêtricos. Com isso, ampliam o escopo da investigação acerca dos modos singulares de atualização que não da heteromononormatividade compulsória – que penetra, inclusive, vidas, relações e subjetividades dissidentes do sistema sexo-gênero – e do sistema monogâmico – que incidem, também, sobre alguns tipos de relacionamentos alternativos à monogamia estrita –, problematizando estruturas e modos de vida pautados por valores e circuitos próprios da colonialidade moderna ocidental. Compreendemos, ainda, que se articula, também, a uma crítica do antropocentrismo intrínseco à nossa cosmopolítica das relações com as alteridades, inclusive com as alteridades mais-que-humanas (Haraway, 2023; Prado; Moura, 2021).

Tomando as tecnologias de gênero e da sexualidade como indissociáveis das estratégias de sujeição capitalístico-colonial, inalienavelmente articuladas à ideia de raça, Maria Lugones (2020) insiste que raça, gênero e sexualidade, enquanto categorias constitutivas da episteme moderna colonial, não podem ser pensadas por fora dela, uma vez que alimentam as dicotomias e as hierarquias que organizam seus saberes e instituições. A autora elabora sua crítica aos estudos feministas a partir de dois marcos analíticos fundamentais para o que ela vem a chamar de “sistema moderno-colonial de gênero”: o primeiro aspecto convergente desse conceito se refere ao conceito de interseccionalidade e sua contribuição para os estudos de gênero, a partir de seu cruzamento



com as categorias de raça e classe; e o segundo diz respeito aos estudos de Quijano (2000a, 2000b) sobre a decolonialidade do poder.

A autora aponta certa escassez no debate sobre colonialidade, visto que, como postulado por Quijano (2000b), a esfera sexo/gênero é delimitada pela forma como a colonialidade do poder e a modernidade nos atravessam, embora seu entendimento de gênero não transcenda a matriz biológica, centrada na oposição homem/mulher heterossexual. Desse modo, sua concepção acaba por assimilar uma mirada eurocêntrica, supostamente global, sobre gênero, abarcando a heterossexualidade e o patriarcalismo como elementos definidores das relações de poder. Para Lugones (2020, p. 62), o prejuízo dessa mirada consiste, sobretudo, na exclusão das mulheres não brancas: “seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder”. Nessa lacuna, a autora insere os estudos de interseccionalidade na compreensão das relações moderno-coloniais de poder que não sejam limitadas por uma generificação reducionista, que reconheçam e que investiguem o apagamento das mulheres colonizadas e as experiências que lhes diferenciam e singularizam.

Por sua vez, Ochy Curiel (2021) reconhece o valor interpretativo do conceito da interseccionalidade no âmbito dos estudos e práticas feministas para a análise das dinâmicas de opressão que incidem sobre as vidas de diferentes mulheres. Entretanto, a autora explicita as limitações desse conceito, considerando, sobretudo, seu caráter liberal e moderno. Para a afro-dominicana, a interseccionalidade não aprofunda a investigação das relações de poder que produzem as opressões e as diferenças sobre as quais tais opressões incidem. Muito embora reconheça as diferenças e os cruzamentos entre as categorias de gênero, raça e classe, ela pontua que o conceito de interseccionalidade falha tanto em não investigar os modos com que essas diferenças são produzidas – visto que são fruto de um mesmo sistema moderno-colonial – quanto em dar a entender que, em alguma situação, elas possam não se cruzar e se sobrepor. Em assertiva sobre uma proposta de feminismo decolonial, Curiel (2021, p. 154) afirma que “uma posição decolonial feminista significa entender que tanto a raça quanto o gênero, a classe, a heterossexualidade, etc. são constitutivos da episteme moderna colonial; elas não são simples eixos de diferenças, são diferenciações produzidas pelas opressões”.

Em outros termos, há diferenças consideradas entre dois ou mais elementos que são distintos, porque, afinal, cada elemento é singularmente único e, por conseguinte, insubstituível no exercício de seu ponto de vista. Desse modo, consideraríamos esse outro como alteridade radical, que se interpela a uma resposta ou a uma relação ética dialógica, que se difere de uma outra ética



de captura da alteridade, que reduz o outro a uma extensão ou a uma comparação (Lévinas, 1982).

Tomando a primeira acepção ao analisar os modos com que categorias como gênero, classe e raça operam juntas em redes, como causa e efeito de reiteração nos mecanismos e conceitos umas das outras, Yuderkys Espinosa-Miñoso (2014, p. 12) salienta que “a forma como compreendemos o gênero depende de como compreendemos a raça e a classe, e o contrário igualmente”. Os binarismos com que elas operam não servem apenas para analisar como a raça ou a classe, por exemplo, atravessa a vida de um grupo específico de mulheres. Antes, devem levar a cabo análises que tragam à tona a colonialidade e o racismo não como fenômenos contingenciais da modernidade capitalística e suas promessas e projetos de liberdade, mas como estratégias intrínsecas fundamentais de sua episteme. Tais recortes são forjados em conjunto na matriz moderna-colonial, “a partir de construções que usam da raça e do sexo de modo articulado para preencher a oposição entre humanos e ‘não-humanos’” (Gomes, 2018, p.77), base da colonialidade que instrumentaliza as alteridades em prol do privilégio ontológico e cosmopolítico do assim chamado “homem”, alçado ao posto de sujeito universal (Prado; Moura, 2021).

Posto isso, é preciso considerar que é “difícil falar de uma epistemologia feminista sem tocar na discussão sobre os perigos da reafirmação do sujeito ‘mulher’ e de todas as cargas constitutivas dessa identidade no imaginário social” (Rago, 2019, p. 316). Não obstante, a fim de investigar esses processos de diferenciação, apoiamo-nos teórica e ético-politicamente nas convergências e disputas de sentido entre aspectos estratégicos das narrativas que analisamos e os feminismos que abrem horizontes para entender as experiências das mulheres em um contexto mais amplo da vida em sociedade.

Segundo Margareth Rago (2019, p. 310), “o feminismo tem produzido não apenas uma crítica contundente ao modo dominante de produção de conhecimento científico, como também propõe um modo alternativo de operação e articulação nessa esfera”. Logo, apoiando-se nas diferenças entre experiência histórica e cultural das mulheres perante os homens, considerada experiência das margens pela historiadora, as epistemologias, as metodologias e as abordagens feministas buscam contradiscursos capazes de fomentar linguagens novas e gramáticas outras para o enfrentamento dos impasses e das questões em nossa sociedade. Nosso texto é uma aposta nesse sentido, no qual apostamos no valor heurístico que a tematização crítica feminista e decolonial de aspectos relacionados às estruturas da monogamia tem para a problematização dos modos com que vivemos e nos relacionamos com as alteridades e em sociedade.



2 Metodologia

Neste artigo, buscamos problematizar aspectos corriqueiros nos quais o sistema de monoculturas e as condições estratégicas da colonialidade patriarcal-heteronormativa se atualizam, tendo o sistema monogâmico de identidade e hierarquia como vetor de sua permanência e atualização contínuas. A fim de contornar a centralidade do binarismo opositivo homem/mulher, entre outras categorias fixas de dominação preponderantes nos estudos das relações de gênero e sexualidade, apoiamo-nos, metodologicamente, numa leitura relacional a partir da hermenêutica das diferenças (Dias, 2019, p. 357), sob a qual as nuances da diversidade cultural e a experiência singular são fundamentais para compreender a produção de subjetivação generificada num âmbito marcadamente feminista, em que “ser mulher denotará antes o ser gente do que um ser de características biologicamente significativas, porém hoje em dia culturalmente superadas”.

Para tanto, partimos de quatro diferentes narrativas, aqui tomadas enquanto cenas paradigmáticas: duas retiradas da literatura contemporânea e duas extraídas de estudos de ciências sociais. Cada uma delas é tomada como cena paradigmática que define, em sua singularidade, “a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui” (Agamben, 2019, p. 21). Logo, a singularidade da cena paradigmática reúne enunciados e práticas discursivas para constituir, por analogias, um plano problemático específico, ao mesmo tempo em que estabelece formas de compreensão para ele. Tomamos essas cenas para tematizar e problematizar traços e aspectos dos processos de subjetivação heteromononormativa hegemônica, mesmo que pelo contraste com o que ela não comporta em seu sistema elementar (Vasallo, 2022).

Posto isso, dispomo-nos a transitar com fluidez entre as temporalidades das cenas e dos temas com o propósito de problematizar o sistema monogâmico em suas articulações estruturais com a sujeição de gênero e colonialidade. Buscamos exercitar uma análise relacional entre essas narrativas, que trazem questões muito familiares ao cotidiano afetivo e sexual de mulheres no Ocidente e aos textos que nos servem de base teórica e ético-política, deixando que eles conversem entre si para tentar extrair desse diálogo as diferenciações e as singularizações, os papéis informais e os modos de subjetivação plurais que Maria Odila Dias (2019) aponta enquanto objetos da hermenêutica da diferença.

Matizamos nossa metodologia com uma proposta extraída de *A invenção do cotidiano* (Certeau, 1999), em que se busca investigar a complexidade subjacente em cenas e em atividades aparentemente corriqueiras em torno de táticas e estratégias com as quais as pessoas agenciam e vivenciam seus itinerários pelos espaços sociais. Com isso, destaca-se, através de lentes penetrantes, práticas que refletem e moldam ativamente a cultura e a ampla tessitura da vida social.



Compreendemos que uma perspectiva decolonial feminista – no sentido em que tomamos acima de Curiel (2021) e Espinosa-Miñoso (2014) – se faz necessária para que possamos alcançar a complexidade das relações de poder que enredam a subjetividade com a colonialidade no âmbito das estruturas, táticas e estratégias do sistema monogâmico e heteromasculinista de nossa cultura. Com isso, faz-se conversar as diferentes cenas, em seus pontos fulcrais, a respeito das relações de parentesco, sexualidades e políticas afetivas, além de “focaliza[r] e ilumina[r] papéis informais, propicia[r] a análise da ambiguidade e mesmo da fluidez de suas práticas, costumes e estratégias [...]. O perspectivismo possibilita a reconstrução de temas estratégicos do cotidiano” (Dias, 2019, p. 365), que são indissociáveis dos modos com que se agencia cada subjetividade, dados a partir das formas que narramos a nós mesmos, a nossos dilemas, impasses, e que são possíveis à medida em que somos interpelados pelos outros e pelas normas sociais (Butler, 2015).

Levando a termo a ideia de que subjetividades são constituídas de narratividades, Núñez e Vilharva (2022) destacam a importância das narrativas e dos mitos de cada cultura para a tematização das relações interpessoais perpassadas pelas dinâmicas de poder em toda sociedade. É na teia da palavra que nomeamos ou não nossas dores e nossos instrumentos de luta, de liberdade e alegria, pois somos não apenas educados como constituídos, e subjetivados, de fato, a partir de narrativas (Butler, 2015).

Sendo assim, buscamos, nas cenas, singularidades temáticas e subjetivantes que ressoam em situações e em estruturas reiteradamente vivenciadas, de maneira distinta, por mulheres de diferentes predicados: negras, ricas, trans, periféricas, dentre outras, no cerne das tecnologias coloniais e patriarcais de gênero que têm no sistema monogâmico um ponto de apoio fundamental (Curiel, 2021; Núñez, 2023; Vasallo, 2022).

3 Quatro cenas para pensar monogamia, gênero e colonialidade

Iniciamos nossas passagens com a história de Maria e José, narrada por José Saramago em *O evangelho segundo Jesus Cristo* (2000), segundo a perspectiva de José, carpinteiro na casa dos 20 anos de idade, descrito como homem justo e piedoso, que mora com Maria em um lugarejo de nome Nazaré, na região da Galileia, em uma casa humilde de tijolos e barro. Maria é descrita como uma figura feminina conformada, que trabalha junto às outras mulheres do vilarejo tecendo e cozinhando, dentre outras tarefas de cuidado com a casa. Em certo momento, José aprecia, como testemunha da sentença divina, a obra e as mostras do poder de Deus, expressas na sublime beleza de impacto atordoante de um amanhecer que porta o silêncio das coisas sagradas. Quando o rumor da vida retorna, de súbito, José é acometido por uma turbulência no sangue e um arrepio sinuoso



que lhe percorria o dorso como um dedo de fogo; uma urgência movendo-se rodopiante em seu interior.

O encadeamento dos gestos da cena que vem na sequência narra a concepção carnal de Jesus. José entra em casa na penumbra, depara-se com Maria debruçada sobre a esteira, na qual ela parece repousar ao seu dispor, acordada e passiva. No entanto, José se desvencilha das túnicas de ambos, ele penetra Maria, que desviava os olhos, de pernas abertas, que nem se sabe quando e como foram abertas, mas assim estavam, “fosse por inusitada indolência matinal ou pressentimento de mulher casada que conhece os seus deveres” (Saramago, 2000, p. 12). A cena é marcada, ainda, pelo fato de José agradecer e louvar a Deus por não o ter feito mulher.

A segunda cena, narrada por Clovis Moura em *Sociologia do negro brasileiro* (2019), aborda as relações de parentesco e conjugalidade no Quilombo de Palmares, cujas particularidades compositivas revelam como a sociedade palmarina se organizava frente às condições internas, como a desproporcionalidade de gênero de seus habitantes. A distribuição de gênero da população negra escravizada no Brasil Colonial era constituída de modo desproporcional, em virtude das preferências dos senhores por um maior contingente de mão de obra masculina para o trabalho braçal, sendo a população feminina destinada, em sua maioria, para o trabalho doméstico. Em Palmares, também havia uma população masculina excedente e, para preservar a coesão social palmarina, fora estabelecida poliandria como modo predominante de composição familiar na comunidade, ao lado da poligamia, praticada pelos chefes, figuras de poder.

Moura (2019) parte do relato de um escravizado infiltrado em Palmares para discutir as motivações para tais organizações familiares tão distintas da monogamia impostas pelos senhores em suas fazendas. De acordo com o sociólogo, não se tem conhecimento do relato na íntegra, apenas o resumo do documento enviado pelo seu senhor, Manuel Injosa, à corte portuguesa. Assim, conta-se que os negros, ao chegarem no quilombo, passavam por um conselho de justiça que checava suas boas intenções e, em seguida, lhes designavam uma mulher, com quem compartilhavam uma relação familiar em grupo de dois, três ou mais homens. Essa prática visava evitar conflitos, e todos os maridos da mesma mulher habitavam o mesmo mocambo, devendo obediência a ela. Em Palmares, todas as pessoas desempenhavam atividades de cultivo, e também das guerras; assim, o relato destaca que as mulheres palmarinas “mais parecem feras do que pessoas do seu sexo” (Moura, 2019, p. 211). Logo, percebemos que a sociedade palmarina se organizava segundo valores e práticas bem distintas das que o sistema monogâmico patriarcal colonial instituíra àquela época.

Essa forma de organização familiar suscitou questionamentos sobre a possível existência



de um matriarcado em Palmares. Moura (2019) aponta criticamente os estudos de Joaquim Ribeiro (1954), para quem a formação poliândrica de Palmares era uma forma de retorno às raízes africanas em reação à cultura dos brancos; um retorno ao matriarcado original. Para Clóvis Moura (2019), os modos de organização palmarinos resultam, acima de tudo, das dinâmicas sociais constitutivas da comunidade negra escravizada. Logo, as soluções estruturais adotadas pelos habitantes visavam fomentar e restaurar tanto o equilíbrio sexual quanto a coesão social da comunidade, e não atender a um sistema preestabelecido de normas de relações.

Na terceira cena, resgatamos o que Regina Müller (1990), em sua obra sobre a cultura dos assurinis do Xingu, destaca acerca das relações poliândricas e poligínicas típicas desse povo. Dentre as especificidades da estrutura social, há uma centralidade da mulher tanto no cotidiano laboral quanto familiar. No que tange às relações de parentesco, a paternidade pode assumir um caráter difuso, ao passo que cabe à mãe o papel decisório sobre o parentesco da criança, se ela será relacionada apenas ao seu marido da época da gravidez – em caso de relacionamentos monogâmicos –, ou se cada homem com quem teve relações sexuais será pai pouquinho dessa criança. Para os assurinis, quanto mais sêmen a mulher conseguir para o feto, melhor, mais forte e bonita será a criança, e, no entanto, uma vez que é a mulher que decide quantos e quais pais terá seu filho, ela será responsabilizada se a criança nascer feia e fraca com um pai apenas, visto que as relações poligâmicas são as preferenciais para sua sociedade.

Em termos de arranjo de parentesco no seio familiar, em caso de vários pais que são pai pouquinho, há uma hierarquização entre os pais. Aqueles que estão como maridos da mãe no período do nascimento são denominados *jeruva*, enquanto os demais serão chamados de *jervuyra*. Nesse mesmo contexto, é frequente o casamento entre maridos de diferentes gerações, em que as categorias “*jeremymigá*” e “*jemygara*” respondem, respectivamente, àquele “que foi ‘criado’ por mim” (Müller, 1990, p. 71) e àquele “que me criou”. De tal modo, pelas especificidades e dinâmicas culturais, as relações poligâmicas assumem um papel preferencial na cultura assurini, na medida em que os casamentos passam a ser realizados tanto com *jeremymigá* quanto com *jemygara*. Assim, o parentesco tem como critério as distinções de sexo e idade, e não o grau de parentesco.

As dinâmicas sociais e laborais são atravessadas pelas singularidades da lógica poliândrica. As mulheres assurinis seguem trabalhando durante a gestação e são as donas daquilo que é produzido nas roças, por elas plantadas. Aos homens cabe a função da derrubada da mata para o plantio, momento em que os assurinis fazem um ritual de lamentações pelas árvores que são ceifadas no processo. Nessa atividade agricultora, as crianças participam e os pais pouquinho são



responsáveis por ajudar na roça daquela família, bem como devem repartir com ela seus bens, assumindo responsabilidades junto àquele grupo, o que reverbera em uma coesão social.

A última cena trata de “Bummi”, nome do capítulo e personagem do livro *Garota, Mulher, Outras*, de Bernadine Evaristo (2021), que narra a história de uma imigrante nigeriana que, junto com o marido, Augustine, fugindo das escassas condições de trabalho decorrentes da exploração predatória de petróleo em sua terra natal, decidem tentar a vida na Grã-Bretanha. A relação próxima e muitas vezes conflituosa com a filha Carole gira em torno das diferenças culturais que as duas reconhecem. Bummi deseja que Carole tenha melhores chances que ela e até lhe dá um nome britânico, sem deixar, contudo, de alertar Carole sobre suas origens nigerianas. Bummi se ressentido pelo fato de as pessoas a enxergarem pelo que faz – faxina – e não pelo que é. Ela e o marido não conseguem assumir postos condizentes com suas graduações em Matemática, até que o marido morre em um dia de jornada extenuante de trabalho, repetindo a sina dos pais de Bummi.

Com a morte do marido, ela tem o ímpeto de criar uma empresa de limpeza. Reconhecendo que faltava iniciativa por parte do Augustine, ela decide fazer por si, já que deseja empregar pessoas. Bummi frequentava a igreja por conta dos vínculos comunitários, visto que já não acreditava em algo maior. Também foi na igreja, na figura do pastor, especificamente, que procurou ajuda para financiar seu empreendimento. Bummi reconheceu o assédio do pastor e entendeu que não resistir aos seus avanços poderia lhe beneficiar. Assim, ela assentiu com a tarde de sexo com o pastor, considerando-a seu primeiro negócio.

Omofo, uma das funcionárias da empresa de limpeza de Bummi, também nigeriana expatriada, passa a ser sua amiga de confiança entre uma jornada e outra de trabalho. Omofo foi abandonada pelo marido junto com os dois filhos, tendo que trabalhar muito para sustentar a família, e viu seus filhos crescerem e se envolverem em contextos de violência e criminalidade. Bummi aconselha a amiga a enviar os filhos para Nigéria e as duas passam a estreitar laços e partilhar a vida num certo cenário de solidão e de comunhão intensa, com encontros cada vez mais frequentes, tanto no trabalho quanto na igreja. Em certas ocasiões, Bummi se percebe sentindo falta da companhia, dos toques e imaginando as duas na cama “como homem e mulher” (Evaristo, 2021, p. 178), nas palavras de Bummi. Esses pensamentos tornam-se reais no momento em que Omofo convida Bummi para dormir em seu apartamento e elas tem uma experiência homossexual. No entanto, em virtude da preocupação com o julgamento externo, principalmente da filha, Bummi decide se afastar de Omofo. Quando as duas se afastam em definitivo, Omofo começa a se relacionar com outra mulher, e Bummi, apesar de ter sido quem tomou a iniciativa do afastamento, sente profundo incômodo.



Mais adiante, Bummi conhece Kofi, um dos faxineiros que fazia parte da sua equipe de trabalho, e os dois se casam. Em uma ocasião em que Bummi e Kofi estão no jardim da casa em que moram juntos, enquanto Kofi está cozinhando, Bummi, na espreguiçadeira, lembra-se de Omofe e sente falta de sua companhia. Então, ela pensa no quanto queria manter um relacionamento com ambos ao mesmo tempo, porém sabe que é devaneio, já que apenas homens eram aceitos, no contexto de imigrantes nigerianos, como polígamos.

3.1 Desenvolvimento: análise crítica das cenas

Saramago (2000) traz a relação de Maria e José marcada pela diferença de papéis, dada no contraste entre a passividade feminina e o poder de atividade masculino. Na sequência da cena que trouxemos anteriormente, há um episódio que aprofunda tal discrepância entre o lugar social da mulher e do homem. Em um episódio subsequente àquele enxerto, José se alimentava e, ao passo que Maria o esperava de pé, um mendigo chega para pedir alimento. Apenas com a autorização silenciosa de José, Maria vai até o homem com uma tigela de comida que retirou do seu próprio jantar. Após se alimentar, o mendigo olha para Maria e insinua para ela que aquilo que da terra veio, à terra deverá retornar, complementando que Maria teria um filho na barriga, ao mencionar o brilho dos olhos da genitora. O mendigo a cumprimenta, dizendo para que o Senhor a abençoe e lhe conceda todos os filhos que o marido quisesse. Com isso, José lhe pergunta sobre quem fala e o mendigo diz ser um anjo.

Esse episódio complementa a cena que narramos previamente, na medida em que ele escancara como os ideais de feminilidade – e de maternidade, ainda mais – são usados, estrategicamente, para justificar e naturalizar desigualdades sociais que atrelam a mulher à submissão e à heteronomia frente ao homem, como indica Valeska Zanello (2018). Nesse panorama, segundo Maria Rita Kehl (2007), o gênero e a feminilidade aparecem como estruturas que têm como intuito promover a união entre a mulher e a casa, entre a terra na qual se planta e se dispõe e a terra que confere vida, não entre mulher e marido como um par de iguais. De todo modo, não é difícil notar como se organizam, nesse episódio, a hierarquia dentro do casal e a identidade a partir do casal, segundo o sistema monogâmico descrito por Vasallo (2022). Sistema inextricavelmente atrelado aos papéis de gênero que aparecem nas entrelinhas da narrativa, confluindo para a heteromononormatividade.

Judith Butler (2012) insiste que gênero não obedece a causas ou a valores estáticos, mas a pactos relacionais que demarcam posições variáveis de poder. O gênero se constitui como *performance* de papéis na divisão sexual em cada cultura, divisão feita de acordo com as condições de possibilidade e interesse sociais e políticos – como abordaremos à frente ao tratar do caso de



Palmares (Moura, 2019). Assim, na cultura ocidental, sexualidade e gênero são marcados por binarismo e heterossexualidade compulsória (Zanello, 2018).

Por outro lado, na multiplicidade semântica da cena narrada, com a entrada de José no espaço interior da casa, parece sugerir uma Maria resignada, cumprindo com aquilo que lhe era destinado como *performance* e papel de gênero: se fazer disponível e servir aos desejos e às necessidades do seu marido. Cabe a Maria uma *performance* de gênero conferida pela reiteração da sua posição de mulher, calcada na naturalização da feminilidade em linhas narrativas essenciais ao pacto heteromononormativo colonial. As linhas dessa *performance* aparecem no franqueamento do acesso sexual obrigatório e na medida em que ela se vê forçada a cumprir os signos da passividade, da pureza moral e da fragilidade para desempenhar sua função reprodutora de mulher casada. Tais características não deixam de funcionar como signos da heterossexualidade compulsória e suas táticas que, além do mais, situam as mulheres fora dos domínios da vida política pública e coletiva (Federici, 2017; Vasallo, 2022).

Para o paradigma binário cristão e colonial, como salientam Núñez e Vilharva (2022), a mulher está fadada à servidão ao homem desde os tempos do Éden, em que Eva cometeu o pecado que tirou a humanidade do Paraíso ao comer o fruto proibido. Segundo Lins e Braga (2005), esse pecado estaria associado ao prazer, ao orgasmo mais especificamente, pois aquilo que era tido como conhecimento em hebreu coincide com um saber total acerca do outro, dado na consumação sexual. Logo, a mulher carrega a culpa por ter cometido o primeiro pecado da humanidade, o que reverbera em sua persistente associação à figura do demônio, a qual só é parcialmente superada nos casos de servidão absoluta – especificamente, servidão à figura masculina.

Com efeito, a servidão feminina ressoa nas duas passagens do livro de Saramago que tomamos. No episódio em que temos a reiteração divina, por parte do anjo vestido de mendigo, do lugar subalterno da mulher, pareada à natureza, sob uma lógica inescapável de subordinação, e na cena de sexo em que Maria reconhece e segue o que lhe é destinado por nascer e ser mulher: sujeição e dever. Entre a ambiguidade da obrigação e da dívida, Maria assente ao que lhe é imposto pela sociedade da fé. Ao passo em que José agradece a Deus Todo-Poderoso por não lhe ter feito mulher, Maria se ouve, “como de mulheres se espera que seja sempre a voz, Louvado sejas tu, Senhor, que me fizeste conforme a tua vontade” (Saramago, 2000, p. 12).

Para além mesmo do compromisso sexual próprio da monogamia, Paul B. Preciado (2017, p. 149) corrobora tal ponto de vista afirmando que “o corpo feminino é aquele que sempre está disponível para o (hetero)sexo, um corpo feito à medida dos imperativos da procriação doméstica [...] em função de sua disponibilidade sexual”, ao relacionar e ao articular a invenção de gênero



ao corte radical entre humano e não humano, que se dá a partir do uso instrumental de objetos tecnológicos.

Destarte, o homem – sujeito de conhecimento, arauto de uma humanidade supostamente universal e, simultaneamente, elemento preponderante da divisão dos sexos e da colonialidade de gênero – é aquele capaz de fazer uso de instrumentos fabricados para realizar coisas, e a tecnologia o prolonga e pode até substituí-lo. Enquanto o corpo objetificável da mulher é tido como alheio à sofisticação instrumental, sendo definido estritamente em função do sexo e suas funções análogas de serviçal, de cuidadora ou de genitora. Observamos, assim, como o corte tecnológico fundamenta os binarismos da diferença sexual e, primordialmente, do que se considera humano ou não.

Tal operação não deixa de ser patente no livro de Saramago (2000), em que José opera vários artefatos instrumentais laborais de transformação, na sua maioria ferramentas de carpintaria e roçado, mas também barco, dentre outros, enquanto Maria é retratada, essencialmente, como mãe e cuidadora do lar, atividades excluídas do rol de atos humanizadores do “homem”. Percebemos, portanto, que é fundamental essa diferença entre o “homem” e aqueles que devem ser sujeitados como objetos a serem utilizados, como os animais e aquilo a que eles servem de metáfora: povos subalternizados, pessoas negras ou indígenas, mulheres, crianças e dissidentes de gênero, que são tidos, antes, como parte da natureza que da cultura colonial-humanista masculinista que as domina e explora (Prado; Moura, 2021).

Ainda no âmbito dos binarismos operacionalizados pela colonialidade, podemos retomar aspectos da organização social palmarina, tal qual documentada por Manuel Injosa a partir de relatos de um homem escravizado infiltrado, quando as mulheres palmarinas são descritas como feras, animalizando-as, ao considerar que estas não apresentam comportamentos adequados para seu gênero. Quanto a isso, temos alguns apontamentos. Primeiro, há que se levar em conta, como salienta Kilomba (2019), que a branquitude dispõe de mecanismos psicológicos, coloniais e racistas de projeção do mal às pessoas negras, mobilizando, especialmente, conteúdos como agressividade e sexualidade para contrastar com as imagens que ela faz de si, sob os signos da virtude, como quem está no lugar a que pertence, seja onde for.

Além disso, entendemos que tais representações estereotipadas são articuladas na conjunção de um olhar colonial generificado e da imposição do sistema monogâmico, que prescreve à mulher um lugar de passividade e subserviência em relação à dominação masculina (Federici, 2017). Dominação que tem como ponto-chave a mulher docilizada, obediente e útil à reprodução biológica da espécie e dos genes do marido, à reprodução social da família – que tem no marido o seu chefe – e à reprodução do próprio sistema monogâmico, que salvaguarda os privilégios masculinos no



âmbito das relações familiares e de parentesco.

Privilégios que não se restringem às relações sociais e de parentesco, mas que se ramificam, sobretudo, para a esfera da intimidade privada, na qual a servidão feminina adquire contornos mais específicos em um regime de práticas sexuais concretas. Silvia Federici (2019) faz uma análise crítica em torno da ideia de que sexo para as mulheres é trabalho, isso porque a responsabilidade de fazer do sexo uma experiência viável e agradável para o homem é tida como dever da mulher. Dever que, ao longo da história, se soma aos cuidados domésticos e aos empregos remunerados fora do lar, de modo a intensificar os mecanismos intrínsecos às violências e às tecnologias de gênero que se configuram dentro das relações interpessoais e sociais, simbólicas e de poder.

Maria Lugones (2020) aborda esse problema ao teorizar que as relações sociais não devem se fundamentar apenas pelas diferenças de gênero, mas, sobretudo, considerando que essas diferenças se dão a partir de marcadores predominantemente patriarcais e heterossexuais. A autora salienta o quanto a dicotomia de gênero exclui outras formas não brancas de se relacionar com o mundo, tendo em vista que a categoria “gênero” carrega consigo formas específicas e historicamente estabelecidas que correspondem, particularmente, à experiência branca e heteronormativa no mundo, a qual a autora define como sistema de gênero moderno/colonial.

A argentina afirma que, em um sistema colonial de gênero, a categoria “mulher” diz respeito, eminentemente, à concepção de um corpo branco que compreende as marcas de sujeição e dominação pela via da fragilidade e passividade, sem a intersecção da raça. Ao contrário das mulheres negras, que, nessa dinâmica, não são vistas enquanto mulheres, mas como fêmeas sem gênero, o que serve de prerrogativa para serem animalizadas e expostas a todo tipo de agressão, porque são tidas como resistentes a todo e a qualquer trabalho. Isso é bem comum à lógica da colônia histórica e às ressonâncias da colonialidade sobre o corpo das mulheres racializadas, em Palmares e em todo mundo capitalista-colonial.

Em paralelo a isso, Hortense Spillers (2021, p. 37) observa que, sobre as marcas infligidas ao corpo cativo no âmbito da diáspora e da colonialidade, “perdemos pelo menos a diferença de gênero [...], e o corpo feminino e o corpo masculino tornam-se um território de manobra cultural e política, em nada relacionado ao gênero” especificamente. A partir do relato sobre as mulheres guerreiras de Palmares, percebemos que o corpo cativo, se não perde a diferença de gênero, como afirma a feminista negra, certamente obedece a normas e a regras distintas às da generificação branca, fixada continuamente de acordo com os interesses da colônia.

Em face desse cenário, o trabalho doméstico intenso, o trabalho pesado no campo ou fora de casa, que não costumavam ser atividades de mulheres brancas, passam a ser tarefas atribuídas de



forma naturalizada à mulher negra. Destarte, as prerrogativas da colonialidade não dizem respeito apenas à imposição de dispositivos de gênero e raça, como também à naturalização destes. Por fim, diante do relato sobre Palmares, é preciso apontar que, ao passo que a objetificação da mulher negra enquanto força de trabalho – domesticada, é preciso reiterar – não gera desconforto ou incômodo, o emprego de sua força para guerrear é tido como signo de sua animalesca desumanização. Enxertos como esse, que diz respeito à desumanização das negras palmarinas, nos fazem refletir se as atribuições e as marcas de gênero servem, também, a outras que as antecedem e as desdobram em outros termos.

Em texto sobre os desafios das epistemologias africanas, Oyerónke Oyěwùmí (2020) tece críticas à centralidade do conceito de gênero para o feminismo ocidental patente na imposição do gênero em pesquisas relacionadas à cultura africana. Ela toma como contraexemplo a sociedade iorubá, cujas relações familiares são fluidas e obedecem a categorias diversas de hierarquização, como a ancianidade. Portanto, de acordo com a autora, a organização da família nuclear deveria estar na base dos estudos de gênero.

Em nossa cultura, marcada pela colonialidade, a família nuclear é composta por um casal e seus filhos, sendo a mulher subordinada e o homem, o provedor da casa. Estratégico para a naturalização dos papéis fixos de gênero, o matrimônio é parte subordinada do patrimônio na medida em que representa o núcleo da família, sendo referência para divisão social do trabalho e relegando todas as outras relações secundárias. Como afirma Oyěwùmí (2020, p. 101): “como a categoria ‘esposa’ é enraizada na família nuclear, essa identidade é absolutamente determinante; outros relacionamentos são, na melhor das hipóteses, secundários”.

Vemos, na nigeriana, um posicionamento que se aproxima de Clóvis Moura (2019) ao sugerir uma abordagem sobre a cultura africana, e que também podemos estender aos africanos em diáspora, que se ancore mais nas dinâmicas relacionais do que em categorias fixas. Contudo, para o autor, a organização familiar em Palmares responde, eminentemente, às necessidades e às dinâmicas da sociedade palmarina, consequência do número desproporcional entre homens e mulheres oriundos do tráfico negreiro. “O que não se pode aceitar é reduzir a dinâmica social a simples regressão cultural, o que não faz sentido nem tem nenhuma possibilidade de explicar a dinâmica da sociedade que se formou ao nível de contestação social como Palmares” (Moura, 2019, p. 214).

Dessa forma, apesar de afirmar a experiência de Palmares como ato de rompimento com os modos de socialização coloniais e que constitui um ideal quilombola, Moura (2019) reforça sua crítica a Joaquim Ribeiro (1954), contrapondo-o ao afirmar que um retorno aos costumes



originários seria uma reação de caráter proto-essencialista à cultura da branquitude, alertando para o caráter fantasioso de tais avaliações, que desconsideram as capacidades de organização, resistência e contestação social dos palmarinos.

Compreendemos que, na cena descrita no contexto palmarino, as singularidades na composição e nas dinâmicas sociais são fruto da busca por estratégias que garantam o equilíbrio e a coesão sociais. O que vai de encontro ao que teoriza Gayle Rubin (1993) sobre a economia política do sexo em sociedades humanas que se organizam ontologicamente, extraindo recursos do mundo material para satisfazer aspectos fundamentais à sua existência. Nesse sentido, as formas como as comunidades se organizam economicamente, isto é, sua economia política, visam não apenas garantir sua manutenção e sobrevivência, pois precisam dar conta, também, de outras relações sociais, como as relativas à sexualidade e à família, que estão determinadas, por sua vez, por aspectos da organização social para gestão da reprodução, da procriação e do sexo, ou mesmo para o que nos concerne neste artigo: a heteromononormatividade.

Em suma, as interações sociais estabelecidas pela heteromononormatividade impõem, de maneira compulsória, um padrão de normalidade sustentado na heterossexualidade e na monogamia, como efeito conjugado da colonialidade. Assim, a regulação dos corpos e das subjetividades através da normalização da sexualidade e da afetividade tem como efeito a estigmatização e a marginalização jurídicas e sociais, a restrição e a exclusão do exercício da cidadania para aqueles que vivem relacionamentos não monogâmicos e orientações não heterossexuais (Porto, 2018; Vasallo, 2022). Além do mais, cada sociedade adota sistemas de parentesco e de adscrição sexo/gênero que são social e culturalmente apoiados em suas necessidades, e Palmares tem lógicas distintas dos sistemas coloniais que atrelam a monogamia e seu pacto exclusivista centrado no homem à coesão social interna.

Além disso, talvez pudéssemos acrescentar que a virtual fluidez das relações interpessoais, familiares e de organização dos lares em Palmares seja não apenas irreduzível como incompatível, mesmo com o sistema de monoculturas (Núñez, 2021a), baseado em regras monotéticas de organização simbólica e afetiva dos corpos, definidas *a priori*. Em outros termos, ao tomar a fluidez e a disposição com as quais os habitantes de Palmares se organizavam, principalmente com relação à divisão sexual, às relações familiares e considerando a efetividade das dinâmicas sociais em Palmares, tal como expostas por Moura (2019), compreendemos que mesmo não sendo essencialmente um retorno a um matriarcado tribal, há abertura para outros modos de organização. Aberturas que fazem fugir papéis determinísticos típicos da colonialidade de gênero, como o lugar de objeto de posse ou de troféu da mulher, cravado sob o imperativo da exclusividade a um homem



e da não concomitância, por exemplo.

De acordo com Oyěwùmí (2020, p. 103), na sociedade iorubá, a capacidade de adaptação caracteriza, de maneira incisiva, as relações familiares: “os relacionamentos são fluidos e os papéis sociais são situacionais, continuamente situando indivíduos em determinados papéis, hierárquicos ou não, de acordo com o contexto em que estão inseridos”. De modo que, para a autora, é possível, em alguma medida, levar em conta a plasticidade dos papéis presentes na cultura iorubá como parâmetro para pensar as relações de homens e mulheres da diáspora, considerando essa plasticidade como ferramenta de fuga e de preservação, de resistência e de organizações coletivas diante dos dispositivos de controle da colônia. Pois, como afirma Gadelha (2019, p. 08), “o sentido de toda essa lógica da fuga é manter vivo algum mundo que se encontra explorado e que não deixará de sê-lo, mesmo com toda a exploração”.

Ainda no âmbito das fugitividades possíveis, podemos entender os modos com que Bummi, personagem de Bernardine Evaristo (2021), se move em suas relações cotidianas, diante das circunstâncias que lhe assolam. A fuga da sua terra natal, devastada pela exploração de petróleo, e a precarização da sua força de trabalho na Grã-Bretanha são marcadores de colonialidade com os quais Bummi acaba tendo que mediar seus movimentos e relações. Disposta a vencer na nova terra, mas ainda se resguardando de assimilar por completo a cultura local, Bummi recorre a uma plasticidade ímpar ao encarar o mundo do trabalho e, também, suas relações afetivas e sexuais.

Por um lado, há certa plasticidade no que diz respeito ao desejo afetivo e sexual de Bummi. Ela se relaciona com uma mulher e um homem após ficar viúva, ambos expatriados nigerianos que ela conhece no trabalho. No entanto, ela só consegue elaborar seu desejo por Omofe nos termos do pensamento hétero definido por Monique Wittig (2022), pelos quais podemos perceber os efeitos da heterossexualidade compulsória (Rich, 2010) não apenas na depreciação do desejo homossexual entre mulheres, como na tendência à universalização da heteromononormatividade.

Trocando em miúdos, a bissexualidade é alvo de negação sistemática e apagamento no âmbito da heteronormatividade, em que, no máximo, é vista como uma fase, e da homonormatividade, que incorpora normas heterossexistas regulatórias que atuam deslegitimando outras sexualidades possíveis, ou mesmo o trânsito entre elas, em prol de uma suposta “sexualidade verdadeira”. Por isso, as perspectivas *queer* e decolonial contribuem com ferramentas teóricas e conceituais para a problematização dos enquadramentos do monossexismo – mais um braço do sistema de monoculturas –, através da desconstrução de binarismos normalizadores e da desnaturalização de suas categorias operacionais, articuladas com a análise crítica das relações de poder. Isso dá margem para a visibilização das experiências marginalizadas na crítica ao colonialismo de



gênero e sexualidade (Jaeger; Núñez; Oliveira; Toneli, 2019), que aparecem nas quatro cenas que analisamos.

A despeito da hierarquização e sequencialidade das situações, as relações de parceria, companheirismo, sexo e afeto que Bummi tem com Omofe, à maneira e à medida da relação, com Kofi também, portam plasticidade inerente. Com Omofe, o desenrolar é mais dramático, pois, com o rompimento da relação sexual, a amizade se perdeu, embora o medo do julgamento e do próprio desejo aparentemente tenha permanecido.

Por outro lado, podemos observar como a plasticidade acompanha Bummi em seu percurso enquanto imigrante nigeriana na Grã-Bretanha. Considerando o contexto sociocultural da personagem enquanto imigrante, as concepções de gênero analisadas não devem desconsiderar o processo de colonização europeia da África, que leva a tiracolo os valores e as práticas da modernidade colonial, comprometidos com a consolidação do capitalismo e da operacionalização de tecnologias de gênero e raça para estratificação social (Oyěwùmí, 2020).

Bummi era uma mulher negra imigrante que se viu obrigada a exercer um trabalho precarizado e exaustivo, apesar de possuir um diploma para exercer a profissão compatível com sua formação superior em Matemática, por falta de reconhecimento e oportunidades. Para Lugones (2020), o sistema colonial de gênero que atravessa as situações descritas nas cenas possui dois lados. Um lado é a hegemonia das relações de diferenciação colonial patriarcal das categorias homem/mulher, no seio das quais é destinada às mulheres brancas a função reprodutora, passiva e frágil e que, por isso, são suscetíveis à dominação masculina. Um outro lado, mais violento, que atribui às mulheres negras colonizadas a animalidade, expondo-as à violação sexual dos colonizadores e à exploração por meio do trabalho exaustivo e forçado presente nos séculos de escravização, mas que se atualiza, por exemplo, no contexto de imigração em Bummi.

Entre a animalização e a docilização estrita de todo tipo de mulheres, há diversas configurações do sistema heteromononormativo. Pois, sem dificuldades, percebe-se como a colonialidade de gênero, em articulação com a naturalização do sistema monogâmico, coloca essas mulheres no lugar de alteridade sob diversas dimensões: outro colonial, outro generificado, outro racializado etc. Bummi, que se indigna ao ver o marido, salvaguardado em seu posto de provedor e “chefe” da família, desistir de “vencer” na nova terra, quando ele afirma, com resignação, que somente Carole, a filha deles, venceria. Carole, que teve um nome ocidentalizado, o que veio acompanhado, de fato, de uma formação de hábitos e costumes, como alisar os cabelos, comer com talheres, os quais, por fim, tornavam-na mais inglesa que nigeriana aos olhos da mãe, a faxineira precarizada que, após ficar viúva, empreende seu próprio negócio e vê, enfim, a vida material



de imigrante melhorar. Maria no lugar de objeto disposto para (ab)uso e corpo reprodutivo. As palmarinas tidas como feras não apenas por ocuparem um espaço social de guerreiras, mas também poderíamos nos perguntar se esse lugar animalizado a elas atribuído pelo olhar colonial não advém de sua posição tática no vértice de relacionamentos com mais de um homem.

Como efeito dessa humanidade negada, assim como outras mulheres negras em contexto de colonialidade, elas são tornadas suscetíveis a serem animalizadas sob a prerrogativa de diversos tipos de trabalho pesado, do sexual-reprodutivo ao de limpeza e manutenção, como Bummi, que sonha em limpar o mundo das petrolíferas junto a um exército de mulheres para, então, festejar, dançar e comer, como na sua cultura nigeriana.

Enquanto o marido Augustine estava vivo e eles viviam um contexto monogâmico de relacionamento, Bummi não conseguiu colocar adiante seus planos de fundar a empresa de limpeza que, se não fosse limpar o mundo, pelo menos acabaria por melhorar suas condições de vida e trabalho. Somente após a morte do marido, retoma seu plano e consegue realizá-lo. Em vista de tal imbróglia, podemos fazer alguns questionamentos a respeito da identidade e das hierarquias de relações e projetos de vida no âmbito sistema monogâmico: Bummi ancorava-se no papel social do marido enquanto provedor da casa? Ou ela esperava que essa decisão fosse tomada em conjunto por estar em um sistema de relacionamentos em que as decisões deveriam ser tomadas por ambos? Ou, ainda, pela sustentação de uma posição de passividade por assumir a identidade de mulher casada que se vê obrigada à sujeição masculina?

À vista disso, se pensarmos a monogamia enquanto um sistema relacional amplo baseado em um modelo eurocêntrico e colonial das relações, podemos dizer que entendemos que ele comporta as formas com que se ordenam os vínculos e os processos de exclusões comunitárias, e faz com que assumam seu caráter identitário estrito, sejam colocados como única forma legítima ou, pelo menos, a mais desejável e menos despojável de organização grupal. Em outros termos, a política afetiva da heteromononormatividade fundamenta-se na invenção da diferença, atribuindo hierarquias, pautadas em categorias dicotômicas de superioridade/inferioridade, humanos/não humanos, além do binarismo sexo-gênero de base heterossexista, para forjar no casal um núcleo reprodutor (Vasallo, 2022), que reproduz não só a espécie e a família, como os valores da própria colonialidade, como destaca Lugones (2020). Assim, um tal sistema heteromononormativo se constitui através de táticas tácitas, forjando e apontando diferenças negativadas em outros arranjos afetivo-relacionais e em outros povos, como os assurinís e os palmarinos, a fim de excluir, pela via da diferença e confrontação, outros modos de vida que não atendam a ele.

Nessa esteira, o que definimos como sistema heteromononormativo tem ressonâncias



explícitas com a forma com que Vasallo (2022) aborda o pensamento monogâmico, que tange as diferentes esferas da vida coletiva, a partir dos seguintes pilares: hierarquia, reafirmação da confrontação e exclusividade/exclusão. Esse último reafirma a necessidade de se inventar a diferença, para reforçar a exclusão de outras dinâmicas possíveis e de outros modos de vida, como é o caso dos assurinis e dos palmarinos. Assim, a sociedade colonizada respalda sua base nos princípios que impedem formas de existência que não respondam às raízes binárias e hierárquicas da heterossexualidade compulsória monogâmica, que compõem um sistema heteromononormativo, afinal.

Ao refletir sobre as problemáticas traçadas pelo sistema monogâmico no que tange à forma de existir assurini e palmarina, é possível pensar sobre o habitar colonial e seus mecanismos de subordinação relacionada à constante referência a um outro habitar. O habitar colonial diz respeito à imposição imprescindível de normas e valores da colônia e está ligado ao que Malcom Ferdinand (2022, p. 52) chama de “altericídio, ou seja, a recusa da possibilidade de habitar a Terra na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um ‘eu’ por sua aparência, seu pertencimento ou suas crenças”.

Em outras palavras, a catequização forçada dos ameríndios e sua taxação como aqueles que não tinham deus, porque o único era o “Deus” cristão; que não sabiam falar, porque as centenas de línguas indígenas não eram a língua da colônia etc. implicam na imposição de um sistema único de vida, que vem a ser o problema fundamental do sistema de monoculturas (Núñez, 2021a; Núñez; Oliveira; Lago, 2021). Nesse sentido é que Núñez (2021a, p. 41) afirmam que a perspectiva “[...] anticolonial perpassa a recusa de um sistema de monoculturas e reflorestar o pensamento a partir do reconhecimento de modos de vida outros, como dos diversos povos indígenas”. O eixo da exclusividade que perpassa essa discussão impõe a uniformidade da existência, apontando que o existir de outros povos e de outras gentes deva ter como base, unicamente, o modelo hegemônico preestabelecido. Dessa forma, da relação de servidão e subordinação se faz uma constante coercitiva, apagando e apossando culturas e modos de vida diversos.

Seguindo essa lógica, com os postulados acerca da uniformidade do existir, Geni Núñez (2023) critica o princípio da não concomitância das relações monoculturais em prol da conservação da ordem e da normalidade, a partir da lógica cristã implementada junto ao colonialismo. O binarismo plantado nas raízes da subjetividade capitalística-colonial ressoa nas limitações de se pensar e de se viver outras políticas de afeto, que fujam à heteromononormatividade.

Todavia, ao observar as relações de parentesco na dinâmica familiar do povo assurini, é possível perceber como outras formas de organizações sociais e afetivas são potencializadas pelos



mais diversos atravessamentos culturais. Para as mulheres assurinias, o sexo não parece compatível com a obrigação referida ao pacto de exclusividade monogâmico-reprodutivo por Vasallo (2022). Além do que, para eles, uma outra aceção acerca da reprodução humana, partindo da ideia do enovelamento de espermas, permite com que os assurinias concebam e vivam organizações de gênero, poder e prestígio bem distintas. Tais organizações interferem nas relações interpessoais, calcadas em um sistema de paternidade difusa, que se desdobra em outras dinâmicas da vida social, e fazem com que seus modos de vida e organização social pareçam tão discrepantes frente ao sistema heteromononormativo intrincado na colonialidade capitalística que vivemos em nossa sociedade.

Em suma, a paternidade difusa assurini nos soa radicalmente destoante da biopolítica monogâmica que atrela reprodução biológica da espécie e dos genes do marido à reprodução social da família, dos privilégios masculinos intrínsecos a ele e do próprio sistema monogâmico, como podemos depreender da leitura de Vasallo (2022) e Núñez, Oliveira e Lago (2021).

As reflexões acerca das problemáticas tangentes à concomitância podem ser articuladas com a ideia de inconstância da alma selvagem discutida por Viveiros de Castro (2002), apontada no processo de catequização quando, ao observarem os modos de vida dos ameríndios, os catequistas destacavam a falta de vontade e a suposta “superficialidade” das emoções como impeditivos da conversão daquele povo. O autor destaca que esses estigmas extrapolaram o campo da fé e atravessaram as percepções de outras esferas da existência dos ameríndios, reverberando na crença de que “a inconstância é uma constante da equação selvagem” (Viveiros de Castro, 2002, p. 126).

Para os assurinias, bem como em Palmares, a simultaneidade é encarada como forma de organização social. Certamente, é inadequado abordar as relações amorosas nesses dois contextos em termos de romantismo. No entanto, podemos averiguar como as relações de parentesco são tecidas, como um todo, a partir da poliandria e da poliginia e, não obstante, da coletividade da filiação. A multiplicidade das relações sexuais, encarada no enredo colonial como infidelidade e desrespeito (Núñez, 2023), é valorizada e incentivada, para os assurinias, em prol de uma criança que virá mais forte e bonita se tiver vários pais pouquinhos.

Tal ideário sobre a concepção humana abre possibilidades de outras tecnologias de gênero, calcadas na poliandria, por exemplo, e de outras formas de constituição familiar para além do modelo heteromononormativo de base eurocêntrica. O que nos interessa, por fim, nos sistemas palmarino e assurini, é a possibilidade de se estabelecer dinâmicas sociais plurais e que guardam outros lugares para as mulheres, certamente não tão assujeitados, menos direta e amplamente subordinados aos homens.



Ademais, poderíamos pensar que, para os assurinis, no plano ontológico, a multiplicidade assume um valor ritual de recriação da vida, colocado já na concepção prioritariamente heterogenética de filiação (Prado; Moura, 2021). Um tipo de filiação intensiva assentada na multiplicidade de base (Viveiros de Castro, 2002), diametralmente oposto à lógica colonial-cristã própria da máxima bíblica “crescei e multiplicai-vos”. Nesse esquema de filiação extensiva, um homem teria muitos filhos para alcançar, no máximo, uma diversidade de frutos de seus genes.

4 Conclusão

Neste artigo, buscamos realizar uma hermenêutica das diferenças, articulando quatro cenas, que tomamos como paradigmáticas, para problematizar distintas dimensões do que Geni Núñez (2021a) chama de sistema de monoculturas. Calcado na imposição sistemática do um e do próprio sob diversas estratégias e mecanismos, tal sistema tem como contraponto a multiplicidade expressa sob a insígnia do princípio da floresta, que, além de múltipla, é diversa e concomitante.

Se as monoculturas têm como prerrogativa a imposição monolítica de um único mundo (Krenak; Campos, 2021), essa imposição acontece não apenas de forma autoritária e violenta, mas também de forma sub-reptícia e sob os auspícios supostamente louváveis da moral e do desenvolvimentismo, arautos da colonialidade patriarcal-heterossexista (Curiel, 2021; Lugones, 2020; Prado; Moura, 2021).

Nesse âmbito, as monoculturas são reproduzidas por políticas afetivas que atrelam tecnologias de gênero à colonialidade em mecanismos que produzem subjetividades normalizadas ou marginalizadas, e, entre elas, afetos compartilháveis e reconhecíveis. No entanto, elas habitam o coração de práticas que se pretendem progressistas ou mesmo subversivas. Atenta a tais paradoxos no plano político do poliamor, Vasallo (2022) salienta, por sua vez, que, mesmo no âmbito das comunidades e relações poliamorosas, temos a replicação de traços de uma espécie de habitar colonial calcado nas lógicas da exclusividade e da não concomitância. Tais lógicas são impulsionadas pelo medo de contaminação que injetam na sensibilidade e na subjetividade dos sujeitos e pela incapacidade de coabitação de formas diversas de se relacionar uns com os outros e com o mundo. Medo esse que não deixa de ser fruto e projeto da ordem belicista das monoculturas e suas regras monotéticas de organização simbólica e afetiva dos corpos e subjetividades. Ordem que segue a máxima de que se deve amar ao próximo, desde que este esteja próximo do eu. Assim, ama-se narcisicamente a posição e, por isso, o amor ao próximo estaria restrito àqueles que estão perto do eu pela proximidade de classe, de raça, geográfica, orientação sexual etc. (Núñez, 2023).

Levando isso em conta, nas cenas paradigmáticas de Maria e Bummi, analisamos as



singularidades que têm recorrência e perfazem o enredo de diversas mulheres afetadas pela heteromononormatividade. Sua sujeição tem ecos de docilização e de animalização, que as diferem enquanto personagens, embora esses processos tenham raiz na heteromononormatividade.

Por outro lado, o desassossego e o estranhamento patente nas narrativas sobre Palmares e sobre os assurinis nos provoca a reflorestar nossos imaginários. Especificamente, o parentesco, para os assurinis, é designado a quem cuida. Assim, mais do que consanguinidade ou posse, o que conta é o estabelecimento de relações lógicas, como indica Donna Haraway (2023), ao nos exaltar a fazer parentes e não filhos. Fazer parentes implica em semear mundos e diferenciações no plano ontológico, semear singularizações aptas à alteridade radical, irreduzíveis a qualquer extensão ou comparação.

Por fim, a crítica ao sistema de monoculturas promove a confluência humana dos modos de amar e de se relacionar intraespécie com os interespecíficos (Prado; Moura, 2021). Confluência que podemos apreciar na vida de Bummi, uma imigrante devido a questões de ordem ecológica, cujo desejo parece indicar que gostaria de se relacionar concomitantemente com Omofe e Kofi, com sua filha e com o exército de mulheres que iriam limpar o planeta das petroleiras para, ao final, dançar e cantar, celebrando os encontros possíveis, desejáveis e potentes que a vida quer e pede.

Trata-se, por fim, de tecer resistências às monoculturas e ao sistema heteromononormativo, talvez com o que Geni Núñez (2021a) denomina de artesanaria dos afetos, tecida nas singularidades de cada relação, dadas na fluidez dos vínculos e dos sujeitos e irreduzíveis às definições fixas acerca das dinâmicas e políticas de afetos. Trata-se, enfim, de tecer relações potáveis, com índices controláveis e metabolizáveis de toxicidade (Núñez; Oliveira; Lago, 2021), para que, sem a busca obstinada por purezas e fronteiras, possamos criar políticas de afetos potáveis.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BARBOSA, Mônica Araújo. *Poliamor e relações livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2015.
- BRIZUELA, Natalia. *Fotografia e Império: paisagens para um Brasil Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. (Sujeito e História).



BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*: crítica da violência ética. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano 1*: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1999.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje*: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 120-139.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista brasileiro*: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-370

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemologia feminista crítica. *El Cotidiano*, México, n. 184, p. 7-12, 2014.

EVARISTO, Bernardine. *Garota, mulher, outras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução*: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FELLIPE, Guilherme. “Casar sim, mas não para sempre”: o matrimônio cristão e a dinâmica cultural indígena nas reduções do Paraguai. *Revista História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 3, p. 248-261. 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866837006>. Acesso em: 06 de outubro de 2022

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial*: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GADELHA, José Juliano. O Sensível Negro: rotas de fuga para performances. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, Porto Alegre, v. 9, n. 4, 2019.

GOMES, Camila Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 65-82, 2018.

HARAWAY, Donna. *Ficar com o problema*: fazer parentes no Chthluceno. São Paulo: n-1, 2023.

JAEGER, Melissa Bittencour; NÚÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João Manuel Calhau de; TONELI, Maria Juracy Filgueiras. Bissexualidade, bifobia e monossexismo: problematizando enquadramentos. *Revista Periódicus*, Salvador, v. 2, n. 11, p. 1-16, nov. 2019.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamento do feminino*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.



KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton; CAMPOS, Yussef Daibert Salomão. *Lugares de origem*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

LAURETIS, Teresa De. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica cultural*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994. p. 206-242.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1982.

LINS, Regina Navarro; BRAGA, Flávio. *O livro de ouro do sexo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

MOREIRA, Vania. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, 2018.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019. (Palavras Negras).

MÜLLER, Regina. *Os Asuriní do Xingu: história e arte*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

NÚÑEZ, Geni; DE OLIVEIRA, João Manuel; DE SOUZA LAGO, Mara Coelho. Monogamia e (anti) colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 16, n. 3, p. 76-88, 2021.

NÚÑEZ, Geni. *Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

NÚÑEZ, Geni. Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez. Entrevistadora: Luma Lessa. *Revista Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 5, n. 2, p. 38-57, 2021a.

NÚÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *Revista ClimaCom: diante dos negacionismos*, Campinas, ano 8, n. 21, p. 1-8, nov. 2021b.

NÚÑEZ, Geni; VILHARVA, Natanael. Artesanato narrativo e as teias da palavra: perspectivas Guarani de resistência. *Revista Feminismos*, Florianópolis, v. 10, n. 2 e 3, maio-dez. 2022.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro. Editora Bazar do Tempo, 2021.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 84-95.



PORTO, Duina. Mononormatividade, intimidade e cidadania. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 654-681, ago. 2018.

PRADO, Guilherme; MOURA, Marcos. Cosmopolítica e Antropofagia: a psicologia das relações heterogêneas. In: LEMOS, Flávia et al. (org.) *Foucault, Deleuze, Guattari e Lourau: encontros com a arqueogenealogia, esquizoanálise e análise institucional*. Curitiba: CRV, 2021. p. 255-274.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. Tradução: Maria Paula Gurgel Rodrigues. São Paulo: n-1 Edições, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America latina. In: LANDER, Edgardo (org.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000a. p. 201-246.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, Binghamton, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000b. Special issue.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 310-324.

RIBEIRO, Joaquim. *Capítulos inéditos da História do Brasil*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, Natal, v. 4, n. 5, p. 17-44, 2010.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política do sexo”*. Tradução: Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

SARAMAGO, José. *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SPILLERS, Hortense J. Bebê do papai, talvez da mamãe. In: BARZAGHI, Clara ; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (org.). *Pensamento negro radical: antologia de ensaios*. Tradução: Allan K. Pereira e Kênia Freitas. São Paulo: Crocodilo, 2021. p. 29-70.

VASALLO, Brigitte. *O desafio poliamoroso: por uma nova política dos afetos*. Tradução: Mari Bastos. São Paulo: Elefante, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WITTIG, Monique. *O pensamento hétero: e outros ensaios*. Tradução: Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.

