

# Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena

Geni Núñez<sup>1</sup>

João Manuel de Oliveira<sup>2</sup>

Mara Coelho de Souza Lago<sup>3</sup>

## Resumo:

Neste trabalho buscou-se apresentar perspectivas indígenas às noções de monogamia e não-monogamia, tendo o conceito de colonialidade como principal chave de análise. Como inspiração cosmogônica, foi utilizado o conceito de “artesanaria narrativa guarani”, através do qual foram avaliados os efeitos e reverberações da cristianização na construção da monogamia em Abya Yala. O trançado teórico-temporal do artigo foi realizado em três fios: no primeiro, foram investigadas as relações entre monogamia e cristianização; no segundo, os efeitos contemporâneos dos discursos presentes nas cartas jesuíticas e no terceiro apresentaram-se as perspectivas filosóficas guarani sobre não-monogamia. O referencial teórico foi construído de modo interdisciplinar, contando com as contribuições de historiografias, estudos descoloniais, anticoloniais e relatos orais. Salientou-se que a monogamia insere-se em uma conjuntura dos sistemas coloniais de monocultura (monoteísmo, monogamia, monossexismo) os quais têm em comum os princípios da exclusividade, não concomitância e não convivência. Por outro lado, a não-monogamia indígena teria como princípio a floresta como signo de diversidade e concomitância. Como resultado, pontuou-se a importância das vozes indígenas na articulação de perspectivas não-monogâmicas e de lutas anticoloniais, rumo a um reflorestamento emocional das relações não só inter humanos, mas com o planeta.

**Palavras-chave:** não-monogamia indígena; artesanaria afetiva; colonialidade.

## Monogamy and (anti)colonialities: an indigenous narrativa craftmanship

## Abstract:

In this paper, we tried to present indigenous perspectives to the notions of monogamy and non-monogamy, having the concept of coloniality as the main key of analysis. As cosmogonic inspiration, the concept of “Guarani narrative craftsmanship” was used, through which the effects and reverberations of Christianization in the construction of monogamy in Abya Yala were evaluated. The theoretical-temporal braiding of the article was carried out in three threads: in the first, the relationships between monogamy and Christianization were investigated; in the second, the contemporary effects of the discourses present in the Jesuit letters and in

1 É doutoranda na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC), Campus Reitor João David Ferreira Lima.

Contato: geninunez@gmail.com

2 É doutor e pós-Doutor em Psicologia Social, atualmente é professor Associado convidado no ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, onde é professor nos programas doutorais em Psicologia e Psicologia Social e investigador integrado no CIS - Instituto Universitário de Lisboa.

Contato: joão.m.oliveira@gmail.com

3 É doutora em Psicologia da Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atua na qualidade de Professora Voluntária, nos quadros de docentes permanentes dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP/UFSC) e Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH/UFSC).. Participa do Instituto de Estudos de Gênero - IEG/UFSC. Participa da coordenação editorial da Revista Estudos Feministas. Contato: maralago7@gmail.com

the third, the Guarani philosophical perspectives on non-monogamy were presented. The theoretical framework was built in an interdisciplinary way, relying on contributions from historiographies, decolonial and anti-colonial studies and oral reports. It was emphasized that monogamy is part of a conjuncture of colonial monoculture systems (monotheism, monogamy, monosexism) which share the principles of exclusivity, non-concomitance and non-coexistence. On the other hand, indigenous non-monogamy would have as its principle the forest as a sign of diversity and concurrency. As a result, the importance of indigenous voices in the articulation of non-monogamous perspectives and anti-colonial struggles, towards an emotional reforestation of relations not only between humans, but with the planet, was highlighted.

**Keywords:** indigenous non-monogamy; affective craftsmanship; coloniality.

### Introdução

A colonização não acabou. Ela continua, atualizada, buscando impor sua forma de pensar, sentir e se relacionar com o mundo como a única maneira possível. Se a este processo de atualização das violências coloniais temos chamado de colonialidade (QUIJANO, 2005), como pensar as relações, efeitos e reverberações da monogamia no contemporâneo? O que esse debate nos aponta não só em termos de catequização e racismo, mas também em construção de autonomia e bem-viver? Estas são algumas das questões sobre as quais nos deteremos, problematizando suas potências e limitações desde perspectivas indígenas e de gênero dissidentes. Através do artesanato narrativo guarani (VILHARVA & NÚÑEZ, 2020 prelo), teceremos conexões entre discursos presentes nas cartas dos jesuítas e seus efeitos contemporâneos, buscando também apresentar perspectivas da cosmogonia guarani sobre não-monogamia.

Dividimos o artigo em três fios/seções: no primeiro fio discutiremos as relações entre colonialidade e cristianização, no segundo analisaremos as características da imposição colonial da monogamia

e no terceiro apresentaremos perspectivas indígenas sobre não-monogamia. Com esse trançado de reflexões buscaremos dialogar com a problemática da não-monogamia através da interdisciplinaridade. Além da leitura das próprias cartas jesuítas, foram feitas leituras e análises de artigos, dissertações e teses de historiadores que pesquisam a temática “poligamia indígena”, para que em um segundo momento pudéssemos apresentar nossa própria perspectiva sobre esse debate.

O enquadramento geopolítico de nosso trabalho é o contexto de Abya Yala<sup>4</sup>, mais especificamente, Pindorama, de modo que não temos o desejo ou a pretensão de evocar uma generalização dos processos de imposição da monogamia em nosso território para todos os demais.

### Primeiro fio: uma introdução sobre colonialidade e cristianização, lastros do monoteísmo monogâmico.

Um dos primeiros registros escritos que temos da percepção dos colonizadores a respeito da não-monogamia encontramos nos relatos dos padres jesuítas, em cujas cartas há vastos comentários sobre o que chamavam de “poligamia dos índios”. De acordo com a historiadora Vânia Moreira, a imposição da monogamia foi fundamental para a implementação de todo o projeto colonial. Ela explica que

Em razão de ser o matrimônio monogâmico um dos sacramentos do catolicismo, a poligamia impedia a conversão e o batismo dos adultos, comprometendo seriamente o sucesso da obra missionária. Pode-se mesmo afirmar que superar a poligamia dos índios se tornou uma verdadeira obsessão dos missionários dedicados à evangelização. O combate à poligamia dos índios foi trabalho pastoral intenso e contínuo dos jesuítas no Brasil (MOREIRA, 2018, p. 33).

Com isso podemos compreender que os projetos de colonização e catequização foram e permanecem intimamente relacionados. A conversão compulsória ao cristianismo implicava a tentativa de uma passagem do selvagem ao civilizado. A monogamia atendia, também, à reificação da divisão elementar do pensamento colonial, o binarismo (ANZALDUA, 1987). Na

4 Abya Yala e Pindorama são nomeações referentes a América Latina e Brasil, respectivamente. Essa nomeação vem sendo utilizada como forma de descolonização da linguagem, visto que o termo América é fruto de uma homenagem ao colonizador Américo Vespúcio e Brasil é resultado de uma invenção de fronteiras territoriais igualmente colonial.

separação mente e corpo, amor estava para alma, para a elevação do espírito, enquanto carne estava para corpo e pecado. Uma das principais preocupações dos missionários estava “em afastar os índios dos pecados da carne o quanto antes podiam” (FILIPPE, 2007). O lastro histórico dessa divisão segue contemporâneo, tanto por isso a posição de superioridade do amor, do casamento oficial, também compreende uma certa hierarquia racial: mulheres brancas para casar, mulheres não brancas para transar (GONZALEZ, 1983).

A positivação do cristianismo e da monogamia eram acompanhadas, necessariamente, da negatização de outras espiritualidades e de outras formas de laços afetivos indígenas. O pesquisador Gersem Baniwa (2006) comenta que, também por isso, a imposição cristã foi, em nosso território, um dos primeiros grandes marcos do racismo estrutural. A tutela decorrente desse processo acompanha o racismo anti-indígena até hoje. A presunção de que precisávamos ser salvos orientou todo o processo de evangelização, afinal como pontuam em suas próprias cartas, os jesuítas não vieram para cá esperando serem salvos por indígenas, mas sim serem os salvadores. Se não acreditassem que seu Deus era o único possível, “o único caminho, a verdade e a vida” (BÍBLIA, João, 14), se concebesssem a legitimidade da existência de outros deuses, a motivação para o projeto colonial não teria se estabelecido da mesma forma. Cristóvão Colombo, em uma carta de 1492-3 comenta sobre indígenas

devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião. Eu, comprazendo a Nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião de minha partida, seis deles para Vossas Majestades, para que aprendam a falar (1492-9, s/p).

Nesta fala, Colombo explicita como para a perspectiva colonial não seguir a religião cristã significava não professar nenhuma, já que apenas a ela reconhece como legítima. Da mesma forma, apesar de existirem centenas e milhares de línguas indígenas, ele infere que indígenas teriam de “aprender a falar” já que a única língua que contava como tal eram as europeias. Na invenção forçada da nação Brasil, a imposição da língua, dos costumes e da religiosidade colonial esteve a todo tempo, e permanece, em luta contra a multiplicidade indígena (de línguas, costumes, modos de vida). Essa multiplicidade ameaça a soberania

nacional pautada na ideia de um único povo brasileiro regido pelos valores dos invasores.

O avanço do cristianismo no planeta vem sendo concomitante ao desaparecimento epistêmico de várias formas indígenas de conhecimentos e espiritualidades não como uma coincidência, mas como efeito de um projeto que sempre almejou a existência exclusiva de seus valores como projeto de vida. O sincretismo foi efeito da profunda perseguição a espiritualidades de matriz afro e indígena, violência que resultou na nomeação sincrética como única possibilidade de culto. Como resistência a esse processo temos os movimentos de “dessincretização do candomblé” como parte de iniciativas de reafirmação da religião (MELO, 2008).

Se intolerância religiosa é sobre não respeitar e reconhecer outros credos como legítimos e verdadeiros, então as doutrinas cristãs são especialmente interpeladas por essa inflexibilidade, pois é o que a Bíblia prega e é isso que as igrejas perpetuam: que existe apenas um único deus verdadeiro, que todos os demais são falsos e devem ser combatidos. Esta hierarquia é colocada não apenas no interior da doutrina, como também na forma de organização de seu sistema macro-político, pois como explica Roberto Romano, professor de Ética e Filosofia Política:

Ao contrário do pensamento que afirma a igualdade radical dos entes humanos, na perspectiva spinozana, as doutrinas cristãs ergueram um sistema hierárquico que postula a desigualdade como fundamento e alvo do político. Um dos maiores pilares do pensamento católico é Tomás de Aquino. Nele, a noção do universo como imensa hierarquia verticalizada que desce do Senhor, atravessa os arcanjos e anjos, chega aos sacerdotes e passa aos leigos poderosos para atingir os ínfimos da natureza, define a doutrina cósmica e cívica, espinha dorsal do catolicismo religioso e político (ROMANO, 2003, p.12).

Também é por isso que quando falamos de intolerância religiosa no Brasil, em geral estamos nos referindo à perseguição que partiu do cristianismo contra espiritualidades não brancas, não o contrário. Ainda que em outros tempos e contextos históricos povos cristãos tenham sido alvo de perseguições, em nosso contexto ele se construiu e se mantém no lugar de hegemonia, de modo que pautar um “orgulho cristão” é como pensar em pautas como “orgulho hétero” ou “orgulho branco”. Em outras palavras, não são as hegemonias que são perseguidas, são elas que

perseguem e sua defesa acrítica frequentemente assume tons de extrema-direita em nosso território, como podemos observar na formação das bancadas ruralista, armamentista e cristã, frequentemente aliançadas em pautas conservadoras (ROMANO, 2003).

Como traço fundante da colonialidade, o cristianismo - como apregoado pelos jesuítas - não admitia concomitância: para provar amor ao Deus cristão era necessário postular que as demais espiritualidades eram do demônio. Há diversas passagens na Bíblia que mencionam o ciúme que Deus teria ao ser traído por seu povo, em ocasiões em que outros deuses estivessem sendo cultuados em concomitância. Em alguns trechos a palavra adúltera é utilizada para nomear a quebra de exclusividade espiritual. Em Ezequiel 8:3, o Espírito mostra ao profeta Ezequiel que Deus estava enciumado em ver que seu povo encontrava-se adorando outros deuses e o informa que esta imagem lhe provocava ciúmes. Já no Novo Testamento, em Tiago 4:5, no subcapítulo “Devemos resistir às tentações”, uma menção semelhante é descrita no trecho “Adúlteros e adúlteras, não sabeis vós que amizade do mundo é inimidade contra Deus? Portanto qualquer que queira ser amigo do mundo constitui-se inimigo de Deus. (...) O espírito que em nós habita tem ciúmes”. Em Êxodo 20:3-4 há uma afirmação que explicita a exclusividade espiritual: “Não terás outros deuses além de mim. Não farás para ti nenhum ídolo, nenhuma imagem de qualquer coisa no céu, na terra ou nas águas debaixo da terra”, que é complementada em I Crônicas 17:20 em que se pontua que “não há Deus fora de Ti”. Em Salmos 16:4 há um alerta para o que ocorreria com aqueles que traíssem a Deus: “Grande será o sofrimento dos que correm atrás de outros deuses”.

Como ilustrado nos trechos acima e em outros tantos ao longo da Bíblia, podemos perceber que o monoteísmo cristão se organiza através da monogamia com Deus, em que a prova de fé e o amor a ele só podem ser comprovados com a negatificação, descrédito e ódio a outros deuses. Daí a solidificação do racismo religioso como um dos grandes motivadores do processo de evangelização. Ainda que no judaísmo e em outras matrizes religiosas também tenhamos um monoteísmo religioso, uma das diferenças do monoteísmo cristão é que, em vez de ser pertinente a apenas um povo (no

caso do judaísmo, judeus), ele se estende a “todo que nele crer” (Mateus, 16). Em outras palavras, a mitologia deixa de ser particular de um povo e passa a ser um projeto de conversão global, que inspira invasões missionárias por todo o planeta. Nessa perspectiva há um certo sucesso nesse projeto, visto que uma a cada três pessoas no mundo se afirma cristã e no Brasil, segundo o IBGE (2010), 89% da população se afirma cristã.

Um dos estratagemas que a colonialidade aciona para defesa de si é de que suas imposições são, em verdade, escolhas livres. Isso é fundamental porque sem o livre-arbítrio não é possível punir, culpar, prometer o céu ou condenar ao inferno. Apenas quem não tivesse consciência poderia ser inocente *a priori*. Daí a motivação cristã em levar a palavra de seu Deus ao conhecimento de indígenas, para que estes então pudessem estar elegíveis aos processos de julgamento divino. Essa motivação segue atualizada<sup>5</sup> em determinados ramos de igrejas cristãs que continuam a invadir aldeamentos indígenas, quilombolas, ou mesmo tentam contactar indígenas (voluntariamente) isolados. À esteira da noção de livre-arbítrio cristã, a monogamia se apresenta em muitos espaços como uma escolha livre, mas ela é imposta, inclusive juridicamente.

No Código Penal vigente, no título *VII Dos Crimes Contra a Família, capítulo 1: Dos Crimes Contra o Casamento* - item bigamia, o artigo 235 pontua: “é crime contrair novo casamento já sendo casado”. A pena é de 1 a 6 anos. E prossegue: “Aquele que, não sendo casado, contrai casamento com a pessoa casada, conhecendo a circunstância, é punido com reclusão de 1 a 3 anos. A ação penal depende da queixa do contraente enganado”. A redação do Código Penal parece inferir que apenas na posição de “enganado” alguém poderia demandar outros arranjos parentais que não o monogâmico. Além disso, explicita que a punição e vigília não se estenderia apenas ao casal, mas também a quaisquer pessoas que desestabilizassem de alguma forma o sentido de fidelidade atribuído à família monogâmica, como ilustra o título do capítulo “crimes contra a família”.

Até 2005 o adultério constava no Código Penal brasileiro como um crime passível de encarceramento, o que evidencia a profunda inspiração cristã para este Estado pretensamente laico, visto que aquilo

5 <https://www.bemparana.com.br/noticia/missionarios-evangelicos-avancam-contra-povos-indigenas-isolados-do-brasil#.YK3EP3VKJIU>



que na Igreja era/é posto como um pecado encontra correspondência na lei como um crime. Mesmo tendo sido retirado do Código Penal, no Código Civil vigente, no Capítulo IX - Da eficácia do casamento, no artigo 1566, o primeiro item elencado no título “Deveres de ambos os cônjuges” é a “fidelidade recíproca”. A monogamia faz parte da conjuntura da família a ser defendida pelo Estado, caracterizada também pela heterocisnorma que orienta a misoginia e a lgbtfobia.

O Brasil, país onde cerca de 90% da população se afirma cristã, é um dos líderes mundiais nos índices de assassinatos contra mulheres cis e pessoas trans. Através dessa chave podemos compreender que, ainda que no Código Penal as sexualidades LGBTI+ não mais estejam criminalizadas, como elas ainda são tidas como um pecado para um amplo setor de nossa sociedade, isso colabora para um efeito de desumanização tão profundo que resulta em estatísticas de violências lgbtfóbicas ainda mais elevadas que em países onde essa criminalização é explícita<sup>6</sup>.

A racionalidade cristã opera de modo central em noções como culpa, punitivismo e mérito/meritocracia, orientando profundamente a moralidade do mundo moderno no dito ocidente. Desde as cartas jesuíticas podemos observar que uma agenda cristã vai se impondo como única narrativa do que é ser homem e mulher de “verdade”, de quais seriam os trabalhos possíveis a cada gênero, qual o lugar do prazer, da sexualidade e qual família seria a (pretensamente) natural. Esta conjuntura histórica tornou possível o cenário político contemporâneo e nos ajuda a compreender o porquê do reconhecimento de outras famílias, para além daquela referenciada no modelo cristão hétero cis monogâmico, ter tardado tanto a ser acolhido pelo sistema legal de nosso país.

Importa frisarmos que os efeitos do cristianismo nas racionalidades modernas não são frutos diretos de uma afiliação religiosa específica, mas resultados de uma matriz colonial que nos atravessa a todos de alguma forma, inclusive àqueles auto identificados como ateus. Reconhecendo essas complexidades, o exercício de descolonização de nossas práticas envolve o cuidado de não pessoalizar o fundamentalismo religioso em indivíduos ou igrejas específicas, mas em localizá-lo a partir de um projeto global de pensamento. Assim como o racismo é estrutural (SILVA, 2018) e não um problema de indivíduos específicos, o fundamentalismo

religioso também é um sintoma histórico e político da colonização, não um desvio moral específico de “maus cristãos”.

Inclusive, há um perigo nessas edições que projetam a parte “ruim” para cristãos supostamente falsos, afirmando por extensão que os verdadeiros cristãos são bons; que os verdadeiros monogâmicos não traem, que homens de verdade não agridem e assim por diante, pois isso apenas reafirma a defesa da colonialidade através de uma positivação arbitrária que colabora para seu funcionamento. Tendo avaliado a inspiração monogâmica do monoteísmo cristão, passaremos no próximo tópico a examinar mais detidamente as relações entre a imposição da monogamia e a colonialidade.

### **Segundo fio: a imposição colonial da monogamia, ontem e hoje.**

No processo colonial que ocorreu (e permanece) em nosso território, a moralidade cristã vem sendo a bússola para as diferentes organizações sociais, inclusive para as relações de parentesco, sexualidades e afetividades. No caminho de materializar a invenção da nação brasileira, a família monogâmica heterocisgenera vem sendo considerada a “célula mater da sociedade” (Constituição Federal, 1988). Esse ideal de família se via ameaçado pela não-monogamia originária, já que a ausência das proibições e punições monogâmicas nas organizações indígenas simbolizava para os padres a devassidão moral, a promiscuidade e a perdição.

O historiador Guilherme Filipe (2008) comenta que, em suas cartas, os padres faziam uma distinção entre aquilo que chamavam de “verdadeiras e falsas aparições” espirituais. As primeiras seriam aquelas nas quais haveria manifestações de santos católicos e as segundas seriam correspondentes a aparição de “outros seres”, nomeados como diabólicos. Esta operação de atribuir a verdade a si e a falsidade às espiritualidades indígenas estava presente também na descrição que faziam dos casamentos que observavam. Os padres afirmavam que as tradições indígenas não poderiam conciliar-se com o “único, perfeito e verdadeiro casamento cristão” (VAINFAS, 1997, p.33).

Com isso, vemos que monogamia nesse contexto é tida como sinônimo não só de algo quantitativo, mas também qualitativo: um sistema que seria bom por ter apenas uma relação e especial justamente por ser

<sup>6</sup> <https://sp.cut.org.br/noticias/brasil-segue-no-topo-dos-paises-onde-mais-se-mata-lgbts-4d85>

exclusivo. Em um contraste complementar, poligamia também passa a aludir não só à quantidade, mas também à qualidade (ruim por serem várias pessoas). Com isso, houve a marcação do prefixo “poli” como descritor dessas relações, como se por não serem monogâmicas necessariamente seriam poligâmicas - um fruto da hipersexualização projetada. Em outras palavras, haver a possibilidade de que uma relação não seja composta peremptoriamente por duas pessoas não significa afirmar que seja necessariamente poli.

Tanto nas cartas dos missionários quanto na literatura contemporânea de áreas como antropologia, história, psicologia e outras, o termo poligamia vem sendo vastamente utilizado como contraste à monogamia. Esta nomeação acaba por implicar em uma certa percepção de que este seria um debate bem resumido por uma simples questão de quantidade. Nesse aspecto a diferença com que o debate teórico é feito revela-se pouca ou nenhuma em comparação à definição que os dicionários trazem, nos quais monogamia é descrita como “regra, costume ou prática socialmente regulamentada segundo a qual uma pessoa (homem ou mulher) não pode ter mais de um cônjuge. [Opõe-se à poligamia]” (Ferreira, 2004, p.1354). No âmbito dos movimentos sociais a nomenclatura poli também é bastante presente, diversas associações, grupos, páginas nas redes sociais se nomeiam poliamoristas. Em nosso posicionamento político-conceitual, utilizaremos o conceito de não-monogamia por compreendermos que ele consegue abarcar um conjunto maior de problemáticas - muito além da alusão à quantidade anunciada pelos prefixos.

Associar monogamia a um modelo no qual o sujeito se relacionaria com apenas uma pessoa cumpre uma função moralista. Nela, a contenção da carne e dos pecados implicaria em um valor ético em cujo exato contraste estariam pessoas cuja prática afetivo-sexual seria, necessariamente, múltipla, e, logo, imoral. Mesmo do ponto de vista da quantidade, não é correto afirmar que pessoas monogâmicas de fato cumprem o pacto de exclusividade afetivo-sexual, pois como vêm apontando inúmeras pesquisas no Brasil e no mundo, a maioria das pessoas que se afirma monogâmica já “traiu” (GOLDENBERG, 2006).

Da mesma forma, como já mencionado, pessoas não-monogâmicas não necessariamente se relacionam com mais de uma pessoa. O ponto é que nesse último caso a possibilidade de que isso ocorra é legitimada,

ou seja, nela, a autonomia sobre o próprio corpo não é vista como uma traição a terceiros. A projeção da promiscuidade é presente em várias dimensões da colonialidade, seja nos discursos racistas que hipersexualizam pessoas não brancas (posto que seriam mais corpo do que mente), seja também na suposição de que pessoas bissexuais, por exemplo, necessariamente se relacionariam com diversas pessoas simplesmente por terem atração por mais de um gênero (JAEGGER et al, 2019). O sistema moral cristão orbita sob sua própria égide, inventando o pecado para produzir o pecador (NIETZSCHE, 2009). Do ponto de vista psicológico, a branquitude se sustenta através da edição para si do que considera a parte “boa” do ego e projeção da parte “má” para o sujeito não branco, especialmente no que diz respeito aos tabus de agressividade e sexualidade (KILOMBA, 2017).

Para além disso, cabe ressaltar que a imposição da monogamia se estruturava - e assim permanece - em uma determinada maneira de lidar com o tempo emocional. Nas cartas jesuíticas observamos que o repúdio dos padres às relações indígenas não se esgotava no desagrado com envolvimento entre mais de duas pessoas, mas também em um desconforto quanto ao tempo que essas relações duravam. Para eles, o casamento verdadeiro era aquele no qual havia “uma aliança duradoura e fiel com seu cônjuge” (FILIPPE, 2008, p. 249). Com isso compreendemos que mesmo que uma relação fosse composta por apenas duas pessoas, ainda assim não seria tipificada como monogâmica se a forma de lidar com sua temporalidade não fosse correspondente ao princípio da indissociabilidade do vínculo.

Em uma carta de 1633, o padre Diogo Ferrer afirma sobre indígenas guarani:

vivem juntos quanto tempo querem, e quando o marido quer se casar com outra mulher deixa aquela, e o mesmo faz a mulher, e não parece que estes índios em seu natural conhecem a perpetuidade do matrimônio. A nenhum deles isso soa ofensivo (FERRER, 1633, s/p).

A ausência do valor de uma permanência “até que a morte os separe” também configurava, por consequência, uma não-monogamia e uma desestabilização da ideia de “família normal”, na qual a continuidade do amor se torna um dever conjugal (PRETTO et al, 2009). Este princípio da indissolubilidade segue vigente nos

posicionamentos oficiais do Vaticano. O Papa João Paulo II pontuava que

É dever fundamental da Igreja reafirmar fortemente a indissolubilidade do Matrimônio a todos aqueles que, nos nossos dias, consideram difícil ou até impossível que uma pessoa se vincule por toda a vida; e a todos os que são arrastados por uma cultura que rejeita a indissolubilidade matrimonial e que abertamente se ri do compromisso dos esposos à fidelidade, importa repetir o bom anúncio da perenidade do amor conjugal, que tem em Cristo fundamento e força (JOÃO PAULO II, 1982, n. 20).

Neste trecho o Papa ilustra a ligação sacramental da indissolubilidade monogâmica, laço que explicita que, uma vez não se tratando apenas de um combinado entre humanos e sim de um acordo divino, sua quebra seria também um adultério contra Jesus.

Por outro lado, a resistência à imposição da monogamia, do cristianismo e da colonialidade, também segue atualizada. Nos registros dos missionários é possível acompanhar que o projeto de colonização da afetividade/sexualidade não ocorreu sem resistências, a repressão “foi móvel de protestos e mesmo de atos rebeldes em oposição aos padres” (MONTEIRO, 1992: 489). Além desses protestos diretos e explícitos também houve resistências mais silenciosas, que podemos observar em inúmeros relatos dos jesuítas e em sua decepção em perceber que as práticas de confissão e arrependimento, muitas vezes não implicavam em uma real mudança na prática e no modo de vida dos indígenas, que estrategicamente se diziam filiados ao cristianismo apenas para facilitar algumas negociações e alianças contra outros colonizadores (FILIPPE, 2007).

Um dos desafios enfrentados pelos missionários na imposição da monogamia foi a recusa indígena à própria noção de pecado cristão. Segundo Filipe (2007), para muitos povos “não existiam atitudes que pudessem transgredir normas estabelecidas por dogmas indiscutíveis, não fazendo parte do seu modo de ser a ideia de responsabilidade moral nem de condutas que resultassem em punições ou recompensas” (FILIPPE, 2007, p. 83). Essa recusa à noção de pecado implicava, por consequência, em entraves na adesão ao dispositivo confessional. Os padres faziam o possível para dissipar a “crença que muitos indígenas tinham de que em nada pecavam e que, portanto, lhes era desnecessária a confissão” (DEL TECHO, Pe. Nicolás, 1991, p.78).

O esforço missionário direcionou-se ao processo de inculcar, violentamente, a percepção de que determinados costumes e práticas deveriam ser alvo de remorso, culpa, vergonha e arrependimento. A listagem de condutas imorais era extensa e “dos pecados mais condenáveis pelos padres, destacam-se a nudez, as relações de poligamia entre os membros das aldeias e a condução das suas vidas através dos ensinamentos do pajé (responsável tanto pelo conforto espiritual como por curas aos enfermos) (...)” (LIMA & MENEZES, 2018, p.132). Oyèrónké Oyèwùmí (2017), intelectual nigeriana, comenta que quando os padres invadiram África, o repúdio deles era maior à não-monogamia dos nativos do que a violências como a própria escravização. Também no processo missionário em nosso território vemos que na listagem dos pecados mais abomináveis não constavam invasão, estupro, escravização, mas sim uma eleição de condutas cuja vértice era o controle, vigília e punição da sexualidade (FOUCAULT, 2004).

Observamos essa distorção ética no modo como os jesuítas elaboravam a questão da nudez indígena. Como lembra Vania Moreira (2018), a nudez e a autonomia sexual de indígenas desnorream alguns missionários. A historiadora comenta, a exemplo, que o Padre Antônio da Rocha “não escondia seu sofrimento. Dizia padecer diariamente de estímulos poderosíssimos, por estar incessantemente exposto à ‘luxúria’ das mulheres nativas” (MOREIRA, 2018). Em uma carta de 1549 o padre Manuel da Nóbrega solicita “o envio de roupas para cobrir as vergonhas dos nativos cristianizados”.

Percebemos uma premente atualização desse raciocínio na contemporaneidade quando vemos que discursos misóginos ainda recorrem fortemente à culpabilização da vítima e do tamanho de suas roupas como suposta justificativa moral para violências, abusos, assédios. Fanon (1968) comenta que a narrativa colonial de que a vítima teria, de alguma forma, desejado/pedido pela violência também era presente na macro-política, quando intelectuais de países europeus afirmavam haver um “desejo inconsciente e coletivo” por parte dos países colonizados em sofrerem a colonização. Observamos os impactos desse discurso na própria narrativa hegemônica sobre a chamada história do Brasil, ensinada nas escolas como um processo de conquista e não de invasão (BANIWA, 2006).

Com isso podemos compreender que na listagem dos pecados mais abomináveis para os padres o



combate à nudez atendia ao mesmo tempo a vários eixos do projeto colonial. Seja pela nudez ser tomada como signo de selvageria, característica animal, logo um sinal de afastamento da pretensa evolução para o civilizado/cristão/humano, seja porque ela era percebida como um risco à implementação da monogamia. Já o terceiro pecado abominável listado, o respeito e escuta aos ensinamentos dos pajés, também se conectava com todo esse cenário, pois tendo como referência as cosmogonias originárias os indígenas teriam um fortalecimento maior de suas crenças, o que por consequência os afastaria da perspectiva de verem nudez e não-monogamia como pecados e, portanto, interromperia o ciclo do arrependimento, primazia da conversão cristã.

Por sua importância fundamental na luta anticolonial, os xamãs, pajés e demais lideranças espirituais indígenas foram tomados como os principais alvos dos primeiros encarceramentos realizados, sendo também vítimas de torturas, assassinatos e descrédito às suas espiritualidades. Segundo Monteiro (1992, p.482), os xamãs viam na missão jesuítica uma afronta à sua crença, costumes e cultura, especialmente nos “dois elementos fundamentais para os Guarani: sua identidade e sua liberdade” e promoviam diversas ações de resistência, como por exemplo as chamadas práticas de “desbatismo”. O padre Ruiz de Montoya, em uma carta de 1639 narra um desses rituais de desbatismo, no qual:

O feiticeiro Neçú, [sic] de sua parte e para mostrar-se sacerdote, conquanto falso, revestiu-se dos paramentos litúrgicos do padre e com eles se apresentou ao povo. E fez trazer em sua presença as crianças, nas quais tratou de apagar com cerimônias bárbaras o caráter indelével, que elas pelo batismo tinham impresso em suas almas. Raspou-lhes as pequenas línguas, com que haviam saboreado o sal do espírito sapiencial. O mesmo fez-lhes no peito e nas costas para borrar os santos óleos, que as tinham prevenido para a luta espiritual. (Ruiz de Montoya, 1985 [1639]: 201-02).

Nestes rituais também havia o processo de desbatizar o nome, de modo que o nome em português era rejeitado e se retomava como identidade o nome indígena (WITTMANN, 2011). O processo de descolonização acontecia, assim, em múltiplas frentes.

Enquanto a narrativa colonial apregoa que indígenas são seres atrasados e europeus seres do progresso, o que

constatamos é que a sociedade não indígena brasileira só teve o direito ao divórcio plenamente assegurado na Constituição Federal de 1988, enquanto os povos indígenas já tinham a sensibilidade de que as pessoas poderiam interromper/transformar o vínculo afetivo-sexual quando fosse de seu desejo há, no mínimo, muitos séculos antes, como evidenciam os relatos dos missionários.

Quando pensamos na realidade do feminicídio, notamos que uma das falas mais comuns desses sujeitos é de que assassinaram suas companheiras por não conseguirem aceitar o término das relações, o que nos convoca a pensar em como a relação com a temporalidade colonial vem produzindo vínculos violentos. Segundo a pesquisadora Lourdes Bandeira (2019), metade dos feminicídios são cometidos com essa narrativa de não aceitação do término da relação. Ainda que não esteja mais presente na Constituição, a premissa da indissociabilidade do vínculo continua orientando muitas racionalidades monogâmicas.

O padre José de Anchieta (1584-1586), em suas cartas, comenta que nunca havia presenciado nenhum indígena assassinando ou agredindo companheiras por adultério. Certamente, se não havia o pressuposto da monogamia, como consequência não se tinha sequer um esforço para conter um impulso de uma violência cuja motivação moral nem mesmo estava posta.

Nesse sentido é pouco suficiente analisar essas violências apenas pela lógica do machismo, como se este não estivesse profundamente relacionado à monogamia. Na Pesquisa do Anuário Brasileiro de Segurança Pública (ABSP) de 2020, foi divulgado que 90% das vítimas de feminicídio foram assassinadas por seus companheiros ou ex-companheiros. Vemos nisso que não são quaisquer homens que estão cometendo esses assassinios: são precisamente aqueles com quem as vítimas tiveram um vínculo romântico, monogâmico e heteronormativo. Campanhas feministas como a “Quem ama não mata” foram e são de fundamental importância no combate à misoginia, mas talvez caiba refletir também que nem sempre se trata de uma ausência de amor, mas de um amor monogâmico, que justamente por amar dessa forma, mata. A ferrenha defesa desse sistema esbarra também em determinados privilégios que ele assegura aos homens cis heterossexuais, um deles é a própria aliança com o machismo, que vem garantindo o acesso a uma série de trabalhos não pagos das mulheres, desde o âmbito



da limpeza, cozinha, cuidado dos filhos, até o trabalho sexual (SOUZA & GUEDES, 2016).

### Terceiro fio: perspectivas indígenas de não-monogamia

Uma das inspirações cosmogônicas para essa relação com a afetividade/sexualidade vem da própria relação com a terra e com a vida. Para inúmeros povos indígenas, em especial falamos aqui do povo guarani, a noção de propriedade privada não era e não é um valor relacional. Como comenta Casé Tupinambá (2020, p.63) a terra não é uma propriedade humana, diz ele: “nós não somos donos da terra, nós somos a terra”. Se não somos proprietários dos rios, das matas, tampouco seríamos donos de outras pessoas-humanas. Esse modo originário de lidar com a terra já tinha sido percebido em 1501 por Américo Vespúcio e por Jesuítas como Padre Nóbrega, ambos comentando em seus relatos que haviam percebido “a ausência de propriedade privada em favor do coletivo e da repartição dos produtos disponíveis na natureza (caça, pesca e pequenas culturas cultivadas próximas à aldeia) sem intenções de acúmulo” (LIMA & MENEZES, 2008, p.131).

Também a noção de hierarquia, presente na monogamia e em toda colonialidade, não se fazia presente na organização dos modos de vida originários. Esta foi uma das dificuldades que os missionários tiveram na imposição da monogamia. O padre José de Anchieta procurou resolver essa questão tentando identificar nas relações indígenas qual das companheiras seria a “verdadeira” e “legítima” dentre várias, para que identificando essa pessoa, pudesse facilitar o casamento monogâmico. Em seu estudo, Anchieta selecionou algumas palavras que observava serem comuns entre os laços afetivos indígenas, uma delas era *temireco* (algo como companheira/parceira), mas logo percebeu que era um termo também utilizado na referência a irmãs, amigas, filhas. Anchieta em seguida tentou encontrar a esposa verdadeira a partir do termo *temireco ete* (companheira verdadeira), mas outra vez, observou que este termo sequer era exclusivo para relações de parentesco, que poderia ser utilizado inclusive para seres não-humanos. Além disso, o jesuíta estranha não haver demonstrações de ciúmes nas diferentes relações, o que o leva a concluir que isso era “mais uma prova de

que não se tinham por maridos e esposas verdadeiros” (MOREIRA, 2018).

A não hierarquia entre indígenas não estava posta apenas nas relações de afeto entre humanos, mas também com os demais animais e seres. Todo animal sendo de estimação, toda pedra sendo preciosa. Enquanto a indagação “tem alma ou não tem alma?” era utilizada pelos colonizadores como seleção de quem seria humano, entre os guarani, a resposta era de que sim, temos alma, mas o milho também tem, o rio também tem, todos os seres são pessoas, dignas de serem respeitadas, de não serem exploradas ou vendidas (PERALTA, 2017). Se não há a centralidade hierárquica do Humano, também os processos de comparação, competição e sofrimento não se apresentam da mesma forma, como lembra a anciã guarani kaiowá Josefa. Em um documentário<sup>7</sup> de 2019, ela partilha suas memórias sobre não-monogamia e ancestralidade guarani nos trechos que transcrevemos a seguir:

*Josefa: Antigamente? Era assim... às vezes eram duas ou três esposas e as esposas viviam assim, elas não esquentavam umas com as outras.*

*Entrevistadora: Então as mulheres não brigavam? Não tinham ciúme umas das outras?*

*Josefa: Não, não tinham ciúme.*

*Entrevistadora: Não tinham ciúme se o marido dava mais atenção para outra?*

*Josefa: Não, vive todo mundo numa casa só, numa casa só, elas tinham redes, uma pra cada, dorme na rede, dorme na rede mesmo.*

Como comentado anteriormente, a luta pela autonomia, pela convivência e concomitância formam a base de um horizonte político por uma vida não colonizada. Com isso, a narrativa de que haveria uma escolha livre pela monogamia é um oxímoro, posto que a autonomia sobre o próprio corpo é (deveria ser) intransferível. Nem tudo que é combinado é ético e a terceirização do direito à própria autonomia afetivo-sexual é parte dessa questão, pois a ninguém deveríamos ter de pedir autorização, licença ou perdão no que diz respeito ao nosso direito ao próprio corpo. Como lembra Nietzsche (2009), é necessário que questionemos o valor dos valores, para só então avaliar se sua quebra

<sup>7</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=kgADW4o3o-c&ab\\_channel=Ku%C3%B1aReko](https://www.youtube.com/watch?v=kgADW4o3o-c&ab_channel=Ku%C3%B1aReko)

realmente indica uma traição, infidelidade, desrespeito a terceiros. Não há como defender que monogamia é uma escolha livre, se quando há uma desobediência a ela a pessoa pode inclusive ser criminalizada, encarcerada ou morta. Ademais, se fosse o caso de uma escolha mesmo livre, aí mesmo seria obsoleta a necessidade de um contrato punitivo. Cabe pontuar que o ordenamento da punição pelos desvios monogâmicos é desigualmente distribuído, uma vez que apenas a suspeita de traição já aparece como suficiente para que feminicidas assassinem mulheres e pessoas LGBT (BANDEIRA & MAGALHÃES, 2019).

A deputada Marta Costa (PSD) propôs o projeto de lei 504/20 que visa proibir a presença de pessoas LGBT em propagandas pois, segundo ela, isso “traria desconforto emocional às famílias”. No discurso da deputada observamos o recurso desde o qual ela busca legitimar sua demanda a partir de um desconforto ou sofrimento emocional, e não se trata de negar a existência desse sofrimento, mas de problematizá-lo como uma verdade que é produzida por determinada experiência, não o simples e neutro relato de um fato (SCOTT, 1999). Da mesma forma, na colonialidade o exercício da autonomia sobre o próprio corpo muitas vezes vem acompanhado do desgosto de terceiros, seja quando falamos dos desagradados misóginos com a autonomia das mulheres, seja quando lembramos do quanto lgbtfóbicos se sentem desrespeitados com a simples existência desobediente do gênero (OLIVEIRA, 2017), seja quando falamos dos movimentos contrários ao direito ao aborto (e, portanto, contrários à autonomia) ou quando falamos de não-monogamia.

A partir da fala de nossas anciãs guarani, reafirmamos também que nossos modos de vida não são algo perdido em um passado longínquo, mas uma tradição viva e contemporânea. Assim como o etnocídio aciona um imaginário de que indígenas seriam seres do passado, também a “poligamia dos índios” é frequentemente narrada como algo (ultra) passado, reacionário, machista e afins, como se, no contraste, a monogamia fosse um sistema que garantisse saúde emocional, distribuição igualitária de trabalho doméstico, no qual não houvesse milhares de abandonos paternos, e assim por diante. Por outro lado, nas discussões contemporâneas sobre poliamor, amor livre e afins, são raros os debates que pautem a colonialidade intrínseca da imposição da monogamia.

Por isso, nosso objetivo nesse artigo foi acrescentar perspectivas anticoloniais indígenas a essas reflexões.

A colonialidade é um sistema de monoculturas: monossexualidade, monoteísmo, monogamia. Em nenhum deles o objetivo é o direito a fazer parte, a ser um dentre outros, mas sim de uma reivindicação pela exclusividade. Em outras palavras, no monossexismo e heteronormatividade, não se trata de pautar a heterossexualidade como uma dentre muitas sexualidades possíveis, mas como a única legítima; também não se trata de lgbtfóbicos lutarem pelo direito a que suas famílias heterocissexuais sejam reconhecidas como tal, mas de que apenas elas sejam tidas como família de verdade e assim por diante.

A descentralização de si é uma importante tarefa política cujo lastro vem de muito tempo. A hipótese do geocentrismo, retomada pelo Cristianismo, defendia que o universo inteiro orbitava em torno da terra, pois nela viviam os humanos. Tanto por isso a hipótese heliocêntrica de Galileu Galilei foi considerada herética por contradizer explicitamente muitos trechos bíblicos, nos quais o Homem permanecia na posição de imagem e semelhança de Deus, logo o lugar onde vivia necessariamente seria o centro do mundo. Não cabia pensar o planeta Terra como um dentre vários, mas como o mais importante, o principal. Séculos depois, o ímpeto da centralização e da autorreferência como bússola das relações a micro e macro dimensões segue produzindo muito sofrimento.

Em lugar dessa centralidade e desse sistema de monoculturas, pensamos a não-monogamia desde o princípio da floresta, em que só é possível existir na convivência de muitos mundos, plurais, em relações de co-dependências partilhadas e concomitantes com a infinidade de seres que torna a vida possível. Nisso vemos potência de descentralização, não só no campo das relações interpessoais entre humanos, como também da própria descentralização do humano como centro do mundo. Somos apenas parte, um dentre muitos elementos que constituem a vida e assim como as parentes plantas vivem sazonalidades, também nossos desejos e afetos passam por transformações e isso não deveria significar falsidade, imoralidade ou mentira. Enquanto a monogamia se apregoa o único caminho para todos, a artesanaria emocional nos aponta para a necessidade de uma construção singular, com os poros abertos aos suspiros do mundo (FANON, 1963).

Temos compreendido que nosso corpo também é um território, também compõe o território que sofre com as violências coloniais (GRIJALVA, 2018). Assim como o agronegócio explora, exaure e esgota a terra, também o capitalismo, o racismo, a transfobia e as demais violências nos exploram nosso corpo-território, de tal maneira que se faz necessário um reflorestamento também do nosso imaginário e da forma como guiamos os afetos e desejos. Para reflorestar nosso pensamento-corporificado é importante que primeiro reconheçamos que a colonização não só não acabou, como continua afetando-nos de maneira íntima e profunda. Se no mundo colonial as relações com nosso território emocional também são agrotóxicas, como redução de danos podemos pensar em relações potáveis como um horizonte possível. Aqui, lembramos que a água potável não é um líquido em que não há substâncias tóxicas, mas é aquela em que esses fatores estão reduzidos a um nível que não nos prejudica. A água saudável para nosso consumo não é pura, é potável. Nesse sentido pensamos na potabilidade não como uma ausência de toxinas, mas como uma redução delas a um ponto que não nos destrua.

Não só não somos donos da terra, como não somos sequer proprietários de nosso próprio corpo, formado por bilhões de seres não-humanos que tornam nossa vida possível (GANE & HARAWAY, 2010). Se não temos nossa própria posse, muito menos estamos em condições de sermos donos de outros seres. Essa perspectiva compõe a gramática das línguas como reflexo de uma certa percepção de mundo. Enquanto na Língua Portuguesa temos vastos pronomes possessivos e marcação de gênero, na língua guarani não temos termos que designam posse. Em vez disso, temos referências à companhia, por exemplo: não somos donos do rio, apenas estamos em sua companhia. Esse traço da língua, segundo Alberto Tavares (2018), intelectual e professor de guarani, acaba por “refletir a espiritualidade guarani, que é livre de posses”.

Se o tempo colonial é engessado em uma noção de início, meio e fim, inspirando-se em uma cronologia linear, o tempo guarani é espiralar. Como ensina o filósofo guarani Vera Timóteo Popygua “os Guarani vivem em círculos, orientando-se através dos ciclos da Natureza, tendo a consciência de que nosso planeta é redondo. E que o universo é expandido em anéis pelo infinito” (2017, s/p).

Sem gênese e apocalipse, o que temos é uma ciclicidade e a descentralização, em que tudo retorna e se repete, embora não da mesma forma e nunca em torno de nós. Se a culpa e a meritocracia são efeitos de uma centralização do indivíduo, a partir do momento que concebemos que não está sob nosso controle o fluxo das próprias emoções nem das alheias, então observamos desde outra ótica o fluir do tempo. Nela, não cultivamos nem a vingança contra o passado (ressentimento), nem o investimento no progresso (futuro), mas nos voltamos a um enfoque na qualidade do envolvimento que temos com os demais seres (POPYGUA, 2018).

Em uma perspectiva não-monogâmica guarani, afirmamos o direito radical que cada ser tem de exercer a vida e a autonomia sem ser controlado, punido ou vigiado. Pautamos ainda a importância da descentralização, da interdependência coletiva, da concomitância e da convivência como princípios de uma existência para além das monoculturas. Nesse sentido, a perspectiva indígena sobre não-monogamia pode ser uma importante aliada às demais lutas anticoloniais, em conexão com o combate ao capitalismo, ao machismo, ao racismo e ao ecocídio.

### Referencias bibliográficas

- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- ANCHIETA, José de. Informação dos casamentos dos índios do Brasil. *Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, t. VIII, p. 254-262. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1846 [2. ed., 1867], p. 258. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. D
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BANDEIRA, Lourdes Maria; MAGALHÃES, Maria José. A transversalidade dos crimes de feminicídio/femicídio no Brasil e em Portugal. *Revista da Defensoria Pública do Distrito Federal, Brasília*, v. 1, n. 1, 2019, p. 29/56.
- BANIWA, Gersem. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.



- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.
- BRASIL. Código penal, Código civil e Constituição Federal (1988). 45. ed. São Paulo: Saraiva, 2007. 638 p.
- COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- DEL TECHO, Pe. Nicolás. Costumbres de los calchaquies. In: DUVIOLS, Jean-Paul & SAGUIER, Rubén Bareiro (Org.). *Tentación de la Utopía*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 78.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos. VARIAÇÕES DISCURSIVAS SOBRE OS REGISTROS SACRAMENTAIS: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuíticas (1609-1640). 2007. p. 137. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Puc, Porto Alegre, 2007.
- \_\_\_\_\_. Casar sim, mas não para sempre: o matrimônio cristão e a dinâmica cultural indígena nas reduções do Paraguai. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 3, p. 248-261, 30 jan. 2008. UNISINOS - Universidade do Vale do Rio Dos Sinos.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008/1963.
- \_\_\_\_\_. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 3.ed. rev. atual. Curitiba: Editora Positivo, p. 2120,2004.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA – FBSP. Anuário brasileiro de segurança pública. São Paulo, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GANE, Nicholas; HARAWAY, Donna. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer? *Ponto Urbe*, [S.L.], v. 1, n. 6, p. 1-5, 1 ago. 2010. OpenEdition. <http://dx.doi.org/10.4000/pontourbe.1635>.
- GOLDENBERG, Mirian. *Infiel: notas de uma antropóloga*. Rio de Janeiro: Record, 2006. 364 p.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*. Anpocs. p.223-244. 1984.
- GRIJALVA, Dorotea Gómez. Mi cuerpo es um território político. In: Brecha Lésbica (Org.) *Voces descolonizadoras*, Caderno 1, p. 1-27, 2012. Acesso em 06 jan. 2018.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico. Rio de Janeiro, 2010.
- JAEGER, Melissa Bittencourt; LONGHINI, Geni Nuñez; OLIVEIRA, João Manuel de; TONELI, Maria Juracy Filgueiras. Bissexualidade, bifobia e monossexismo: problematizando enquadramentos. *Periodicus: Revista de Estudos Indisciplinares em Gêneros e Sexualidades*, Salvador, v. 2, n. , p. 1-16, out. 2019.
- JOÃO PAULO II, Papa. Exortação apostólica Familiaris consortio (Sobre a missão da Família Cristã no mundo de hoje). São Paulo: Loyola, 1982.
- KILOMBA, Grada. A máscara. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 11, página 26 - 31, 2017. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2005. p. 1-27.
- LIMA, Ana Lucia Sales de; MENEZES, Sezinando Luiz. “QUE PROVEJA ISTO COM TEMOR, POIS NÓS OUTROS NÃO PODEMOS POR AMOR”: A AÇÃO CATEQUÉTICA DO PADRE MANUEL DA NÓBREGA NOS TRÓPICOS ENTRE 1549 - 1559. *Tempos Históricos*, Cascavel, v. 11, n. 1, p. 129-149, 2008.
- MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA). 1952. Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760). Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, vol. II.
- MELO, Aislan. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo proces-



- so. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 12, volume 19(2). p. 157-182, 2008.
- MONTEIRO, John. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: M. CARNEIRO DA CUNHA (org.), História dos Índios no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, p. 475-498, 1992.
- MOREIRA, Vania Maria Losada. 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, set. 2018. FapUNIFESP (SciELO).
- NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. 3 ed. São Paulo: Editora Escala, 2009.
- NÚÑEZ, Geni; VILHARVA, Natanael. Artesanato narrativo e as teias da palavra: perspectivas guarani de resistência. prelo, 2019, Revista Concinnitas.
- OLIVEIRA, João Manuel de. Desobediências de Gênero. Ed. Devires. 2017, p. 128.
- OYEWUMI, Oyeronke. *La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: Editora En la frontera, 2017.
- PERALTA, Anastácio. A AGROECOLOGIA KAIOWÁ: TECNOLOGIA ESPIRITUAL E BEM VIVER, UMA CONTRIBUIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS PARA A EDUCAÇÃO. Revista Movimentação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados, 2017, p. 1-19.
- PRETTO, Zuleica; MAHEIRIE, Katia; TONELLI, Maria Juracy Filgueiras. Um olhar sobre o amor no ocidente. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 14, n. 2, 2009, p. 395-403, abr./jun.
- ROMANO, Roberto. A igualdade: considerações críticas. Revista Brasileira de Direito Constitucional - RBDC. v2, p. 26-49, 2003.
- SILVA, Verá Tupã Popygua Timóteo da. DEPOIMENTO: VERÁ TUPÁ POPYGUA TIMÓTEO DA SILVA. Revista Continente, [s. l], v. 1, n. 1, p. 1-03, abr. 2017.
- SOUSA, Luana Passos de; GUEDES, Dyeggo Rocha. A desigual divisão sexual do trabalho: um olhar sobre a última década. Estudos Avançados, [S.L.], v. 30, n. 87, p. 123-139, ago. 2016. FapUNIFESP (SciELO).
- TAVARES, Alberto. “A origem da alma” documental. 2018. Disponível em: [https://www.ufmt.br/povosdobrasil/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=74:tekowe-nhepyrun-a-origem-da-alma&Itemid=273](https://www.ufmt.br/povosdobrasil/index.php?option=com_k2&view=item&id=74:tekowe-nhepyrun-a-origem-da-alma&Itemid=273). Acessado em 12/08/2020.
- TUPINAMBÁ, Casé Xucuru Angatu. “Carama suí ìemonguetás ìêngaras: carubas Moemas ìêngas - (Re) Existências Indigenamente Decoloniais”, p. 61-72. In. Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Autoria, Autonomia e Ativismo. Orgs: Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.
- VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- VESPÚCIO, Américo. Diários da descoberta da América. Porto Alegre: LPM.
- WITTMANN, Luisa Tombini. FLAUTAS E MARACÁS: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII). 2011. 266 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.