



**VI CONGRESSO INTERNACIONAL DE POLÍTICA SOCIAL E SERVIÇO SOCIAL:
DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS
VII SEMINÁRIO NACIONAL DE TERRITÓRIO E GESTÃO DE POLÍTICAS SOCIAIS
VI CONGRESSO DE DIREITO À CIDADE E JUSTIÇA AMBIENTAL**

(Eixo Ordem Pratiarcal De Gênero E Relações Sociais De Sexo)

**Colonialismo, violência de gênero e monogamia: uma ótica
decolonial dos afetos e dos laços sociais**

Luiz Augusto Mugnai Vieira Junior¹
José Smarczewski Neto²

Resumo: Este artigo propõe analisar, a partir de uma perspectiva decolonial, as relações entre violência de gênero, estruturas monogâmicas compulsórias e a colonização dos afetos. O estudo problematiza como a imposição de modelos eurocêntricos de gênero e sexualidade, vinculados ao projeto colonial e à moral cristã, naturalizou formas violentas de regulação social. Por meio de revisão bibliográfica de autores como Geni Núñez, Lélia Gonzales e Judith Butler, investiga-se como a descolonização dos saberes e dos afetos pode oferecer alternativas às violências patriarcais e colonialistas. Conclui-se que a interseccionalidade e o resgate de epistemologias originárias são fundamentais para a construção de uma crítica radical às opressões de gênero, raça e sexualidade no contexto brasileiro.

Palavras-chave: decolonialidade; violência de gênero; não-monogamia; interseccionalidade; afetos.

Abstract: This article proposes to analyze, from a decolonial perspective, the relationships between gender violence, compulsory monogamous structures, and the colonization of affections. The study problematizes how the imposition of Eurocentric models of gender and sexuality, linked to the colonial project and Christian morality, naturalized violent forms of social regulation. Through a bibliographic review of authors such as Geni Núñez, Lélia Gonzales, and Judith Butler, it investigates how the decolonization of knowledge and affections can offer alternatives to patriarchal and colonialist violence. It concludes that intersectionality and the recovery of indigenous epistemologies are fundamental for building a radical critique of gender, race, and sexuality oppressions in the Brazilian context.

Keywords: decoloniality; gender violence; non-monogamy; intersectionality; affections.

¹ Cientista Social, Docente e Pesquisador - UNIPAR, Doutor em Ciências Sociais – UNESP – Pós- doutorando em Filosofia – UNIOESTE - gutomugnai@prof.unipar.br .

² Discente do curso de Psicologia e participante do PIC – UNIPAR - jnetosmar@gmail.com .



1. INTRODUÇÃO

A pauta de gênero está em constante processo dialético. Com isso, observa-se que o discurso contemporâneo sobre o tema é carregado por uma ética neoliberal muitas vezes esvaziada de capacidade crítica dando origem a narrativas frequentemente violentas contra corpos sexo-gênero dissidentes (Núñez, 2023, p. 35). Tais corpos existem há séculos, em civilizações como a grega e as originárias americanas. Entretanto, com a violência intrínseca da lógica colonial (Núñez, 2023), objetiva-se o apagamento dessas vidas e o estabelecimento de uma norma que domina e dociliza (Foucault, 1988, apud Núñez, 2023, p. 43). Ademais, os estudos de Lélia Gonzales (2020) apontam como o patriarcado se apresenta como uma estrutura essencial dessa lógica, precisamente porque o sistema transforma diferenças em desigualdades.

Sobre tal cenário usa-se, como exemplo, o cenário político brasileiro atual, onde, pela primeira vez, dentro de um parlamento predominantemente de moral católica e evangélica, liberal e colonialista, existe um corpo trans que apresenta pautas buscando proteger realidades historicamente ameaçadas. Como explicitado na matéria de Bergamo (2025), Erika Hilton, desde sua primeira aparição na política, sofre apelos violentos contra seu corpo, os quais objetivam deslegitimar sua existência e, conseqüentemente, suas reivindicações sociais. A estrutura do mundo ocidental é inteiramente carregada pela moral patriarcal-colonial que foi imposta sobre o povo. Assim, essa historicidade projetou-se no cenário político, onde a bancada hegemônica do congresso apoia-se no entendimento de uma lógica natural de existência, dividindo as pessoas entre corretas e desertoras, sendo estas últimas o alvo de violência intrínseca por serem vistas como algo “inumano” e de necessária exploração, paralela à exploração do continente africano (Fanon, 1961, p. 38). Desse modo, desarticular a discriminação aqui relatada da discriminação sexual e racial acarreta uma universalização abstrata e retira um fator de maior importância do anticolonialismo brasileiro: seu caráter multirracial e pluricultural. Gonzales (2020) mostra como a violência patriarcal/sexual no contexto latino-americano é parte do movimento colonizador e desumanizador do corpo “desertor”. A mulher, assim como a pessoa preta e a pessoa sexo-gênero dissidente, está perante uma categoria que a subjuga: a do “sujeito suposto saber”, que atribui ao homem hétero e branco um saber que ele não possui de fato, mas que utiliza para justificar as múltiplas violências que construíram o contexto neoliberal atual do Brasil.

Com isso, este trabalho se propõe a estudar as obras da psicóloga e pesquisadora Geni Núñez em sua perspectiva decolonial, explorando a estrutura das relações de afeto – como a monogamia forçada – e sua construção dentro de uma perspectiva binarista, eurocêntrica e dogmática, formando os papéis de gênero rígidos encontrados hoje. Da mesma forma, realiza um resgate histórico de estruturas dos povos originários apagadas pelo colonizador, e de como a linguagem e a forma de tecer laços dentro dessas comunidades moldam a maneira como o mundo é captado e suas relações construídas, expondo a raiz histórica e patriarcal/colonial da violência sofrida por Erika Hilton. Em seguida, intenciona-se fazer um estudo do feminismo afro-



latino-americano de Lélia Gonzales, expondo a importância da interseccionalidade e do feminismo latino-americano para a construção de um discurso crítico e revolucionário sobre violência de gênero, racial e LGBTfóbica, pois, como a autora denota, lidar com uma violência sem articulá-la com as diversas vivências do povo brasileiro é típico de um discurso masculinizante e branco.

Para isso, a pesquisa utiliza o método de revisão bibliográfica de literaturas decoloniais, feministas e antirracistas, perpassando pelo conceito histórico de gênero e sua historicidade, a fim de compreender a não-monogamia nos textos de Geni Núñez e a importância do resgate ao conhecimento originário, para finalmente traçar um paralelo com o feminismo de Lélia, compreendendo como a ética colonial é intrínseca ao capitalismo patriarcal-racista.

2. A NOÇÃO DE GÊNERO

Dentro de uma pesquisa sobre violência de gênero e estudos feministas, mostra-se importante estabelecer um denominador comum para o conceito de gênero. A diferenciação entre sexo e gênero, e a origem cultural destes, é algo da história recente. Foi adotada pelas pensadoras feministas do século XX e representou um marco importante para os estudos teóricos: “proporcionou uma maneira de os determinantes das relações entre os sexos serem repensados; não havia ‘uso aceito de forma geral’ para o termo” (Scott, 2021, p.13-16). Portanto, permitiu pensar o que se entendia como gênero e todo um conjunto de análises sobre as estruturas dos papéis e funções definidos para as categorias de “homem” e “mulher”. Assim, “o gênero proporcionou uma forma de serem investigadas as formas específicas adotadas pela organização social sobre a diferença sexual” (Scott, 2021, p.48).

Desse modo, entende-se que essa escolha conceitual foi justamente isso: uma escolha, e a historicidade desse conceito é muito apartada do que se tem hoje. Scott (2021) apresenta sua utilização de forma figurada para evocar traços de caráter, por exemplo, um homem que apresenta atitudes retraídas e sentimentos que não podem ser conhecidos torna-se desconhecido ao olhar do outro como “macho” ou “fêmea”. Na sociedade ateniense, as mulheres não tinham nada de sexo que não fosse o gênero, nada além do corpo para ser organizado dentro da estrutura social. Nos primórdios da Europa moderna, a noção de uma alma andrógina definia a relação das mulheres para com a humanidade. Enquanto até o século XVIII existia uma ênfase na mulher como “o sexo”, devido à crescente atenção à natureza e ao corpo, ao chegar no século XIX, o social encontrou um lugar entre o doméstico e o político, estabelecendo “mulheres” como um tipo de coletividade sociológica. Assim, “as disposições de pessoas sob as bandeiras de ‘homens’ ou ‘mulheres’ estão enredadas nas histórias de outros conceitos também, incluindo ‘o social’ e ‘o corpo’” (Riley, 1988, apud Scott, 2021). Com isso, expõe-se a falta de uma essência do que é feminino ou masculino que mostre um sujeito estável e ontológico dentro da história.



Afinal, para estudiosas feministas, o gênero é o conceito que abre a discussão sobre a violência de gênero. MacKinnon, encontrada nos trabalhos de Butler (2004), entende que o gênero emerge como a forma congelada da sexualização da desigualdade. Entretanto, isso assume que as relações são heterossexuais, evocando duas questões para a teoria *queer* contemporânea: a de separar sexualidade de gênero, entendendo que se envolver em uma prática sexual determinada, como o sexo anal, não pressupõe o gênero; e que gênero não é redutível à heterossexualidade, “seu binarismo não pode ser tomado como dado fora do quadro heterossexual” (Butler, 2004, p.24). Em um âmbito de contextualização, o uso do gênero no feminismo da década de oitenta tornou-se um sinônimo para “mulher”, pois, em busca de uma legitimidade acadêmica, esse termo tomou uma conotação mais objetiva e neutra, evocando um tom de erudição e seriedade para aquelas pesquisas. Entretanto, isso torna o gênero uma categoria imposta sobre um corpo sexuado, apesar de ser útil para distinguir a prática sexual da atribuição de papéis sociais. Essa prática insiste na ideia de que as mulheres fazem parte do mundo dos homens, tornando-se, aqui se empresta a colocação de Lélia Gonzales, um discurso masculinizante e branco: “Neste uso, o termo gênero não implica necessariamente na tomada de posição sobre a desigualdade ou o poder, nem mesmo designa a parte lesada [...] parece assim não se constituir numa ameaça crítica” (Scott, 1989, p.51).

3. GÊNERO E O PODER REGULADOR

A partir da compreensão do uso contraditório que tomou o conceito de gênero, Judith Butler, em seu texto “Regulações de Gênero” (2004), demonstra que o poder regulador dos papéis sociais “não age apenas sobre um sujeito pré-existente, mas também delimita e forma esse sujeito” (Butler, 2004, p.21), tornando-se sujeito do gênero porque é regulado pelo discurso, utilizando, assim, as pesquisas de Foucault, mas indo além. A autora expõe que as normas de regulação de gênero não só fazem parte da regulação maior de outros tipos de normas sociais e culturais, mas é ele próprio, enquanto generificado, que mantém a ordem do poder. Ou seja, categorizar a legibilidade sobre o social e os parâmetros do que é considerado como um domínio do social é paradoxal, pois “se a norma confere inteligibilidade ao campo social e normatiza esse campo para nós, então estar fora da norma é continuar, em certo sentido, a ser definido em relação a ela” (Butler, 2004, p.21). Estar fora do escopo do gênero ainda é estar submetido à totalidade do que é ser feminino ou masculino.

Desse modo, gênero não é algo que se “tem” ou se “é”. Para Butler (2004, p.33), “gênero é o aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino se manifestam junto com as formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume”. Não é algo que os indivíduos tentam se aproximar; é uma forma de produzir um campo inteligível de sujeitos e um aparato pelo qual o binarismo de gênero é instituído. Por conseguinte, o anormal não é exterior à norma; o espaço normativo não reconhece exterioridade,



ela integra tudo que pretende ir além e dessa maneira qualquer oposição à norma já está contida na própria norma (Butler, 2004).

Em análise, um discurso que insista no binarismo homem e mulher atua no sentido de uma operação reguladora de poder, naturalizando o que é hegemônico e excluindo o disruptivo. Assim, como Scott (2021) clama em seu texto “Gênero: Ainda é uma Categoria Útil de Análise?”, a questão não é se a palavra gênero continua a ser uma categoria útil de análise, mas o uso crítico que se faz dela, ao passo que se supera esse enfoque binário. A partir da quebra do paradigma proposta pelas autoras citadas, nasce a corrente de pensamento *queer*, a qual entende que a naturalização da binariedade, conseqüentemente da heteronormatividade, regula o gênero por meio de uma coerência interna entre sexo, gênero e desejo. Portanto, o gênero torna-se verbo: “ele é um ato performativo, aliando à heteronormatividade a ideia de performatividade” (Silva, 2025, p.364). Funda-se, então, a teoria *queer* na instabilidade das identidades; supera-se a mulher, o sujeito gay ou a lésbica universal enquanto categoria do feminismo – são identidades fluídas e não fixas. Porém, ao homogeneizar esses sujeitos, apagam-se as diferenças que vão além da sexualidade; esses corpos não mais apresentam os atravessamentos que os constroem: raça/etnia, classe social, idade, dentre outros. Estes não mais parecem ser necessários para o estudo. Assim, no contexto latino-americano, a autora coloca uma dúvida: “é realmente possível fazer uma crítica desestabilizadora às concepções de identidade” (Gargallo, 2020 apud Silva, 2025, p.365) dentro de um lugar onde a luta pelo reconhecimento de sua humanidade ainda é constante?

Ao longo de sua pesquisa, a autora Ana Claudia da Silva Abreu (2025) responde a essa pergunta mostrando que, em um país que possui uma ferida colonial aberta pelo colonialismo e que, graças à colonialidade, não para de sangrar, abandonar as identidades é compartimentar as diversas violências sofridas, perdendo, portanto, sua força. Da mesma forma, Lélia (2020) traz que lidar com certas violências sem articulá-las com os outros atravessamentos das vivências brasileiras é cair em um racionalismo abstrato. Do mesmo modo, acolher essas categorias com pretensões universalizantes revela o compromisso da teoria *queer* com a colonialidade, com um pensamento construído dentro do sistema racista, eurocêntrico, capitalista e imperial. Como solução, a estudiosa coloca a necessidade de “ativar os saberes locais, deslegitimados e não valorizados, os saberes profanos, excluídos pelo discurso (dito) verdadeiro” (Silva, 2025, p.367). Não sendo suficiente uma tradução da teoria *queer* para o contexto brasileiro, mas o abandono do próprio conceito, em um exercício antropofágico de se nutrir do conhecimento do norte e localizar as tradições e conhecimentos originários brasileiros, para assim produzir teorias próprias que respeitem a herança e identidades locais.

Esse processo de descolonização dos saberes já está presente nos estudos de feministas latino-americanas quando questionavam a maneira de produção de estudos sobre a homossexualidade, e nas chamadas “bichas loucas” que desafiavam a adoção de um modelo eurocêntrico de identidade, evidenciando assim o abismo entre a elite homossexual e a multiplicidade das expressões do Sul global. Do mesmo modo, Silva (2025) traz o escritor chileno



Pedro Lemebel, que escrevia sobre a “loca”, como é comumente conhecida a travesti, utilizando assim a linguagem construída na vivência latino-americana para fugir dos padrões sociais. Ademais, como descreve Silva (2025) Lemebel demonstrava seu descontentamento com o termo “gay”, preferindo utilizar maricón, pois “o gay se soma ao poder, não o confronta, não o transgride. Ele propõe a categoria homossexual como uma regressão ao gênero. O gay cunha sua emancipação à sombra do ‘capitalismo vitorioso’” (Lemebel, 2000 apud Silva, 2025). Diante disso, explica-se a escolha do uso do termo sexo-gênero dissidente neste trabalho, pois, como Núñez (2023) coloca, nem todas as pessoas dissidentes se encontram representadas dentro da sigla LGBTQIAPN+ que significa Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros/Travestis, *Queer*, Intersexo, Asexuais/Agênero, Pansexuais, Não-binários e o + para incluir outras identidades, promovendo visibilidade e inclusão de pessoas que não se encaixam nas normas heteronormativas e cisgênero, ou, em relação aos estudos acima, pelo termo *queer* - um termo guarda-chuva em inglês, originalmente pejorativo (significando "estranho" ou "esquisito"), que foi ressignificado pela comunidade LGBTQIA+ para representar pessoas que não se enquadram nas normas cis-heteronormativas .

Com isso, este trabalho se propõe a fazer o estudo do texto “Descolonizando Afetos” de Geni Núñez como um processo de descolonizar a construção do gênero, trazendo para o contexto brasileiro como a linguagem e a colonização, junto à imposição dos dogmas católicos moldaram a maneira de criar laços afetivos e a importância desses para a regulação do poder e produção das violências de gênero.

4. NÃO-MONOGAMIA, TRANSGRESSÃO DA COLONIZAÇÃO DOS AFETOS

Uma das estudiosas mais proeminentes e engajadas com os estudos decoloniais dentro da psicologia e do feminismo brasileiro é Geni Núñez. Ela é escritora e psicóloga poeta, como se intitula, dentro da frente de descolonizar os saberes da psicologia, apresentando um meio de se relacionar que coloque em voga as estruturas coloniais da violência de gênero com pessoas sexo-gênero dissidentes. Além disso, ela começa o texto trazendo que escrever e sentir o tema das relações é inexoravelmente atravessado pela poética de seu povo, o povo Guarani. Portanto, entende que sua identidade e pertencimento é o reconhecimento coletivo de seu povo, a memória viva de quem são, colocando então que no centro de sua reflexão está a cosmogonia Guarani, que guiará o resgate dessa cultura apagada para explorar a íntima conexão entre a imposição da catequização e a naturalização da monogamia.

Observa-se que a monocultura dos afetos faz parte do projeto de imposição colonial. Nas cartas jesuíticas, fonte dos estudos da autora, encontra-se que “os missionários ficaram obcecados por erradicar as não monogâmias indígenas, porque compreendiam que sem a adesão à monogamia não seria possível realizar o batismo e sem o batismo todo o sucesso da obra missionária ficaria comprometido” (Núñez, 2023, p.27). Mas não era apenas a questão da quantidade, mas um projeto que buscava incutir a moral cristã como a única possível, uma moral



monoteísta. Durante a colonização dos povos que existiam no Brasil antes de 1500, o monoteísmo cristão trazia a distinção clara entre as aparições espirituais que poderiam ser consideradas verdadeiras – as dos santos católicos –, enquanto as aparições de “outros seres” eram consideradas diabólicas. Também como ressalta Núñez (2023, p.20) as relações indígenas que aqueles observavam também sofriam essa forma de categorização, trazendo então o casamento cristão como “único, perfeito e verdadeiro”. Isso marca o começo do racismo religioso, proibindo as formas de se relacionar e impondo a monocultura, acarretando efeitos até os dias atuais: “quem persegue, destrói e queima as casas de reza indígenas e terreiros de matriz afro é munido dessa ideologia da monocultura da fé” (Núñez, 2023, p.21).

O modo de se relacionar que era imposto sobre as pessoas originárias foi construído a partir da noção de fidelidade que as representações do deus cristão demonstram. Percebe-se que “ele só se sente amado se é amado em caráter único” (Núñez, 2023, p.22). Ao mesmo tempo, a autora constata que o adultério foi primeiro utilizado em seu âmbito espiritual, onde deus sente ciúme ao ver seu povo cultuando outros deuses. Desse modo, entende-se que as relações se espelham nessa figura monogâmica, que sente ciúme e preza por essa fidelidade, que não diz respeito à quantidade de parceiros ou à questão de se ter relações ao mesmo tempo, mas que atue a partir do princípio da indissolubilidade do vínculo, como bem exemplificada pela frase “até que a morte nos separe”. Por conseguinte, o monoteísmo cristão, não só como expressão religiosa, mas nas mais diversas esferas – relacional, afetiva, legislativa e moral – instaura uma norma, um papel a ser exercido que é categorizado como o verdadeiro e natural.

5. PAPÉIS DE GÊNERO E O ADULTÉRIO

Intenciona-se agora mostrar como a moralidade cristã molda regularmente as formas de entendermos os papéis sociais de gênero. A pesquisadora Núñez (2023) utiliza-se de passagens bíblicas para enunciar como a fidelidade e a quebra desta – o adultério – são essenciais para a construção da monogamia. Em Efésios 5, versículos 22-27, tem-se que a mulher, dentro do casamento, deve sujeitar-se ao seu marido como ao Senhor, ao passo que este deve amar a mulher para santificá-la e purificá-la, tornando-a santa e irrepreensível. Em Coríntios 1, versículo 4, existe o trecho que orienta os cônjuges que o corpo da mulher já não mais lhe pertence, e sim ao seu marido, e este também não pode dispor de seu corpo. Dessa maneira, o adultério aparenta só fazer sentido à medida que se renuncia o direito ao próprio corpo. Ao mesmo tempo, quando se orienta sobre o sexo, este é colocado como um dever do casal, de modo que não deve ser negado, a menos que haja um consentimento mútuo para essa abstenção – na tentativa de reduzir as chances de adultério.

Essa premissa borra as barreiras do consentimento, pois não basta apenas uma parte do casal se colocar em oposição. Por conseguinte, o trabalho feito no confessionário era o de incutir nas mulheres a ideia de que elas devem ao seu marido as relações sexuais, moldando o conceito da mulher sexualizada. Junto a isso, Núñez (2023) nos lembra dos trabalhos de Vania Moreira



(2018), que evidenciam a grande dificuldade dos padres de lidarem com a nudez e a autonomia sexual das mulheres indígenas, pois padeciam diariamente com estímulos poderosíssimos ao serem expostos à “luxúria” das mulheres nativas, exigindo o envio de roupas para cobrir as suas vergonhas.

Essa ideologia monogâmica reverbera até hoje nos padrões sociais das vestimentas das mulheres, pois usar roupas curtas e/ou sensuais prejudica a estabilidade da família e da monogamia em si, visto que o problema não é a nudez, pois esta está prevista dentro da relação, mas a quebra da exclusividade daquela. Para além disso, as consequências da ferida aberta da colonização desembocam na violência de gênero: “essa forma de amar é perigosa para a vida das mulheres e das pessoas sexo-gênero dissidentes” (Núñez, 2023, p.28). Portanto, é necessário notar como essas estruturas de fato justificam tantas violências e como o sistema jurídico brasileiro tem heranças muito fortes dessa catequização até aqui discutida.

É preciso perceber que as barreiras borradas vão muito além do já exposto. A autora nos lembra que ainda é muito comum os “crimes de legítima defesa da honra”, onde o homem cis se sente justificado em agir com violência contra sua companheira por ela quebrar o combinado de exclusividade social. Dessa forma, compreende-se que a dificuldade de entender que uma relação pode acabar antes do “até que a morte nos separe” está presente nas violências misóginas diárias. Núñez (2023) traz o exemplo do feminicídio que, de acordo com dados de 2020 do Anuário de Segurança Pública - ABSP, 90% das vítimas de feminicídio foram assassinadas por ex- companheiros ou companheiros. Portanto, não são homens aleatórios que cometem os assassinatos, mas aqueles que tiveram um vínculo romântico, monogâmico e heteronormativo, normalmente acontecendo sob a premissa de que não aceitavam o término do relacionamento. Nota-se que se fala sobre um tipo de relação que só acontece dessa forma porque é regulada pela norma.

Dessa forma, Núñez (2023, p.36) coloca que a violência, quando enxergada apenas como machista, “silencia sobre como a monogamia é o alimento ideológico para essas práticas”. Sob o mesmo prisma, a lei brasileira impõe esse modelo monogâmico quando assume a fidelidade recíproca no capítulo IX, “Da eficácia do casamento”, artigo 1.566, do Código Civil, e quando faz menção ao adultério no artigo 1.573, pois essa moralidade preenche rapidamente os significados desses termos, de maneira que são usados eufemisticamente para se referir à exclusividade sexual (Brasil, 2002, s.p).

Essa norma não comporta a vivência de pessoas sexo-gênero dissidentes, pois, desde sua criação, foi pensada sobre a mulher que se sujeita ao marido e este que a purifica. Qualquer forma de afeto que vá além dessas barreiras estreitas é vista como pecado por grande parcela da população, colaborando assim para o efeito principal da colonialidade na subjetividade do colonizado: a desumanização. Isso acarreta um país onde essas expressões de gênero não são criminalizadas, mas apresenta estatísticas de violência mais elevadas do que em países onde a criminalização é explícita. Recordar-se, então, sobre o entendimento de norma exposto anteriormente para evocar a ideia de que “os códigos civil e penal não legislam apenas sobre as



peessoas que se reivindicam monogâmicas, mas sobre todas as pessoas, quer pactuem quer não com os valores da monogamia” (Núñez, 2023, p.29).

6. LINGUAGEM E OUTRAS FORMAS DE AFETO

Como já supracitado neste trabalho, utilizar saberes locais para nomear a existência vai muito além de uma tradução dos conceitos vindos do norte. É a própria construção de significados a partir da linguagem que coloca esta como potência decolonial. Pois, se é tão importante para a construção dos papéis sociais e da misoginia colocar essa binariedade entre homem e mulher, é importante expandir a amplitude dos signos para nomear a materialidade e construir uma prática decolonial. Assim, intenciona-se um movimento de nutrir a linguagem para que dialeticamente se construam subjetividades que se pautem em conhecimentos resgatados das culturas de resistência à colonização, as quais foram rechaçadas e esquecidas por isso.

Assim, Núñez (2023) exalta a importância das palavras em geral; elas fazem parte de um artesanato narrativo, não servindo apenas como escrita, mas como uma representação das vivências, das práticas relacionais com o mundo. Da mesma forma, Ailton Krenak (2022), ativista dos movimentos socioambientais e escritor pertencente ao povo Krenak, faz um trabalho majestoso em seu livro “Futuro Ancestral” de mostrar essa existência em conjunto com o mundo e o rio, sujeito principal de seus trabalhos, que perpassa a antropomorfia do ser e permite que ele saia do próprio corpo para experimentar outras formas de existir: “À noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permite conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra” (Krenak, 2022, p.14).

Essa maneira de conjugar as palavras apresentada pelo autor é efeito de uma moralidade não monogâmica e que retira a humanidade do centro das relações. A união entre sujeito-humano e sujeito-terra permite pensar o encontro entre esses dois como um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos, onde a experiência do encontro com uma montanha não é abstrata, mas “uma dinâmica de afetos em que ela não só é sujeita, como também pode ter a iniciativa de abordar quem quer que seja” (Krenak, 2022, p.83). Ademais, a liberdade de formar afetos também está presente na relação com outras cosmovisões. O autor coloca a ideia de pluriversos, que evoca a possibilidade de os mundos se afetarem, em oposição exata ao monoteísmo intrínseco à lógica colonial. Esse mesmo movimento de construir a linguagem para mostrar a relação de liberdade também está presente na cultura Guarani. Núñez (2023) relata como a linguagem reflete a espiritualidade guarani, livre de posses e não pautada em binarismos, pois é a integração da cor, do gosto e do cheiro de uma fruta que pode suscitar um afeto de favoritismo.

Além desse exemplo, temos que o Guarani não conhece palavras específicas que denotam posse, pois, ao invés de colocar que se é dono de algo, como dono de um rio, de uma terra ou de um animal, constrói-se uma linguagem que denota que se está em companhia de algo. Da mesma forma, a escritora Núñez (2023, p.15) relembra Casé Tupinambá e sua frase



que diz “não somos donos da terra, somos a terra”, e completa que a ideia de posse adoece a terra e o corpo-espírito. Por consequência, o “eu” nessas culturas aqui apresentadas não evoca um sentimento de individualidade, de distanciamento do eu com o outro, mas uma intrínseca alteridade em cada sujeito, este que não necessariamente precisa ser um outro igual, mas algo com que se relaciona, “diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar” (KRENAK, 2022). Ou seja, existe a primazia de um respeito que antecede qualquer vínculo construído.

Essa diferença gigantesca da utilização dos pronomes possessivos entre a sociedade dominante e as perspectivas indígenas ajuda a construir uma luta que não se pauta em incluir as pessoas sexo-gênero dissidentes nas normas que historicamente as violentam, mas apresentar a possibilidade de criar outras palavras, outros significados que vão compor o campo semântico das relações, para que se permita a expressão da multiplicidade dos laços de afeto. A não-monogamia resgatada por Núñez (2023) de forma intencional do conhecimento originário toma essa proporção de apresentar outras maneiras de se relacionar com o mundo, de olhar para este e não o captar por meio das morais colonialistas, eurocêntricas e patriarcais, mas se ver como pertencente à multiplicidade que este tem a oferecer.

Sob o mesmo prisma, a partir da compreensão da construção histórica da violência de gênero e com pessoas sexo-gênero dissidentes, a não-monogamia não prevê apenas a mudança das relações sexuais íntimas, mas de todas as relações que se constroem na sociedade, de forma que se olhe para essas violências não como fatos isolados, distantes e puramente individualizados, mas como efeitos das relações de que todos nós participamos, inclusive, de como os/as leitores/as desse trabalho hierarquizam as relações, as categorizam entre o certo e o errado e distribuem os papéis entre as partes, pois as violências não acontecem do nada e os homens não são “naturalmente” mais violentos, mas todas essas suposições são naturalizadas dentro de uma norma que enxerga o homem branco como teodiceia³ e impõe às pessoas colonizadas uma universalidade que as desumaniza.

Em última análise, deixa-se claro que um estudo que pretende ser crítico das estruturas sociais presentes na sociedade brasileira necessita da atenção voltada para as interseccionalidades presentes em todas as violências sofridas. Como já citado anteriormente, Gonzales (2020) explicita que estudar sobre uma violência, como a divisão sexual do trabalho, sem articulá-la com a correspondente ao nível racial, é cair em um universalismo abstrato. Isso se torna realidade na medida em que a autora aqui discutida percebeu esses atravessamentos dentro de lutas que se entendiam como anticoloniais ou feministas. Assim, ela narra esses acontecimentos em seu texto “Por um feminismo afro-latino-americano”, dizendo que o reconhecimento da exploração de classe e da discriminação racial são as referências básicas da luta de pessoas pertencentes a um grupo étnico subordinado, mas é justamente nessas lutas que se conscientiza da discriminação sexual: “Nossos parceiros do movimento reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tentam nos excluir da esfera de decisão do

³ Conceito apresentado por Geni Nuñez em sua obra “Monocultura do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário”, evidencia o branco, dentro do racismo colonial, como equivalente à figura do Deus ocidental como onipotente, onipresente e onisciente.



movimento” (Gonzales, 2020, p.). Ao mesmo passo, ao buscar a solidariedade no movimento feminista, a generalização, em nome desse sujeito universal da mulher, desracializa.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos observar, ao longo do texto, o conceito de gênero e as lutas do feminismo ocidental se apresentam como uma ruptura nos estudos sobre as violências e opressões, revelando suas bases materiais e simbólicas e assim desencadeando a tematização de questões completamente novas. “O extremismo estabelecido pelo feminismo tornou irreversível a busca de um modelo alternativo de sociedade” (Gonzales, 2020, p. 127), dessa forma abrindo espaço para o fruir de outras lutas que se opõem a lógica capitalista colonial-patriarcal. Entretanto, as heranças deste mesmo sistema estão presentes no discurso do norte, tornando-se fundamentais para as lutas anti-coloniais e feministas, a construção de significados que abarquem toda a multiplicidade das pessoas e, também, de conhecimentos que a latino-américa apresenta, isto como em um movimento antropofágico que este próprio trabalho se propõe a fazer.

Além disso, foi explorado como os papéis de gênero e o estabelecimento da binariedade como a normativa para se experimentar os laços de afeto está intrinsecamente ligado com as opressões aos grupos de minoria social, à medida que ao dizer o que uma mulher deve ser, de acordo com os dogmas do catolicismo, é abrir margem para justificar as violências contra as mulheres e pessoas sexo-gênero dissidentes que não estão presentes dentro da norma.

Portanto, conclui-se que é fundamental destacar a herança deixada na legislação brasileira atual pelo colonialismo, pela opressão, pela violência de gênero e pelo preconceito religioso praticados pelos jesuítas e impostos aos povos originários. Como já mencionado, a norma não rege apenas quem a ela pertence, mas também as dissidências que dela fogem. Uma legislação construída e ainda atuante sob os dogmas cristãos da colonização governa para atender a essa norma, ao mesmo tempo que prejudica aqueles que a ela não se adequam.

Deste modo, retorna-se a deputada citada na introdução deste trabalho para expor as consequências presentes na jurisdição e na materialidade das vivências das pessoas sexo-gênero dissidentes. Erika Hilton, em seu discurso feito na câmara dos deputados em julho de 2025, deixa muito claro como a luta contra a intolerância precisa ser feita não apenas nas ruas, mas dentro de um parlamento que não se propõe a fazer a garantia da segurança às pessoas que não são “em semelhança” a eles e ao deus cristão. Ela denuncia a morte de um jovem de 17 anos, em Manaus “Por ter perguntado aos seus algozes por que o tratavam como veado”, e diz que o reflexo dessa execução por espancamento é de um Brasil que insiste em continuar a violentar os direitos da comunidade LGBTIAPN+, de um parlamento brasileiro que aceita um dos seus membros colocar uma peruca para ridicularizar e debochar de pessoas trans, assim, esse discurso de ódio praticado pelos parlamentares torna-os responsáveis pela morte de jovens, adultos e crianças daquela comunidade. Coloca-se, então,



parte de seu discurso, onde Hilton (2025, s.p) diz:

Um jovem alegre, feliz, com irmã, com mãe, um jovem que cuidava de sua irmã, teve a vida ceifada, roubada, pela intolerância, pelo preconceito, pelo ódio e pela discriminação. Hoje, uma família chora em razão da LGBTfobia estrutural no nosso País. E não só a mãe, a irmã e a família choram. A comunidade LGBTQIA+ também chora, e chora em razão de um Congresso Nacional que não legisla para essa população; chora diante de um Congresso Nacional que assiste calado à morte brutal e recorrente da comunidade LGBTQIA+, realidade à qual essa população, da qual faço parte, é submetida cotidianamente neste País. Choramos pela morte desse jovem e de tantos outros jovens brasileiros que morrem pelo simples fato de serem quem são e, muitas vezes, por atitudes que Parlamentares tomam nesta Casa, nesta tribuna.

Em um País que ainda carrega em suas entranhas os dispositivos coloniais de controle sobre os corpos e os afetos, a morte prematura deste jovem não é um episódio isolado, mas a materialização de uma violência epistêmica e estrutural. Através da lente proposta por esse estudo compreendemos que o luto que nos atravessa é político: é o luto por uma vida interceptada pelo mesmo projeto que, historicamente, hierarquiza existências, patologiza dissidências de gênero e sexualidade, e criminaliza formas de amor e arranjos familiares que escapam ao modelo monogâmico cristão-colonial. O silêncio do Congresso é, assim, a ressonância contemporânea de uma ordem que legisla a partir de uma norma excludente. Esta dor, portanto, não se encerra no pranto, mas se transforma em insurgência teórica e afetiva—um compromisso de desmontar, pela raiz, as arquiteturas de poder que continuam a segregar o direito ao luto e, sobretudo, o direito à vida em sua plenitude dissidente.

8. REFÊRENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, J. Regulações de gênero. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 42, p. 13-33, jun. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/Tp6y8yyyGcpfdbzYmrc4cZs/?lang=pt>. Acesso em: 7 fev. 2026.

DA SILVA ABREU, A. C.. Descolonizar o Queer: uma proposta feminista e decolonial. **CADERNOS DE GÊNERO E DIVERSIDADE**, v. 11, p. 360-387-387, 2025.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 1961 (2022),

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HILTON, E. **Discurso proferido em sessão deliberativa da Câmara dos Deputados**. 09 jul. 2025. Discurso proferido em sessão deliberativa da Câmara dos Deputados, Brasília, DF, 09 jul. 2025. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=127.2025&nuQuarto=4478898&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=14:12&sgFaseSessao=BC&data=09/07/2025&txApelido=Erika%20Hilton&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=14:12&txEtapa=>. Acesso em: 08 fev. 2026.

KRENAK, A.. **Futuro ancestral**. Organização de Rita Carelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LÚGONES, M. **Colonialidade e gênero**. In: HOLLANDA, H. H. O. B.. *Pensamento Feminista*



Hoje: perspectivas decoloniais. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MOREIRA, V.M. L.. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi** (Rio de Janeiro), [S.L.], v. 19, n. 39, p. 29-52, 2018.

NÚÑEZ, G.. **Descolonizando afetos**: experimentações sobre outras formas de amar. São Paulo: Planeta de Livros, 2023.

SCOTT, J. W.. Gênero: ainda uma categoria útil de análise? Tradução de Graziela Schneider Urso. Albuquerque: **Revista de História, Campo Grande**, v. 13, n. 26, p. 177-186, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.46401/ardh.2021.v13.14704>. Acesso em: 27 nov. 2021.