

Teoria e Cultura

Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF

Dossiê:
Afetos, políticas e
sexualidades não-
monogâmicas

TEORIA e CULTURA

REVISTA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFJF

VOLUME 16, NÚMERO 3
OUTUBRO A DEZEMBRO 2021
JUIZ DE FORA - MG, BRASIL

Afetos, políticas e sexualidades não-monogâmicas

**Organizadores:
Antonio Pilão,
Mônica Barbosa,
Dardo Bornia Jr
e Maria Silvério**



ISSN 2318-101x(on-line)

ISSN 1809-5968 (print)

Teoria e Cultura	Juiz de Fora	v. 16	n. 3	Set/dez	p. 121	2021
------------------	--------------	-------	------	---------	--------	------

Teoria e Cultura é uma publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, destinada à divulgação e disseminação de textos na área de Ciências Sociais (antropologia, ciência política e sociologia), estimulando o debate científico-acadêmico. O projeto editorial contempla artigos científicos, verbetes, ensaios, resenhas, entrevistas, fotografias e traduções de textos da área de ciências sociais. A revista publica predominantemente em português e é aberta a outras línguas, havendo justificativa editorial. A revista está classificada, de acordo com a atual avaliação da CAPES, como QUALIS B2 em Sociologia.

Endereço eletrônico: <http://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/index>

E-mail: teoriaecultura@gmail.com

EDITORA / EDITOR

Cristina Dias da Silva

CONSELHO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

Carlos Francisco Perez Reyna

Christiane Jalles de Paula

João Dulci

Jorge Chaloub

Marta Mendes da Rocha

Raphael Bispo dos Santos

Rogéria Campos de Almeida Dutra

Thiago Duarte Pimentel

PROJETO GRÁFICO / GRAPHIC PROJECT

Cristiane Paranhos

DIAGRAMAÇÃO / DIAGRAMMING

Maria Eduarda Galvão

REVISÃO / REVIEW

A responsabilidade final sobre a revisão dos textos da Teoria e Cultura é dos próprios autores

CONSELHO CONSULTIVO / EDITORIAL ADVISORY BOARD

Amy Erica Smith (Iowa State University)

Beatriz de Basto Teixeira (UFJF)

Cornelia Eckert (UFRGS)

Eduardo Antônio Salomão Condé (UFJF)

Euler David Siqueira (UFRRJ)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Francisco Colom González (IFS, CSIC,

Espanha) Jorge Ruben Tapia (UNICAMP)

José Alcides Figueiredo Santos (UFJF)

Jurema Gorski Brites (UFSM)

Luiz Fernando Dias Duarte (Museu Nacional/UFRJ)

Luiz Werneck Vianna (PUC/RJ)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Maria Alice Rezende de Carvalho (PUC/RJ)

Maria Claudia Pereira Coelho (UERJ)

Moacir Palmeira (Museu Nacional/UFRJ)

Octavio Andrés Ramon Bonet (IFCS/UFRJ)

Octavio Guilherme Velho (Museu Nacional/UFRJ)

Philippe Portier (EPHE, Paris-Sorbonne, França)

Raul Franciso Magalhães (UFJF)

Rodrigo Rodrigues-Silveira (USAL, Argentina)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor

Marcos Vinicius David

Vice-Reitora

Girlene Alves da Silva

Pró-Reitora de Cultura

Valéria de Faria Cristofano

Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação

Mônica Ribeiro de Oliveira

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor do ICH

Robert Daibert Júnior

Coordenador do PPGCSO

João Dulci

Chefe do Departamento de Ciências Sociais

Luzimar Paulo Pereira



EDITORA UFJF

Diretor da Editora Uffj / Presidente do Conselho Editorial

Jorge Carlos Felz Ferreira

Conselho Editorial

Jair Adriano Kopke de

Aguiar Taís de Souza

Barbosa Rodrigo Alves

Dias

Emerson José Sena da

Silveira Maria Lúcia

Duriguetto Elson

Magalhães Toledo

Charlene Martins Miotti

Rafael Alves Bonfim de Queiroz

www.editoraufjf.com.br

E-mail:

editora@ufff.edu.br

Tel.: (32) 3229-7646

Ficha catalográfica

Teoria e Cultura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais. v. 16 n.3 Setembro-Dezembro de 2021, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2021.

Semestral

ISSN 1809-5968 (impresso/print)

ISSN 2318-101x (on-line)

1. Ciências Sociais - Periódicos

CDU 302.01 (05)

Sumário

Nota Editorial	6
<i>Cristina Dias da Silva</i>	
Apresentação	
Dossiê Afetos, políticas e sexualidades não-monogâmicas	8
<i>Antônio Pilão (USP)</i>	
<i>Mônica Barbosa (UFRGS)</i>	
<i>Dardo Lorenzo Bornia Junior (IFRS)</i>	
<i>Maria Silvério (CRIA/ISCTE-IUL)</i>	
Para além do assujeitamento: agenciamentos não-monogâmicos de uma mulher puta	12
<i>Dardo Lorenzo Bornia Junior</i>	
Sexualidades múltiplas: uma análise das incertezas e conflitos entre pessoas poliamorosas em relações heterossexuais	24
<i>Maria Silvério</i>	
Considerações sobre swing e poliamor à luz do conceito de “círculo encantado” de Gayle Rubin.	38
<i>Tarcília Edna Fernandes do Nascimento</i>	
Fabricando um corpo não-mono: entre catracas identitárias e a composição de constelações íntimas	49
<i>Mônica Barbosa</i>	
Matemática dos afetos, dissensos e sentidos sociais acerca das noções de “monogamia” e “não-monogamia”	61
<i>Ítalo Vinícius Gonçalves</i>	
Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena	76
<i>Geni Núñez</i>	
<i>João Manuel de Oliveira</i>	
<i>Mara Coelho de Souza Lago</i>	
A (in)visibilidade do poliamor: por que não podemos amar várias pessoas em público?	89
<i>Vania Sandeleia Vaz da Silva</i>	
Normas em movimento: monogamia e poliamor no contexto jurídico brasileiro	103
<i>Antonio Cerdeira Pilão (PPGAS-USP)</i>	

Sobre os autores

116

Normas para publicação

118

Nota Editorial

O volume 16, número 3, da Revista Teoria e Cultura aborda o tema instigante das sexualidades não-monogâmicas, contribuindo para uma reflexão interdisciplinar e interseccional entre sexualidades e suas múltiplas conexões político-afetivas, seja em interfaces mais específicas com o corpo, o direito, o cotidiano, a família, entre outros. Organizado por Antonio Pilão (USP), Mônica Barbosa (UFRGS), Dardo Lorenzo Bornia Junior (IFRS) e Maria Silvério (CRIA/ISCTE-IUL), o dossiê **Afetos, políticas e sexualidades não-monogâmicas** reflete nosso empenho pela diversidade de temas e abordagens que constituem as pesquisas antropológicas, sociológicas e políticas. Nesta edição especial buscamos, portanto, trazer ao público leitor o acúmulo recente deste importante debate no Brasil. Desejamos a todes uma excelente leitura! E boas festas!

Cristina Dias da Silva
Editora-Responsável Revista Teoria e Cultura

Apresentação

Dossiê Afetos, políticas e sexualidades não-monogâmicas

Antônio Pilão (USP)

Mônica Barbosa (UFRGS)

Dardo Lorenzo Bornia Junior (IFRS)

Maria Silvério (CRIA/ISCTE-IUL)

Este dossiê reúne trabalhos de diferentes campos disciplinares sobre relações não-monogâmicas, aqui entendidas como dissidências sexuais e amorosas do modelo diádico e exclusivo, hegemônico nas sociedades ocidentais. Nos últimos anos, pesquisas de mestrado e doutorado que problematizam a monogamia compulsória têm emergido no país, acompanhando a tendência do contexto acadêmico euro-americano. Com o intuito de articular e sistematizar tais produções, recentes e ainda dispersas, o dossiê agrega trabalhos que se voltam tanto às vivências amorosas e sexuais não-monogâmicas, quanto às disputas políticas, jurídicas e morais relacionadas à norma monogâmica no Brasil.

A organização do dossiê está articulada à criação do grupo de pesquisa Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas (diretório CNPq), na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em 2020. O grupo, que congrega pesquisadores/as voltados/as ao tema das relações não-monogâmicas como poliamor, relações livres, swing, relacionamento aberto e anarquia relacional, procura contribuir para a consolidação desse campo de estudos no Brasil. Considerando que ainda há poucos/as especialistas em universidades brasileiras que orientam trabalhos sobre relações não-monogâmicas, as atividades do grupo pretendem facilitar as pesquisas em andamento, constituindo-se como um espaço de intercâmbio teórico e metodológico desses/as pesquisadores/as e daqueles/as que pretendem ingressar ou conhecer esse campo de investigação.

O casamento, tema indissociável desta discussão, vem sendo tratado pelas ciências humanas e sociais como um eixo central para a estruturação dos diversos tipos de relações sociais existentes. Nesse sentido, seria uma instituição constantemente disputada, que reúne um conjunto de obrigações recíprocas de caráter total, envolvendo as dimensões sexual, econômica, jurídica, política, entre outras (Therborn, 2004). Desde a emergência dessas áreas científicas ao longo do século XIX, inúmeros autores (entre eles, Lewis Morgan, 1877; Friedrich Engels, 1884; Edward Westermarck, 1891, se preocuparam em definir em que medida a monogamia seria uma instituição própria das sociedades ocidentais e burguesas ou então um fenômeno transcultural e a-histórico, presente em todas as partes do mundo.

O contato com formas de organização familiar e sexual distintas daquelas encontradas na Europa e nos Estados Unidos estimulou os esforços explicativos desses intelectuais por reconhecerem e nomearem a monogamia em oposição à promiscuidade, ao casamento em grupo, à poliginia e à poliandria. A antropologia teve um papel importante nesse processo ao se voltar às consequências causadas pela colonização, sustentando teorias evolucionistas do casamento que reconheciam no modelo vitoriano da monogamia o padrão para as sociedades ditas civilizadas. Já as conjugalidades não-monogâmicas estariam situadas em estágios inferiores de desenvolvimento, devendo ser superadas para acompanhar o projeto político dos colonizadores. A poliandria, em comparação com a poliginia, assume um caráter ainda mais primitivo, sendo considerada uma forma de prostituição e depravação moral das mulheres (McLennan, 1865).

Se o contato com práticas e moralidades distintas das ocidentais proporcionou um terreno fértil para a problematização da monogamia, os trabalhos científicos, ao longo do século XX, passaram a apostar menos na realização de mapeamentos exaustivos sobre os diferentes modelos de conjugalidade e de expressão da sexualidade em sociedades distantes no tempo e no espaço. Ao invés da tendência comparativa e especulativa típica das abordagens evolucionistas oitocentistas, os trabalhos acadêmicos incidiram em contextos de inves-

tigação cada vez mais precisos, o que a partir dos anos 1970 incluía, com certa frequência, pesquisas sobre sexualidade em cenários urbanos (entre outros John Gagnon e William Simon, 1973; Esther Newton, 1972).

Apesar disso, com a diminuição da preocupação com a vida sexual dos “selvagens” e da definição de qual é a forma mais “primitiva” ou “natural” de organização familiar, a monogamia deixou de ser tão intensamente pensada e reconhecida cientificamente enquanto uma importante norma regulatória da sexualidade e da família no ocidente. Contrariamente ao protagonismo que a problemática da monogamia ocupou durante a institucionalização das humanidades na Europa e nos Estados Unidos, observamos uma tendência de esvaziamento desse debate ao longo do século XX, de modo que a monogamia deixou de ser nomeada e posta em questão com a mesma intensidade de antes.

O florescimento de um novo campo de estudos sobre sexualidade, a partir dos anos 1970, pouco contribuiu para recolocá-la significativamente em discurso, predominando desde então questões associadas às dissidências da heterossexualidade. Imerso no contexto urbano e ocidental e sem o contraponto explícito com práticas não-monogâmicas tidas pelos precursores das ciências humanas e sociais como não ocidentais (promiscuidade, casamento em grupo, poliginia e poliandria), o campo da sexualidade privilegiou os estudos gays e lésbicos, dando pouca atenção à norma monogâmica, ao menos até o surgimento da Teoria Queer, que a incluiu no conjunto de elementos que compõem o conceito de heteronormatividade.

Ao longo do século XXI, com o desenvolvimento e a popularização de conceitos, identidades e ativismos voltados às práticas não-monogâmicas, esse cenário tem se modificado, especialmente em função da emergência do poliamor nos Estados Unidos, nos anos 1990, e das “relações livres” (RLi), no Brasil, nos anos 2000 (Barbosa, 2011; Pilão, 2017). Desta forma, o dossiê é parte de um movimento contemporâneo que resgata a problematização da monogamia, contribuindo para a sua desnaturalização, não a partir dos binarismos ocidente monogâmico vs oriente não-monogâmico e civilizados vs primitivos, mas por meio da valorização das manifestações não-monogâmicas de um país dito “ocidental” e “monogâmico” como o Brasil.

Nos quatro artigos iniciais são exploradas empiricamente as vivências não-monogâmicas, considerando os atravessamentos dos marcadores sociais das diferenças, como raça, classe e orientação sexual, nas agências, conflitos, corporalidades e emoções dos/as participantes das pesquisas. Os quatro artigos seguintes enfatizam debates teóricos sobre a monogamia e as suas dissidências, permitindo ao leitor uma compreensão mais densa a respeito das controvérsias morais, políticas e jurídicas que estão no centro das disputas públicas no Brasil contemporâneo.

No primeiro artigo, “Para além do assujeitamento: agenciamentos não-monogâmicos de uma mulher puta”, Dardo Lorenzo Bornia Junior aborda a história de Viviane, ativista da Rede de Relações Livres que se define como mulher puta, baseando sua trajetória não-monogâmica sobretudo nos arroubos de paixão, tesão e sexo. A partir de um olhar cartográfico, o autor sustenta que sua interlocutora, em que pesem as adversidades e assimetrias de gênero nas relações, produziu agenciamentos que consolidaram uma trajetória afetiva e sexual orgulhosamente impositiva; ademais, analisa seu processo de identificação com as Relações Livres e a experiência da não-monogamia a partir da maternidade.

No artigo “Sexualidades múltiplas: uma análise das incertezas e conflitos entre pessoas poliamorosas em relações heterossexuais”, Maria Silvério analisa como homens e mulheres poliamorosas em Belo Horizonte lidam com sua sexualidade em termos de orientação e identidade, além de refletir como a sexualidade hegemônica tem sido transformada e ressignificada. No caso das mulheres, segundo a autora, uma simples curiosidade em se envolver com outra mulher pode ser suficiente para elas subverterem ou renegarem a heterossexualidade. Já entre os homens, a possibilidade da não-heterossexualidade causa muito mais resistência e conflitos para a construção da identidade, orientação e desejos sexuais.

Em “Considerações sobre swing e poliamor à luz do conceito de ‘círculo encantado’ de Gayle Rubin”, Tarcília Nascimento compara os discursos de sete grupos de Whatsapp formados por pessoas swingers e poliamorosas a fim de perceber como esses dois tipos de não-monogamia se posicionam em relação ao círculo encantado. A autora argumenta que apesar do swing e do poliamor não ocuparem o centro do círculo, o primeiro grupo se mantém em um anonimato que protege a trajetória de seus praticantes. Já as pessoas polia-

morosas tentariam se dissociar dos rótulos da sexualidade “promíscua”, do sexo fácil e libertino, se apoiando na base afetiva do modelo relacional.

No artigo “Fabricando um corpo não-mono: entre catracas identitárias e a composição de constelações íntimas”, Mônica Barbosa faz uma cartografia do percurso de Leci, mulher negra, ativista não-monogâmica e antirracista. Desde uma perspectiva spinozista, a autora discute como o corpo de Leci é afetado por paixões alegres e tristes em sua tentativa de dessubjetivação da monogamia. Ao analisar esta história de vida, Barbosa mostra que são muitos os processos de desterritorialização e reterritorialização sob as práticas monogâmicas nos arranjos não-monogâmicos, também chamados pela autora de constelações íntimas. Ao pensar *constelações íntimas* a partir dos corpos e afetos que as constituem, destaca os devires e o desejo que as impulsionam em uma multiplicidade de associações.

“Matemática dos afetos, dissensos e sentidos sociais acerca das noções de ‘monogamia’ e ‘não-monogamia’”, de Ítalo Vinícius Gonçalves, parte do recente episódio da morte do artista MC Kevin para analisar as disputas narrativas sobre a monogamia que se seguiram ao evento. O cantor teria sofrido um acidente ao tentar “escapar” de um flagrante de sua esposa quando mantinha relações sexuais com outra mulher e um amigo. Desde um diálogo entre autores contemporâneos e clássicos, que pensam a dimensão social dos afetos, em seu sentido adjetivo, Gonçalves aborda as relações entre gênero, monogamia e militâncias políticas pela não-monogamia, ecoando vozes de importantes autoras decoloniais.

Em “Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena”, Geni Nuñez, João Manuel de Oliveira e Mara Lago abordam as relações entre a colonização europeia e a construção histórica da monogamia em *Abya Yala*, bem como apresentam perspectivas guarani sobre não-monogamia como contraponto à mononormatividade colonial. Os/as autores/as propõem uma homologia entre a monogamia e os sistemas coloniais de monocultura, derivados do monoteísmo cristão. Assim, os sistemas mononormativos compartilhariam dos princípios de exclusividade, não concomitância e não convivência, tal qual o sacrifício cristão de “amar a um único Deus”. Como antídoto, apresentam perspectivas indígenas de não-monogamia que têm a floresta como princípio em toda sua diversidade e concomitância.

No artigo “A (in)visibilidade do poliamor: por que não podemos amar várias pessoas em público?”, a partir do referencial teórico da ciência política, Vania Silva debate o papel do Estado na configuração da liberdade e da autonomia afetiva. A autora reflete sobre a interferência do poder legislativo no tocante à exposição pública de identidades relacionais e arranjos afetivos que não são compatíveis com a monogamia. Nesse sentido, questiona quais pessoas têm o direito de tornar pública a sua forma de amar e mostra que ao assumirem seus amores múltiplos, simultâneos e mutuamente consentidos, as pessoas poliamorosas desafiam simultaneamente a heteronormatividade, a cisonormatividade e a mononormatividade.

No artigo final, “Normas em movimento: monogamia e poliamor no contexto jurídico brasileiro”, Antonio Pilão analisa controvérsias relacionadas ao reconhecimento de formas de conjugalidade e de família que se diferenciam do modelo do casamento monogâmico e heterossexual. O trabalho aborda como a monogamia e os arranjos não-monogâmicos foram concebidos em diferentes contextos históricos no sistema jurídico brasileiro. Ao invés de um *fato*, de uma realidade estática, a mononormatividade seria um *feito*, constantemente refeito, sendo necessário evidenciar como atores/as, jurídicos e não jurídicos, agenciam e atualizam essa norma, reforçando, reformando, desafiando, subvertendo e/ou multiplicando os seus sentidos.

A composição deste dossiê se pretende um pequeno passo na ampliação do debate sobre não-monogamia no Brasil, um chamado para que outras vozes se somem às autoras/es que se entrelaçam nesta edição especial de Teoria e Cultura. O grupo Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas deseja a todes uma leitura amorosa e atenta.

Referências bibliográficas

BARBOSA, Mônica. **Movimentos de resistência à monogamia compulsória**. A luta por direitos sexuais e afetivos no século XXI. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Gestão social - Escola de Administração. Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2011.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Tradução de Ruth M. Klaus: 3ª. Centauro Editora, São Paulo, [1884] 2006.

GAGNON, John; SIMON, William. (eds). **Sexual conduct: the social sources of human sexuality**. Chicago: Aldine, 1973.

LUKES, Steven. **Power: a radical view**. 2. ed. Londres, Palgrave: 2005.

MCLENNAN, John Ferguson. **Primitive marriage**. London: MacMillan & Co, 1865.

MORGAN, Lewis. Henry. **Systems of consanguinity and affinity in the human family**. University of Nebraska Press, [1871] 1997.

_____. **Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization**. Calcutta: BHARTI LIBRARY, [1877] 1944.

NEWTON, Esther. **Mother camp: female impersonators in America**. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972.

PILÃO, Antonio Cerdeira. **“Por que somente um amor?”: um estudo sobre poliamor e relações não-mono-gâmicas no Brasil**. Tese de Doutorado em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ, 2017.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: Rubin, G. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1984].

THERBORN, Göran. **Between sex and power: family in the world, 1900–2000**. London: Routledge, 2004.

WESTERMARCK, Edward. **The history of human marriage**. London: MacMillan, 1891.

Para além do assujeitamento: agenciamentos não-monogâmicos de uma mulher puta

Dardo Lorenzo Bornia Junior¹

Resumo

Neste artigo, reflito acerca dos agenciamentos não-monogâmicos através da história de Viviane, ativista da Rede de Relações Livres (RLi) de Porto Alegre. Viviane é uma das minhas principais interlocutoras de pesquisa e se define como puta, tendo a vida marcada por episódios intensos de paixão, tesão e sexo. Sua trajetória não-monogâmica tem início na adolescência e conforma momentos distintos de sua vida, como a “pegação” e a “putaria”, a militância nas relações livres e a experiência da maternidade. A partir do olhar cartográfico na antropologia, percorro trilhas em busca de seus agenciamentos, com o objetivo de ir além de perspectivas teóricas que identificam apenas assujeitamento nas experiências do gênero e da sexualidade. Defendo a ideia de que Viviane teve agenciamentos que consolidaram uma trajetória afetiva e sexual orgulhosamente impositiva, na qual manteve a condução de sua vida, apesar das adversidades, convivendo com as dores e as delícias de ser uma mulher puta.

Palavras-chave: Agenciamento. Sexualidade. Relações Livres. Não-monogamia.

Beyond subjection: non-monogamous agency of a slut woman

Abstract

In this paper, I discuss agency in non-monogamous relationships through the story of Viviane, an activist for Rede de Relações Livres (RLi) from Porto Alegre, Brazil, and also a very important research interlocutor. She defines herself as a slut, and her life is marked by explosions of sex and passion. Her experiences with non-monogamy started when she was a teenager, and make part of her life all time since then, including the period of sluthood, the activism for free non-monogamous relationships and the experience of motherhood. I follow paths from the anthropology of becoming towards her agency, with the aim of overcoming theoretical perspectives that only see subjection on gender and sexuality experiences. I argue that she has acted with agency in so many ways, reinforcing a proudly imperative emotional and sexual trajectory, in which she took over control of her life in spite of the adversities, having ups and downs living as a slut.

Keywords: Agency. Sexuality. Relações Livres. Non-monogamy.

Introdução

Neste artigo, reflito sobre os agenciamentos não-monogâmicos de Viviane², ativista da Rede de Relações Livres (RLi) de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul. Viviane foi uma das principais interlocutoras da minha pesquisa de doutorado³ e se define, acima de tudo, como uma mulher puta, que tem o controle de sua vida

1 Professor de Ciências Sociais no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS). Doutor em Antropologia Social e Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro do grupo de pesquisa Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas. E-mail: dardo.bornia@riogrande.ifrs.edu.br

2 Viviane é um nome fictício, assim como todos os outros citados doravante no texto.

3 A tese de doutorado é resultado de minha etnografia sobre relações não-monogâmicas no Sul do Brasil, realizada entre 2014 e

afetiva e sexual devido à personalidade determinada e impositiva. No decorrer do texto procuro evidenciar os agenciamentos e as singularidades de suas experiências, demarcando uma posição de discordância com relação às análises que identificam somente assujeitamento e reprodução de normatividades nas práticas e afetos da sexualidade. Defendo a ideia de que, embora submetida muitas vezes a relações assimétricas de poder, sobretudo no tocante ao gênero (SCOTT, 1999; BRAH 2006, PISCITELLI, 2008), Viviane produziu agenciamentos marcantes para a formação de uma trajetória orgulhosamente impositiva, na qual resignificou a categoria de puta e os preconceitos decorrentes do estigma de ser uma mulher sexualmente livre.

Escolhi Viviane porque, além de ser uma das pessoas que acompanhei por mais tempo e com maior dedicação, fermentando um intenso processo de afetação etnográfica (FAVRET-SAADA, 2005), sua trajetória se caracterizou como uma das mais desafiadoras para trabalhar os problemas teóricos da minha pesquisa, devido à riqueza de experiências e posicionamentos assumidamente controversos. De fato, ela parece encarnar voluntariamente uma profusão de contradições, que tensionam noções e princípios norteadores dos debates militantes sobre não-monogamia.

A investigação do agenciamento requer uma imersão rizomática na história do sujeito, uma mirada cartográfica que explora não só suas ações visíveis e lineares, mas, sobretudo, as dobras e multiplicidades, os devires e transformações micropolíticas dos seres desejanter (GUATTARI e ROLNIK, 1996). Para me imbuir deste olhar, guiei-me pela antropologia do devir, que conjuga os métodos etnográfico e cartográfico⁴. A análise de histórias de vida é um dos recursos mais potentes desta perspectiva teórica, pois permite o estudo de processos abrangentes a partir dos devires de pessoas, que, segundo Biehl (2008, p.419), “condensam realidades macrosociais”.

Destaco os agenciamentos de Viviane para compreender como suas experiências tensionam e criam fissuras ou linhas de fuga nas normatividades

de gênero e sexualidade⁵. Para Butler (1999), os sujeitos são produzidos na relação com as normas e constrangidos a recitá-las. As próprias normas, no entanto, não são estanques, mas processuais, sendo permanentemente reeditadas e rompidas. Assim, não se trata de um processo hermético no qual existe o controle de todas as circunstâncias e possibilidades. No seu decorrer, há margens para o desvio, pois, embora a subjetivação opere no sentido da reiteração da norma, a instabilidade e contingência dessa repetição abrem espaço para o agenciamento como resistência, singularidade e produção da diferença.

Para refletir sobre tais agenciamentos é preciso ainda contextualizar a não-monogamia e, em especial, as relações livres. Com efeito, não-monogamia é um “guarda-chuva conceitual” referente a um conjunto de práticas, moralidades e formas de experimentação das relações afetivas e sexuais, tais como o poliamor, as relações livres, o relacionamento aberto e o *swing*, que se contrapõem, tensionam ou criam alternativas à mononormatividade, isto é, ao regime familiar, afetivo e sexual monogâmico compulsório, centrado no casal heterossexual e no amor romântico (CARDOSO, 2010; BARBOSA, 2011; PILÃO, 2017; SILVÉRIO, 2018).

Tais formas de não-monogamia estão situadas no âmbito das transformações recentes da conjugalidade e da intimidade, referentes a um regime contemporâneo específico de subjetivação nos países ocidentais. A rigor, as últimas décadas foram marcadas pela crise do modelo familiar burguês legitimado no amor romântico, o que, além da legalização do divórcio, engendrou a proliferação de formas alternativas de relacionamento, muito mais flexíveis e instáveis que o casamento e desestabilizadoras do paradigma mononormativo do matrimônio heterossexual (BECK e BECK-GERNSHEIM, 2003; BOZON, 2004; GIDDENS, 2011).

A partir do surgimento do poliamor nos Estados Unidos no início da década de 1990 e de sua difusão em outros países, emergiram grupos com o propósito de consolidar identidades e práticas não-monogâmicas, lutando pela visibilidade política desse tema. No Brasil, os primeiros grupos de poliamoristas começaram

2018. Ver Bornia Jr (2018).

4 A antropologia do devir põe a investigação antropológica em diálogo com a filosofia deleuziana, que tem na ontologia do desejo o princípio de oposição ou complementaridade às teorias pós-estruturalistas dos dispositivos de poder e normatividades (BIEHL e ESKEROD, 2005; BIEHL, 2008; BIEHL e PETRYNA, 2013).

5 Na ontologia deleuziana, linhas de fuga são fissuras moleculares que quebram linhas molares de poder (DELEUZE e GUATTARI, 1995).

a se organizar nos anos 2000, utilizando a internet como principal ferramenta de divulgação. Na mesma década, foi criada em Porto Alegre a Rede de Relações Livres, bastante influente no Sul do país (BARBOSA, 2011; 2015; PILÃO, 2017; SILVÉRIO, 2018; BORNIA JR, 2018).

A noção de poliamor é geralmente confundida com a de não-monogamia por ser sua forma mais difundida atualmente. De acordo com Cardoso (2010), o poliamor é uma forma de não-monogamia responsável, motivada pela pluralidade afetiva (possibilidade de amar e se relacionar com mais de uma pessoa ao mesmo tempo) e fundamentada no consentimento de todas as partes envolvidas. A responsabilidade é o que garante o estatuto moral do poliamor e é exercida através do diálogo e da honestidade entre os parceiros. As relações poliamorosas podem se desenrolar no formato aberto, com a possibilidade de múltiplos e novos amores, ou fechado, com a polifidelidade entre três ou mais pessoas (PILÃO, 2015).

A Rede de Relações Livres (ou RLi), por sua vez, foi criada em Porto Alegre em 2006, a partir da fusão dos coletivos locais Família e Feminismo, que havia surgido no Fórum Social Mundial de 2002 para tematizar o feminismo e tecer críticas à família monogâmica, e Frente Única de Libertação Sexual, constituído por jovens militantes que praticavam a multiplicidade afetiva e sexual⁶. O conceito de relações livres é, no entanto, anterior ao RLi, aparecendo pela primeira vez em 2003 no manifesto “Sexo, prazer e afetividade” de autoria do grupo Família e Feminismo.

Forma militante de não-monogamia, as relações livres se identificam pela autonomia e liberdade dos sujeitos para a expressão e a prática de desejos afetivos e sexuais (BARBOSA, 2011; RODRIGUES et al, 2017). Em vez da pluralidade de amores, a ênfase está na liberdade dos relacionamentos, de modo que seja possível constituir vínculos mais ou menos íntimos e duradouros, incluindo relações casuais. À centralidade do amor como matéria-prima das relações afetivo-sexuais, os RLis contrapõem a amizade como afeto preponderante (KESSLER, 2013). Outra diferença marcante em relação ao poliamor é a posição a respeito do casamento e da polifidelidade, pois, como são baseadas na liberdade pessoal, as relações livres

rejeitam radicalmente o casamento e qualquer forma de relacionamento fechado.

O desenvolvimento desse artigo, na sequência, está dividido em três subtítulos, que reconstituem partes da história não-monogâmica de Viviane. Em *Tilt não-monogâmico*, narro o começo de sua vida afetiva e sexual na adolescência, marcada pelo sentimento de inadequação à monogamia e pela cristalização do estigma de puta. Em *Homem em um corpo de mulher* conto suas experiências sexuais mais intensas e a percepção da bissexualidade, nos anos de juventude, bem como trago elaborações de Viviane sobre questões de gênero para justificar seu próprio comportamento sexual. Em *Relações livres: “virando a chave geral”*, finalmente, abordo a recaída monogâmica e a subsequente descoberta do RLi, que, segundo ela, empoderou-lhe para ter relações não-monogâmicas. Além disso, conto as mudanças decorrentes da gravidez e do nascimento de sua filha, que fizeram-na se adaptar a uma rotina de casal e a moderar a vida de puta.

Tilt não-monogâmico

Conheci Viviane em 2014, em viagem que fiz com os RLis para celebrar o ano novo na Colina do Sol, colônia naturista situada em Taquara, a 70km de Porto Alegre. Ela estava com seu companheiro Humberto e a filha do casal, então com um ano. À primeira vista, impressionou-me sua postura despojada, contrabalanceada pela voz impositiva. Os dois comandaram as atividades da cozinha do *camping* e prepararam a ceia da noite da virada. Depois dessa viagem, encontrei-a na capital diversas vezes: em eventos do RLi e na rua, onde ela trabalha vendendo os cartões artísticos que faz. Em maio de 2017, entrevistei-a em minha casa.

Viviane tem uma trajetória nômade, que inclui algumas viagens andarilhas pelo país. Ela é de Pelotas, sul do estado, mas mora em Porto Alegre desde 2006. Vive parte do tempo em um sítio na zona sul da cidade, com o companheiro e a filha, onde conduzem um projeto de educação comunitária para crianças. No tempo restante, mora em um conjunto habitacional popular com a filha, uma prima e uma tia, com as quais divide as despesas do apartamento. Viviane é branca e trabalha como artesã, vendedora e escritora, sendo coautora do livro sobre relações livres publicado pela

6 Para um histórico do RLi, ver o blog <https://amarepermanecerlivre.wordpress.com/breve-historico-rli-poa/>

rede RLi⁷. Quando a entrevistei, estava com 32 anos. Apesar de ser jovem, considera-se muito “vivida”: “quem vê essa carinha aqui de 32 não imagina o que esse corpinho já passou”⁸.

No verão de 2018, ela me mandou a seguinte mensagem pelo Facebook: “esses dias eu ‘tava’ pensando sobre o teu trabalho e cheguei à conclusão de que se ele realmente atingisse o objetivo de descobrir qual é o ‘tilt’⁹ no sistema que faz as pessoas ‘virarem’ não-mono ele seria bastante perigoso”. Para Viviane, compreender o que torna uma pessoa não-monogâmica é uma questão fundamental. Conforme a metáfora do *tilt*, a não-monogamia se enquadraria como um “erro de sistema”: uma espécie de determinismo sexual que se manifestaria a partir de origens misteriosas. No seu caso, o *tilt* teria sido acionado no início da puberdade. Como ela diz categoricamente: “sempre fui puta”.

Cabe destacar a palavra puta. Enquanto muitos não-monogâmicos no Brasil ressaltam a dimensão moral e política da não-monogamia, enaltecendo em primeiro lugar a liberdade e a autonomia, a história de Viviane é baseada sobretudo nas sensações corporais, nos arroubos de paixão, tesão e sexo. A diferença é mais acentuada na comparação com os poliamoristas, que fundamentam a moralidade do poliamor na negação da promiscuidade (KLESSE, 2006; FRANÇA, 2016; PILÃO, 2017; SILVÉRIO, 2018). Entretanto, mesmo os RLis, que rejeitam a hierarquia entre relações amorosas e casuais, destacam principalmente a autonomia política do indivíduo para se relacionar com outras pessoas (BARBOSA, 2011), ao passo que Viviane parte do tesão e paixão e da condição de puta para tecer sua própria história não-monogâmica.

Viviane começou a “ficar” com garotos por volta dos 12 anos e já partiu, como diz, “direto para os amassos mais fortes”. Aos 14, teve o primeiro namoro monogâmico, no qual “se convenceu de estar apaixonada, já que não podia justificar a relação apenas com o fato de sentir muito tesão”. No ensino médio, começou a transar com muitos rapazes e homens mais velhos. Segundo ela, nessa fase só queria ficar e se divertir. Depois de conhecer um casal do movimento estudantil que vivia um relacionamento aberto, que a deixou encantada, tornou-se “não-monogâmica

empírica” (noção elaborada para demarcar uma diferença em relação ao conhecimento teórico da não-monogamia quando conheceu o RLi) aos 15 anos. A partir daí, passou a apresentar a “descoberta” para os ficantes com quem cogitava continuar, desde que fosse no formato aberto: “eu estava com uma pessoa e dizia ‘eu não acredito em namoro, em exclusividade, vou continuar ficando com quem eu quiser, tendo relações com quem quiser”. Viviane tinha convicção sobre a nova forma de conduzir sua vida afetiva e sexual: “essa já era uma coisa muito clara para mim e eu simplesmente expunha para os caras que era assim”.

Em *The Ethical Slut*, Easton e Hardy (2009) exortam, em tom de manifesto, uma nova ética baseada na positividade do sexo ou da putaria. *Slut* significa “puta”, “vadia”, “galinha”, e é um termo comumente utilizado de forma pejorativa para se referir a pessoas sexualmente ativas, abertas, transgressoras, especialmente mulheres e demais sujeitos subalternizados nas relações de gênero e sexualidade. Invertendo este sentido, as autoras consideram *slut* como termo de aprovação, caracterizando “pessoas de qualquer gênero que celebram a sexualidade de acordo com a ideia radical de que o sexo e o prazer são bons” (p.4).

No início da adolescência, Viviane se considerava sexualmente “normal”. Contudo, já era julgada como puta: “só que mesmo eu não me vendo como diferente, as outras meninas se viam como diferentes de mim; já tinha meninas que não saíam comigo porque eu estragava a reputação delas, isso eu tendo 13 e elas 15”. Ser puta, nesse contexto, era a aceitação de um destino, selado por um *tilt* ou “bug no sistema”: “as pessoas me viam como puta, o meu corpo me dizia que eu era puta, e eu não via sentido em não aproveitar”. Easton e Hardy (2009, p.41) chamam atenção para o estigma de ser puta, afirmando que o “mundo é um lugar muitas vezes perigoso para quem é *slut*”. Os esforços posteriores de positivação desse rótulo indicam uma postura corajosa de Viviane, que a fazem se aproximar dos ideais de *Ethical Slut* e a diferenciam dos poliamoristas, que rejeitam a promiscuidade por desvalorizarem o sexo sem amor, acreditando que tal conduta objetiva os parceiros (PILÃO, 2017, p.56), bem como por receio de serem estigmatizados.

7 Ver Rodrigues et al. (2017).

8 A partir deste subitem, trago uma série de falas de Viviane em citações diretas compreendidas entre aspas.

9 *Tilt* é uma palavra proveniente do inglês, que, no Brasil, é usada como gíria para se referir a pane em sistemas e aparelhos eletrônicos. Em sentido mais amplo, refere-se também a pessoas, expressando uma “pane repentina” que produz desordem, confusão mental ou loucura.

Segundo Viviane, Douglas não pedia para fechar o relacionamento porque ela sempre se antecipava e impunha o acordo estabelecido entre os dois: “nunca dava chance de a pessoa achar que eu ia me prestar ao papel de ‘namoradinha’, assim ele nem me cobrava”. Em relação ao tema dos acordos, Silvério (2018) observa haver relações não-monogâmicas em que os homens se apegam ao que foi acordado para legitimarem a subjugação das mulheres, constituindo uma ficção de igualdade em relações marcadas por assimetrias de gênero. No caso de Viviane, inversamente, era ela quem impunha os termos do acordo; mas, sensível ao sofrimento do namorado, terminou com ele após três anos de relação, mesmo apaixonada: “não era isso que eu queria; eu queria ficar com uma pessoa que estivesse de bem com a situação”. Assim, considera ter agido com a responsabilidade afetiva que, segundo Silvério (2018, p.231), frequentemente falta aos homens.

O namoro com Douglas marca o início de uma história de relações não-monogâmicas caracterizadas pela “imposição da liberdade”, nas quais Viviane se posiciona ativamente, não raro às custas de sofrimento, para agenciá-las de modo a preservar sua autonomia, conforme as contingências das suas experiências (SCOTT, 1999; BRAH, 2006). Os primeiros “rolos” e experimentações sexuais são parte de um processo mais amplo de se identificar e viver como uma puta, “sem paciência para apego e romantismo”. A partir dos devires de apaixonamento, contudo, teve de lidar com as contradições de amar e querer ser livre ao mesmo tempo. Para Viviane, não era difícil conciliar ambos, já que se considerava muito segura, madura e não era ciumenta. O difícil era lidar com as inseguranças e o ciúme dos parceiros. A postura mandona e impositiva lhe foi essencial, portanto, para “o exercício de papéis dominantes nas relações”.

A preferência por homens mais velhos é reveladora dessa imposição de liberdade. Segundo ela, os mais velhos eram decididos e “não estavam nem aí para compromisso”. Isso não a intimidava. Ao contrário, trazia-lhe a adequação necessária para ter relações com mais liberdade, sem “se amarrar”. Além disso, ficava com eles em situações muitas vezes clandestinas, o que facilitava o trabalho de evitar relacionamentos fechados. Eis uma reflexão sua: “muitos homens querem ficar contigo, mas não querem te assumir; os caras ainda separam as mulheres nas que são para transar e nas que são para casar. Como ninguém nunca me

classificou como sendo para casar, eu nunca tive esse problema”. Nesse caso, percebe-se o agenciamento como capacidade facultada por um contexto de subordinação (MAHMOOD, 2006). Viviane teceu relações que atendiam às suas expectativas a partir das conformações hierárquicas de um sistema classificatório de gênero.

Homem em um corpo de mulher

Viviane explica suas singularidades através de uma leitura de si muito curiosa: “para mim era uma coisa de gênero, eu sempre achei que eu era um homem em um corpo de mulher”. A rejeição ao romantismo e a identificação como puta, não enquanto demérito, mas como atributo ativo de sua sexualidade, associavam-se à negação da “feminilidade”. Viviane repudiava a “emotividade” das mulheres, identificando-se com a masculinidade hegemônica (VALE DE ALMEIDA, 1995). Assim, fazia amizades com rapazes e não conseguia fazê-las da mesma forma com as meninas: “elas me consideravam uma ameaça ou vinham com essas coisas mais românticas e isso me irritava; eu sempre tive problemas para me relacionar com mulheres no padrão de feminilidade da sociedade”. Essa feminilidade como melodrama, resultado de tecnologias de produção de sujeitos femininos (ABU-LUGHOD, 2003) é, na verdade, percebida por Viviane inclusive em mulheres que ela identifica como “diferentes” ou “alternativas”. A maternidade foi o ponto de inflexão desse olhar: “demorou muito tempo para eu superar isso, acho que só superei depois de virar mãe; hoje a maternidade é um elo, ela me conecta com o resto das mulheres, mas antes era muito difícil”.

O horror ao casamento se insere no registro disruptivo do “erro no sistema” de gênero: “nunca sonhei que um dia eu ia casar, entrar numa igreja, ser feliz para sempre com alguém; não tenho a mínima ideia do que ‘buga’ no sistema para sair uma Viviane, mas alguma coisa ‘bugou’ no processo”. Em relação a isso, Viviane diferencia a si própria das outras mulheres: “porque a maioria das meninas da minha geração tinha o sonho de se casar, mesmo no modo do casamento moderno, em que tu casa quando está formada, independente, ganhando bem”. Tal rejeição, associada na juventude a um “bug” de gênero, seria reformulada anos depois ao descobrir a Rede de Relações Livres, passando a constituir uma crítica política à instituição do casamento baseada no materialismo histórico de Engels, referência

primordial para a rede. De qualquer maneira, mesmo sem conhecer grupos não-monogâmicos Viviane já indicava desterritorializações expressivas, em linhas de fuga que a afastavam do casamento, instituição estruturante da família heteronormativa e monogâmica (BARBOSA, 2011, p.29-30).

Apesar da “cabeça de homem”, Viviane sabia que tinha “corpo e tesão de mulher”, já que desejava homens e não queria ser um deles. Para ela não era um problema ser mulher. Sua masculinidade residiria nas radicais diferenças emocionais e predisposições sexuais. Um exemplo disso é o fato de ter desenvolvido uma autoestima de caçadora, o que, segundo ela, é incomum nas mulheres. Depois de Douglas, relacionou-se com Igor em Porto Alegre: “não foi um relacionamento aberto, foi um relacionamento escancarado”, brinca. Em 2005, os dois faziam parte de um grupo de amigos que se reunia para transar, que ela chamava de “galera da festa do apê” ou “galera da suruba”. É interessante destacar esse último nome, pois embora se refira por vezes a tais experiências como *swing*, Viviane prefere usar o termo “suruba”. No *swing*, o elo afetivo-sexual entre o casal é prioritário, sendo essa a unidade que lhe dá sentido (SILVÉRIO, 2018, P.74). No entanto, para ela, a própria configuração diádica não tinha mais sentido, preferindo, desse modo, falar em “grupo da suruba” em vez de se identificar como casal *swinger*.

Viviane adorou a experiência de “caçar” com o parceiro, que só lhe aconteceu na relação com Igor. Nessa época, “rolava muita festa no apê, muito sexo em grupo, e tendo o Igor no meio a orgia estava garantida”. Easton e Hardy (2009, p.78) refletem sobre o ato de “caçar”, repudiando a ideia de caça como conquista sexual de vítimas indefesas, em que a autoestima é resultado da predação. Cabe diferenciar tal sentido, recorrente em práticas de homens cis heterossexuais, daquilo que expressa Viviane. Sua autoestima de caçadora tem a ver com “pegar” mais gente e ser sexualmente propositiva. Para ela, ser “pegadora” era motivo de orgulho.

O grupo da suruba está associado à descoberta da bissexualidade. Vários participantes eram bissexuais, enquanto outros se abriam a experiências *bi* e homoeróticas (COSTA, 1992; ROSENEIL, 2006). Aos 20 anos, Viviane participou de uma suruba só para mulheres: “foi aí que comecei a gostar de ficar com mulher, depois que eu fiquei com mulher foi muito forte”. No começo, sentiu-se confusa e questionou

a própria orientação sexual. De qualquer forma, o tesão por homens era evidente, o que lhe garantia não ser lésbica. Além disso, a oportunidade de ficar com mulheres surgia menos: “mas se aparecia, eu não dispensava, né. Lembro que os meus amigos ficaram apavorados, dizendo que se eu já pegava geral quando pegava homem, imagina agora que estava pegando homem e mulher”. Nesse caso, há uma aproximação com a percepção poliamorista da bissexualidade como ampliação das possibilidades (PILÃO, 2012, p.15), com a diferença de que para ela eram possibilidades sexuais, não amorosas.

No ano seguinte, namorou uma mulher em Pelotas, mas não se adaptou. Viviane pensa que a dificuldade de se relacionar com mulheres é similar à de fazer amizades com elas: “a experiência de namorar uma mulher é muito forte, mas mulher é um bicho muito complicado; eu adoro transar com mulher, mas ter relacionamento, para mim, é difícil, os jogos, as culpas, tudo é muito diferente”. Viviane se considera bissexual, mas não bifaetiva, ficando às vezes com mulheres e se relacionando com homens. Tais experiências se enquadram na tese de que mulheres não-monogâmicas tendem a ser pan/bissexuais ou a se abrirem à pan/bissexualidade (PILÃO, 2012; 2017; SILVÉRIO, 2018). No entanto, reforçam as desconfianças de mulheres lésbicas acerca das bissexuais de que essas veriam as relações homossexuais como diversão ou passatempo, devido à propensão a terem relacionamentos “reais” heteroafetivos. Viviane constituiu uma hierarquia relacional que, segundo as lésbicas, resulta da relação de mulheres bissexuais com seus opressores (MEINERZ, 2011; PILÃO, 2017, p.118).

É possível compreender as experiências de Viviane, refletindo sobre normatividades e performatividades de gênero (BUTLER, 1999; 2003), na complexidade de suas controvérsias e contradições. Com efeito, ela teve agenciamentos decisivos na condução de sua vida sexual, marcada pela abundância (EASTON e HARDY, 2009, p.270-271). Apesar de ter construído sua trajetória afetiva e sexual a partir de uma perspectiva heteronormativa, abriu-se a práticas bissexuais e desfrutou delas com intensidade. Por outro lado, essencializando diferenças bem demarcadas entre o masculino e o feminino, rejeitou a feminilidade e se sentiu, por muito tempo, um homem em um corpo de mulher.

Cabe lembrar que, como as normas dependem de reiteração, a aproximação a qualquer ideal de gênero nunca é completa, portanto os corpos não obedecem totalmente às normas através das quais são produzidos (ARAN e PEIXOTO JR, 2007). Viviane pode soar como paradoxo, pois apresenta comportamentos emancipatórios ao mesmo tempo em que reproduz práticas conservadoras. Tal dissonância, no entanto, é parte constitutiva da micropolítica dos corpos desejantes (DELEUZE e GUATTARI, 1995; GUATTARI e ROLNIK, 1996), sendo a percepção de unidade e coerência uma ficção política discursiva.

Relações livres: “virando a chave geral”

Nessa mesma época, Viviane sofreu uma desilusão amorosa em Pelotas. Após ser “deixada por um namorado, que voltou para a ex-mulher”, resolveu mudar-se de vez para Porto Alegre. Até então, tinha uma vida nômade entre as duas cidades. Para tanto, fez o vestibular da UFRGS e foi aprovada. Nesse período, teve muita solidão e dificuldades financeiras, passando por uma reterritorialização que chama de “recaída monogâmica”. Igor estava namorando outra mulher e a “galera da suruba” estava desorganizada. A vida de solteira não teve o agito que esperava. Fazendo uma comparação da nova realidade com Pelotas, diz: “lá eu conhecia mais gente, lá muito mais caras sabiam que eu era puta, então tinha mais opções para dar. Aqui eu tinha o trabalho de explicar ‘posso te dar e não vou ficar te enchendo o saco’, eu não vou te ligar no dia seguinte”. Depois de alguns meses, começou a trabalhar com o artesanato de cartões e foi morar em um apartamento no centro.

No começo da faculdade, aos 22 anos, conheceu Fabiano, “um rapaz amadurecido e envelhecido pela vida sofrida, que trabalhava desde a infância”. Após pouco tempo juntos, ele foi morar em seu apartamento. Viviane apresentou-lhe as “vantagens da não-monogamia”. Fabiano primeiro ficou com outras mulheres, mas quando ela quis ficar com outros homens, ele não aceitou e “surtou”. Mostrou-se possessivo e ciumento. Vendo que a situação não mudaria, ela optou por fechar a relação. Embora a ocorrência do ciúme não tenha a ver com gênero, as mulheres são as que mais sofrem as violências a ele atreladas (SILVÉRIO, 2018, p.125), como o comportamento controlador e ameaçador de Fabiano. Alguns meses depois, foram morar em uma

ocupação, pois estavam passando por dificuldades financeiras. A essa altura, o relacionamento estava muito desgastado.

Viviane relata alguns episódios de agressividade e descontrole de Fabiano. Certa vez, ele teve um ataque de ciúmes e a agrediu quando ela voltava de um aniversário. Começou a persegui-la pela rua aos gritos: “ele me carregou à *moda* Jane, tipo o Tarzan carrega a Jane; me botou no ombro com força e eu batia nele”. Ela conta que sofreu violência física, mas o perdoou. Anos depois, precisou desculpar a si própria por tê-lo perdoado. Tais atos foram se tornando recorrentes, assumindo a feição crônica e estabilizada que caracteriza, muitas vezes, a violência doméstica contra as mulheres (FONSECA et al., 2012, p.310). Apesar da postura “mandona”, como frisa, Viviane teve experiências de submissão na relação que restringiram sua capacidade de agenciamento da própria vida (SCOTT, 1999; BRAH 2006, PISCITELLI, 2008). A partir disso, passaram a brigar cada vez mais, até ela finalmente terminar o namoro. “Foi minha relação mais tipicamente monogâmica, com toda a parte ruim da monogamia. Se eu precisava de uma relação fechada para saber que não queria ser monogâmica, essa me deu tudo o que eu precisava”, conclui.

Pouco depois do término, conheceu a Rede de Relações Livres. Na época, estava com 23 anos. Ela descreve esse momento como um “divisor de águas”, causando-lhe a sensação de “virar a chave geral”:

Eu me identifiquei pela questão do RLi e pensei: ‘gente, eu não sou a única’. Eu entrei numa fase de achar que eu era a única, entendeu? Sabe, eu não conhecia pessoas que tivessem experiências não-monogâmicas bem-sucedidas, tão boas e até melhores que as minhas. As pessoas que eu conhecia eram só ‘terra arrasada’, elas só falavam que não dava certo, que dava sofrimento. Aí eu conheci uma galera que tinha relacionamentos não-monogâmicos saudáveis, que eram felizes nos relacionamentos. Foi uma sensação de *virar a chave geral*, parece que eu tirei cinquenta toneladas das minhas costas.

Esse novo processo de desterritorialização, cujas linhas de fuga não-monogâmicas são intensificadas pela militância e pelo conhecimento teórico-político proporcionados pela Rede de Relações Livres compõe, na visão de Viviane, uma fase de “empoderamento”, que decorre da coprodução política de sexualidades não-abjetas (BENTO e PELÚCIO, 2012; CARRARA;

2015). Viviane estava ficando descrente do próprio ideal de liberdade afetiva e sexual, até que conheceu o grupo e se sentiu acolhida. No RLi, começou a ficar com Cláudio, com quem diz ter mantido um ótimo relacionamento, com sexo de qualidade, mas também cumplicidade e diálogo. Ela destaca a maturidade da relação, que atingiu um nível de reciprocidade de apoio e responsabilidades que até então não tinha vivido: “eu sempre tinha um problema, um *déficit*, era sempre eu que queria, que propunha, tinha que explicar tudo para a pessoa, segurar a onda dos problemas, e agora não, eu estava com uma pessoa mais experiente que eu”.

Nesse sentido, observa-se uma importante alteração na forma de Viviane experimentar a não-monogamia. Enquanto antes ela era marcada pela imposição de liberdade e autonomia e pela honestidade a si própria, características que pautam o debate público sobre o poliamor e as relações livres no Brasil (PILÃO, 2017; SILVÉRIO, 2018), a partir da relação madura com Cláudio ela passa a destacar princípios comuns na esfera angloestadunidense, como o diálogo, a mutualidade e a dedicação ao outro (PILÃO, 2015). A intimidade baseada em comunicação e compromisso se tornou central no seu relacionamento (KLESSE, 2006). Por alguns meses, namorou apenas Cláudio, mantendo seus “casinhos pela rua” e participando de surubas, visto que não queria se envolver e arriscar abalar a estabilidade relacional que havia alcançado. Na realidade, ela vinha tentando criar esse tipo de parceria desde a relação aberta com Douglas, mas como não encontrava a reciprocidade necessária nos homens, acabava concentrando seus esforços em garantir a própria liberdade.

Viviane sempre se sentia responsável pelas relações, pois os homens com quem ficava, segundo ela, não eram suficientemente maduros para viver a não-monogamia. Mesmo quando se interessavam por relações abertas, tinham crises de ciúme e manifestavam comportamentos possessivos. Avaliando os parceiros como “fardo”, ela se coaduna aos exemplos de mulheres não-monogâmicas que identificam dificuldades afetivas em relacionamentos com homens cis heterossexuais, mesmo quando eles exercem masculinidades não-hegemônicas (SILVÉRIO, 2018). Dessa forma, reflete: “tu é o adulto responsável pela relação mesmo quando tu é uma criança. Em muitos casos, para garantir a minha liberdade, eu tinha que me manter no controle da relação, e isso dava uma enorme demanda,

entendeu”. O agenciamento era, portanto, negociado em contextos assimétricos de gênero (MAHMOOD, 2006; ORTNER, 2006; PISCITELLI, 2008), em que se destacava o “excesso de energia despendida”.

Apesar da mudança representada pelo encontro com o RLi e do “empoderamento” que a rede lhe trouxe, os devires constitutivos de relações desgastantes persistiram na trajetória de Viviane. Considerando-se uma “mulher forte e impositiva”, ela continuou cultivando relações tutelares e condescendentes com homens dependentes. Com efeito, a cristalização da identidade RLi e seu *modus vivendi* passou a coexistir com afecções anteriores, constituindo não propriamente emancipação, como o discurso identitário (que iguala sujeitos a identidades institucionalizadas) reivindica, mas um rizoma onde novas linhas moleculares emergem em um mosaico também composto por molaridades novas e velhas (DELEUZE e GUATTARI, 1995; 2011).

Viviane destaca dois relacionamentos com tais características, vividos em tempos de “consciência das relações livres”. Como afirma: “cansada da tranquilidade, arrumei sarna para me coçar”. Primeiro, relacionou-se com Sérgio. Por alguns anos, teve a “vida dividida entre o caos com ele e os ‘dias de sol’ com Cláudio”. Sérgio não era possessivo, mas tinha oscilações bruscas de humor e autoestima muito baixa. Viviane diz que ele sempre a depreciava e ela não conseguia não revidar, qualificando a relação como “abusiva de ambas as partes”. Sérgio era dependente químico e se tornou bastante dependente dela, que, assumindo responsabilidades pelo parceiro, tardou a se separar devido ao sentimento de culpa decorrente de ter incorporado o “papel de mãe”. Ademais, destaca o relacionamento com Renato, em que sofreu constantes tentativas de controle que a fizeram sentir uma grande decepção, visto que não esperava mais encontrar tanta possessividade em suas relações depois que entrou para o RLi. Viviane voltou a acionar com ele a “pedagogia afetiva de ensinar os homens a serem não-monogâmicos”, já que Renato estava recém descobrindo as relações livres. No entanto, ele encarnava o perfil do “esquerdomacho” (PILÃO, 2017, p.117; SILVÉRIO, 2018, p.231), que desejava ser livre para transar com outras mulheres, mas não aceitava que ela agisse da mesma forma. Assim, acabou terminando com ele após um de seus “surtos de ciúmes”, mesmo estando apaixonada.

Refletindo sobre os sucessivos relacionamentos, Viviane diz que não fica sem alguma relação estável desde os 16 anos. A partir de então, sempre teve relações fixas e casuais, bem como diversas paixões. Em suas palavras: “eu me separava de uma pessoa e já me apaixonava por outra, tem uma música do Sérgio Sampaio que diz ‘quanto mais eu me apaixono, mais coração me aparece’; eu sou viciada na própria sensação de estar apaixonada”. Alguns dias depois de terminar com Renato, encontrou-se com Humberto, o atual companheiro. Na época, eles ficavam ocasionalmente, mas decidiram estreitar a relação. Viviane estava com 27 anos. Resolveram ter um filho e começaram a morar juntos depois que ela engravidou, tornando-se parceiros praticamente exclusivos e centrando a rotina do casal na gravidez e no bebê.

Viviane se considera realizada no que diz respeito às experiências afetivas e sexuais. Ao refletir sobre as dificuldades da vida de mulher não-monogâmica, destaca a personalidade impositiva e o “empoderamento” proporcionado pelas relações livres:

Eu sempre sofri preconceito e discriminação por conta da minha sexualidade. Eu já sofria preconceito pela sexualidade muito antes de ser RLi. Eu já nasci puta, então eu já sofria preconceito. Para mim, encontrar uma teoria na qual eu não estou errada, os errados são os outros, digamos assim, me ajudou muito a ter uma compreensão de mundo. *Mas se não fosse não-monogâmica, eu ia ser uma mulher monogâmica puta* simplesmente. Então, a possibilidade de não sofrer preconceito eu considero que nunca me foi dada. Eu sou oprimida, eu sofri preconceito várias vezes, mas ao mesmo tempo o fato de ter uma teoria que me empodera, que me protege de relacionamentos abusivos, que me protege de homem machista, esse tipo já tem nojo de mim, já tem medo de mim, no máximo o que vai acontecer é eu ir pra cama com eles um dia, mas isso também não tira pedaço de ninguém, no outro dia acabou e eu sou muito tranquila com relação a isso, sou muito bem resolvida. Eu sou bem diferente dessa geração de feministas que tem hoje em dia que ‘meu deus, eu fui para a cama com um machista, meu deus, vai cair um pedaço de mim’. Não sou desse tempo, entendeu? Para mim, cafajeste passar pela tua vida faz parte, o problema é o cafajeste ficar na tua vida, esse é que é o problema, e na minha nunca ficou, porque eu nunca deixei, eu sempre impus a minha liberdade, eu sempre fui muito impositiva naquilo que eu queria, muito firme e determinada. Então eu noto que por isso eu me afastei realmente das pessoas que eu queria me afastar. Eu posso dizer que funcionou e eu fui entrando cada

vez mais para dentro da ‘bolha’, selecionando meus parceiros e minhas amizades.

A identificação com a não-monogamia, nesse sentido, faz parte de um registro mais profundo de formação da sexualidade como mulher puta. Se não tivesse a consciência política das relações livres, Viviane seria puta de qualquer maneira, sujeita aos mesmos preconceitos que sofre desde a pré-adolescência, intensificados pela marca da traição, estigma de reforço e complementaridade da monogamia (MINT, 2004). Com efeito, ela não vê a possibilidade do não julgamento de seu comportamento sexual, devido à posição subalterna que ocupa como mulher. Dessa forma, celebra o fato de poder contar com uma teoria em que, como fala, “ela não está errada, errados são os outros”.

Não obstante, desde bem jovem Viviane se impõe nos relacionamentos, assegurando vontades e liberdades, compondo, assim, agenciamentos marcantes, negociados muitas vezes em contextos assimétricos de gênero (SCOTT, 1999; MAHMOOD, 2006; ORTNER, 2006; BRAH, 2006; PISCITELLI, 2008). Assim, define-se como uma mulher que faz exatamente aquilo que quer: “sempre fiz o que quis, peguei quem quis; quando quis viajar, viajei; quando quis namorar, namorei; e quando quis engravidar, engravidei”. Tal postura, em sua percepção, é resultado da personalidade “mandona e dominante”, que lamenta faltar em muitas mulheres. Apesar das experiências desgastantes em algumas relações, ela rejeita a narrativa da mulher subalterna como vítima passiva e prefere situar-se horizontalmente com os homens, avaliando suas relações em termos de corresponsabilidades.

Tais agenciamentos podem ser compreendidos, em uma perspectiva de cartografia dos afetos, como devires nômades de fugas moleculares (DELEUZE e GUATTARI, 1995, 2011; GUATTARI e ROLNIK, 1996) em relação à monogamia e às expectativas comportamentais de gênero. Contudo, também são caracterizados por movimentos de reterritorialização, como a cristalização da identidade RLi, que criou uma segmentarização não-monogâmica. Viviane também passou por uma reterritorialização monogâmica em seu último namoro fechado, em que teve o próprio agenciamento restringido, fazendo concessões e se submetendo a controles até então inaceitáveis, em

um momento da vida em que estava enfraquecida e sentindo muita solidão.

Não há propriamente uma reterritorialização monogâmica a partir de sua gravidez. Viviane assevera que o que ocorreu foi a moderação na vida de puta, devido às obrigações impostas pela chegada da criança. Houve uma mudança de intensidade, não exatamente uma ruptura. Ela enaltece a maturidade de sua relação com Humberto, que segue muito mais os princípios poliamoristas de diálogo, mutualidade e dedicação ao outro (PILÃO, 2012, 2017; SILVÉRIO, 2018) que o primado RLi da autonomia individual, ainda que ela a defina como relação livre. Viviane não cogitou fechar o relacionamento durante a gravidez e o puerpério, pois “não quis dar esse passo em direção à monogamia”. A “quase exclusividade” conjugal surgiu, segundo ela, como “consequência natural” da dedicação de ambos a esse momento especial. Apesar disso, reconhece ser essa uma situação muito complicada para as mulheres, que geralmente se sentem inseguras, buscando o fechamento ao menos temporário da relação.

De acordo com ela, o relacionamento é ótimo, sem brigas, estresse ou ciúmes. De vez em quando ficam com outras pessoas, mas é algo raro e que não passa de encontros fortuitos. Viviane demonstra o anseio de voltar a se relacionar afetivamente com outras pessoas: “eu acho que a qualquer momento vai pintar uma pessoa para mim ou para ele, e a gente vai voltar a ter uma dinâmica de envolvimento múltiplo. É o que eu espero”. Depois da entrevista, ela chegou a me procurar para relatar, empolgada, algumas de suas aventuras. Mas não fiquei sabendo de nenhuma relação nova sua com envolvimento afetivo duradouro nesse período. Viviane escreve sobre suas experiências não-monogâmicas como “terapia”, como diz, visando a “digestão dos próprios afetos”, então sigo a acompanhando esporadicamente através do que ela divulga.

Em relação à rotina doméstica, ela trabalha fora e sai mais de casa que o companheiro, que fica cuidando da filha e das outras crianças do projeto de educação comunitária. Viviane expressa sentimentos ambíguos a respeito disso, pois se preocupa com a vida profissional de Humberto, desempregado, ao mesmo tempo em que se sente realizada por ele ser um ótimo pai. Além disso, mostra-se aliviada por não ser “dona de casa”, pois “não suportaria ser a ‘namoradinha’, a ‘mulherzinha’ e viver em função de uma criança”. Atualmente está

menos ativa na vida de puta, mas tem uma vida social externa que adora e segue perseguindo o que chama de “sonhos maiores”, isto é, projetos que excedem a dinâmica da vida familiar.

Considerações finais

Nesse artigo, procurei refletir sobre o agenciamento em relações não-monogâmicas a partir da história de Viviane. Evidenciando suas experiências e discutindo sobre como elas ajudaram a compor uma trajetória afetiva e sexual impositiva e orgulhosa, lancei luzes para pensar suas relações para além do assujeitamento, demarcando uma posição teórica assertiva da potência intrínseca a todo sujeito. Para tanto, busquei compreender as experiências de Viviane como devires formados na multiplicidade que compõe os corpos humanos desejanos (DELEUZE e GUATTARI, 1995, 2011; GUATTARI e ROLNIK, 1996; BIEHL, 2008).

Recuso-me a enxergá-la como mulher subjugada, pois, assim, estaria falsificando sua história. Viviane se define como uma mulher forte, mandona e independente, que tem “sonhos maiores” na vida e não se deixa submeter ao controle de nenhum homem. Além de enaltecer o viés emocional e sexual de sua formação como pessoa não-monogâmica, através do qual se declara uma puta apaixonada, ela revela que toda essa transformação é resultado de coragem e insubordinação, materializadas em batalhas contra imposições sociais explícitas e invisíveis que ela, com veemência, quase sempre se recusou a acatar.

Busquei na abundância de suas experiências, nas dores e alegrias, na visceralidade e altivez da condição de puta, nos preconceitos sofridos, nos comportamentos impositivos e assertivos, bem como no amadurecimento formado no encontro com as relações livres e com a maternidade, os rastros para mostrar que, embora ninguém seja completamente livre e agente de sua vida, tampouco existe pessoa completamente assujeitada. Ao mesmo tempo em que reiterou normatividades de gênero e sexualidade e que, por vezes, foi enfraquecida e submetida em relações desiguais de poder, ela produziu agenciamentos que a fortaleceram (MAHMOOD, 2006; BRAH, 2006; ORTNER, 2006; PISCITELLI, 2008), os quais advêm da potência constitutiva dos sujeitos, bem como da impossibilidade de contenção de todos os seus fluxos por molaridades de poder. Com efeito, esses agenciamentos podem mobilizar a produção

de resistência e diferença, mas também podem ser capturados e tomar outros rumos, como o da própria reiteração do poder.

A história de Viviane não começa e nem termina nestas linhas, e se soma às histórias de todas as outras pessoas subalternizadas que, constrangidas arbitrariamente por violências, preconceitos e estigmas geradores de sofrimento, reorganizam-se através de agenciamentos de resistência e contrapoder, que as fazem perseverar na arteficialidade da diferença, atributo tão belo da espécie humana.

Referências bibliográficas

ARAN, Márcia; PEIXOTO JR, Carlos A. Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. In: **Cadernos Pagu** (28), jan-jun de 2007, pp.129-147.

BARBOSA, Mônica Araújo. **Movimentos de resistência à monogamia compulsória**. A luta por direitos sexuais e afetivos no século XXI. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Gestão Social – Universidade Federal da Bahia. Salvador: 2011.

BARBOSA, Mônica Araújo. **Poliamor e Relações Livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco – Lumina Academia, 2015.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, E. **La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas**. Barcelona: Paidós, 2003.

BENTO, Berenice; PELÚCIO, L. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. In: **Revista Estudos Feministas**, 20(2), pp.569-581, 2012.

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos, abandono social, desejo. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2008, v.51 n.2.

BIEHL, João; ESKEROD, Torben. **Vita**. Life in a zone of social abandonment. California: California Uni-

versity Press: 2005.

BIEHL, João; PETRYNA, Adriana. **When people come first**. Princeton: Princeton University Press, 2013.

BORNIA JR, Dardo Lorenzo. **Amar é verbo, não pronome possessivo: etnografia das relações não-monogâmicas no sul do Brasil**, Tese de doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre, 2018.

BOZON, Michel. **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. In: **Cadernos Pagu** 26, 2006, pp.329- 365.

BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo”. In: LOURO, Guacira L. (org.). **O corpo educado**. Pedagogias da Sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, Daniel. **Amando vári@s**. Individualização, redes, ética e poliamor. Tese. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2010.

CARRARA, S. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. In: **Mana**, vol.21, n.2, Rio de Janeiro, 2015.

COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. vol.1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

EASTON, Dossie; HARDY, Janet W. **The ethical slut: a practical guide to polyamory, open relationships & other adventures**. 2nd. Edition. Berkeley: Celestial Arts, 2009.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: **Cadernos de campo**. v.13, n.13. São Paulo: USP, 2005

- FONSECA, Denire Holanda da et al. Violência contra a mulher: realidades e representações sociais. In: **Psicologia e Sociedade**, 24 (2), 2012.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HEILBORN, Maria Luiza. **Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- FRANÇA, Matheus. **Além de dois existem mais: estudo antropológico sobre poliamor em Brasília/DF**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de Brasília UnB. Brasília: 2016.
- KESSLER, Cláudia. Novas formas de relacionamento: fim do amor romântico ou um novo amor-consumo? In: **Sociedade e cultura**, v.16, n.2, 2013.
- KLESSE, Christian. Polyamory and its 'others': contesting the terms of non-monogamy. In: **Sexualities**, v.9, n.5, 565-583, 2006.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. In: **Etnográfica**, vol. 10 (1), 2006, pp.121-158.
- MEINERZ, Nadia Elisa. **Mulheres e masculinidades**. Etnografia sobre afinidades de gênero no contexto de parcerias homoeróticas entre mulheres de grupos populares em Porto Alegre. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2011.
- MINT, Pepper. "The Power Dynamics of Cheating: effects on polyamory and bisexuality". In: **Journal of Bisexuality**, vol. 4, n° 3-4, p. 55-76, 2004.
- ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: **Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas**. 25ª RBA. Goiânia, 2006.
- PILÃO, Antonio; GOLDENBERG, Mirian. Poliamor e monogamia: construindo diferenças e hierarquias. In: **Revista Ártemis**, v.13. João Pessoa: 2012.
- PILÃO, Antonio. Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 44, p. 391-422, jun. 2015.
- PILÃO, Antonio. "Por que somente um amor?" Um estudo sobre poliamor e relações não-monogâmicas no Brasil. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.
- PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. In: **Sociedade e Cultura**, vol.11, n°2, Jul/Dez, pp.263-274, 2008.
- RODRIGUES, Marco et al. **Relações livres: uma introdução**. Porto Alegre: Editora Regina Faria, Coleção RLi, 2017.
- ROSENEIL, Sasha. Viver e amar para lá da heteronorma: uma análise *queer* das relações pessoais no século XXI. In: **Revista crítica de ciências sociais**, n.76, 2006.
- SCOTT, Joan. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). **Falas de gênero**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.
- SILVÉRIO, Maria. **Swing: Eu, tu ... eles**. Lisboa: Chiado, 2014.
- SILVÉRIO, Maria. **Eu, tu... ilus: poliamor e não-monogamias consensuais**. Lisboa: ISCTE-IUL. Tese de doutorado em Antropologia, 2018.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. **Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade**. Lisboa: Fim do Século, 1995.
- WEID, Olívia von der. **Adultério consentido: gênero, corpo e sexualidade na prática do swing**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- Blog <https://amarepermanecerlivre.wordpress.com/> Portland, Thorntree Press, 2014.

Sexualidades múltiplas: uma análise das incertezas e conflitos entre pessoas poliamorosas em relações heterossexuais

Maria Silvério¹

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar como pessoas que mantêm relações poliamorosas heterossexuais lidam com sua sexualidade em termos de orientação e identidade, além de perceber transformações, ressignificações e convergências entre a sexualidade hegemônica e outras marginalizadas. As análises são baseadas em entrevistas em profundidade realizadas em Belo Horizonte com oito mulheres e seis homens cisgênero. O poliamor se fundamenta na possibilidade de estabelecer múltiplos relacionamentos afetivo-sexuais ao mesmo tempo com o consentimento de todas as pessoas envolvidas. Observa-se que as pessoas entrevistadas questionam e recusam noções fixas, incorporando em seus debates a crítica queer de que tais atributos são mutáveis, fluidos e dinâmicos. No caso das mulheres, uma simples curiosidade em se envolver com outra mulher pode ser suficiente para elas subverterem ou renegarem a heterossexualidade, apesar da predominância de relacionamentos com homens. Já entre eles, a possibilidade da não-heterossexualidade causa muito mais resistência e conflitos para a construção da própria identidade, orientação e desejos sexuais.

Palavras-chave: Poliamor. Não-monogamia consensual. Heterossexualidade. Bissexualidade. Homossexualidade.

Multiple sexualities: an analysis of uncertainties and conflicts between polyamorous people in heterosexual relationships

Abstract: This article aims to analyze how people who have polyamorous heterosexual relationships deal with their sexuality in terms of orientation and identity, in addition to perceiving transformations, resignifications and convergences between hegemonic and other marginalized sexualities. The analyzes are based on in-depth interviews conducted in Belo Horizonte with eight women and six men cisgender. Polyamory is based on the possibility of establishing multiple affective-sexual relationships at the same time with the consent of all the people involved. It is observed that the people interviewed question and reject fixed notions, incorporating in their debates the queer criticism that such attributes are changeable, fluid and dynamic. In the case of women, a simple curiosity to get involved with another woman can be enough to subvert or deny heterosexuality, despite the predominance of relationships with men. Among them, the possibility of non-heterosexuality causes much more resistance and conflicts for the construction of their own identity, sexual orientation and desires.

Keywords: Polyamory. Consensual non-monogamy. Heterosexuality. Bissexuality. Homosexuality.

¹ Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), pólo Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Lisboa, Portugal. E-mail: mariassilverio@hotmail.com

Introdução

Este artigo é parte da minha tese de doutorado em antropologia (Silvério, 2018) em que entrevistei 85 pessoas (48 mulheres e 35 homens) em Belo Horizonte (Brasil) e Lisboa (Portugal) que vivenciam algum tipo de não-monogamia consensual (NMC), como o *swing*, relacionamento aberto, poliamor e anarquia relacional. As reflexões apresentadas aqui são baseadas em entrevistas em profundidade com roteiro semiestruturado com oito mulheres e seis homens com idades entre 23 e 36 anos que vivenciam ou se identificam com o poliamor, modelo relacional que defende a possibilidade de amar e manter múltiplos relacionamentos amorosos, íntimos e/ou sexuais ao mesmo tempo de maneira consensual.

O único critério inicialmente usado para selecionar as pessoas entrevistadas é que elas se envolvessem em relações heterossexuais, de modo a analisar como lidam com sua sexualidade em termos de orientação e identidade, além de perceber transformações, ressignificações e convergências entre a sexualidade hegemônica e outras marginalizadas. As entrevistas tiveram duração entre duas e cinco horas cada e foram realizadas em Belo Horizonte entre janeiro e maio de 2016.

Como à época não conhecia pessoalmente ninguém na capital mineira que mantinha relações poliamorosas, o primeiro método utilizado foi solicitar participação espontânea através de mensagens postadas em dois grupos do Facebook dos quais eu fazia parte. Um deles é “Poliamor” (atualmente “Poliamor e Diversidade”) e o outro já extinto denominado “Não Deixe a Libido Morrer”, criado por um grupo de amigas de Belo Horizonte com o intuito de partilhar somente entre mulheres conteúdos referentes à sexualidade. O grupo se expandiu rapidamente e tornou-se uma importante rede de sororidade e troca de informações variadas com um viés feminista e inclusivo.

A partir deste primeiro contato, utilizei o método “bola de neve” que consiste em solicitar às pessoas previamente localizadas que indiquem outras que se enquadrem nos critérios definidos para a pesquisa (Fernandes e Carvalho, 2000), o que neste caso incluiu também a indicação de pessoas com quem mantinham relações afetivo-sexuais. Apesar da ausência de critérios sociodemográficos específicos para a seleção das

pessoas entrevistadas, nota-se certa homogeneidade sociocultural. Todas as 14 frequentam ou concluíram um curso superior, algumas têm mestrado ou doutorado, e as entrevistas foram marcadas por um considerado grau de reflexividade assentada em ideias e conceitos provenientes das ciências sociais. Com frequência as pessoas citavam autores, teorias, livros, filmes, trechos de música e poemas.

Este artigo está dividido em três partes: na primeira, destaco algumas características relevantes para se compreender aspectos conceituais e estruturantes do poliamor. Na segunda parte, reflito sobre as experiências e discursos das oito mulheres entrevistadas. Por fim, realizo o mesmo processo em relação aos seis homens, destacando as divergências e semelhanças em comparação às mulheres, de modo a evidenciar distintos percursos identitários, práticas e desejos sexuais.

Poliamor: algumas características

O surgimento do termo poliamor para se referir à possibilidade de amar e manter múltiplas relações amorosas, íntimas e/ou sexuais ao mesmo tempo de maneira consensual é atribuído a dois contextos distintos, ambos no começo dos anos 1990 nos Estados Unidos, conforme mostra Cardoso (2017). O primeiro caracteriza uma vertente religiosa neopagã, mística e espiritualista fundamentada na ideologia comunitarista preocupada com a constituição de laços interpessoais mais centrados no bem comum. Pilão (2017) enfatiza que esta vertente é remanescente ou influenciada pelas comunidades alternativas e movimentos hippie e contraculturais dos anos 1960-70, podendo ser caracterizada como uma atitude de “renúncia do mundo social”.

Já a segunda vertente é associada à criação de um fórum de discussões na internet para formar um grupo de entreatajuda para lidar com problemas referentes nomeadamente ao indivíduo e à gestão de suas relações privadas no que remete à esfera emocional (Cardoso, 2017). Predomina nessa “segunda onda”, majoritária em diferentes países nos dias de hoje, um ascetismo mais “intramundano” e menos “fora do mundo”. A renúncia dessa nova geração formada geralmente por pessoas de classe média, consumidoras e profissionais influenciadas também pelo movimento *punk* e pela

cena *geek*² se dá dentro da sociedade urbana e virtual do século XXI e não em contextos paralelos (Pilão, 2017).

Independente da vertente, Cardoso (2017) chama atenção para o fato de a palavra poliamor ter sido criada pelas próprias pessoas que se identificam como tal e estão interessadas em discutir sobre o assunto, ao contrário de outras identidades que surgem em contextos medicalizados e patologizantes, como a homossexual. Pilão (2017) acrescenta que é recorrente entre pessoas poliamorosas a crítica à constituição de uma identidade em comum e a “fusão” com as pessoas amadas, pois elas se consideram “completas” ou “incompletáveis”. Por isso, apenas se “complementariam” umas nas outras, compartilhando experiências e emoções. A proposta, portanto, não seria a constituição de si a partir da outra pessoa e tampouco alcançar uma unidade entre elas. O autor afirma que entre seus interlocutores, os vínculos poliamorosos parecem buscar manter e ressaltar as diferenças individuais a fim de preservar a autonomia, já que as pessoas poliamorosas defenderiam a possibilidade de amar sendo fiel a si e não necessariamente às outras pessoas. Neste sentido, a valorização da liberdade implicaria na recusa do amor como propriedade privada.

Ainda de acordo com Pilão (2017), as relações poli se fundamentam basicamente em quatro ideais: liberdade para se relacionar com quem desejar; igualdade de possibilidades para todas as pessoas envolvidas; sinceridade entre elas e predomínio de vínculos amorosos íntimos e profundos em detrimento dos superficiais e sexuais. Adicionalmente, a literatura destaca outros princípios poliamorosos: confiança e consentimento mútuos; acordo voluntário; abertura dialógica; disposição para revelar-se intimamente e tomadas de decisão igualitárias (Haritaworn, Lin e Klesse, 2006). Na avaliação de Pilão (2015), isso faz emergir uma tensão entre dois grupos de ideais estruturantes dos relacionamentos poli³: de um lado, liberdade, espontaneidade, singularidade e diferenciação. De outro, igualdade, reciprocidade, identidade e negociação, manifestando-se também o conflito entre honestidade à outra pessoa ou a si própria.

Adicionalmente, Sheff (2014) enfatiza que uma das características mais distintas das relações poli é sua ênfase na igualdade de gênero, garantindo também às mulheres o acesso a múltiplas parcerias. Grande parte do pensamento e do movimento poli é historicamente liderada por mulheres tanto em âmbito de comunidades quanto de círculo acadêmico. De acordo com Pilão (2017), a crítica à opressão de gênero pode ser dividida em duas posições: uma que afirma a importância da categoria identitária mulher, presumindo a existência de uma oposição entre sexo masculino e feminino; e outra que problematiza tais categorias e as oposições binárias que elas comportam, ressaltando em contrapartida termos como “*queer*”, “transgênero” e “androginia”. Desta maneira, o autor afirma que mesmo com a manifestação de variados feminismos, é inegável que o poliamor só existe dentro de um ideário igualitário.

Outra característica é que ele desafia uma série de instituições monogâmicas, como os arranjos parentais, o casamento e as situações de coabitação (Mint, 2008). A comunidade poli apresenta várias similaridades com a LGBTQIA+ em decorrência da necessidade do desenvolvimento de estratégias em resposta às mesmas circunstâncias sociais. Os dois grupos precisam inovar as formas de interação com a família “biolegal” e criam famílias de escolha a partir de uma mistura de parentes, pessoas amigas e parceiras atuais e/ou antigas, desafiando assim a categorização convencional de família, demonstrando a utilidade adaptativa do parentesco escolhido e inovando nos papéis, opções e configurações das relações (Sheff, 2011).

Segundo Pilão (2021), os discursos LGBT também são apropriados pelas pessoas poli para legitimar o movimento e explicar suas opressões e sofrimentos, já que elas consideram que o movimento LGBTQIA+ tem sido bem-sucedido no enfrentamento coletivo no campo da sexualidade. Existe, no entanto, uma diferença importante: o discurso LGBT incide centralmente na assimilação da heterossexualidade na tentativa de normalização, aceitação social e igualdade de direitos. Apesar disso, o autor também mostra que há uma relação desigual entre as duas comunidades na medida em que a luta poliamorosa inclui o combate ao

2 ‘Geek’ é um anglicismo e gíria inglesa que refere-se a pessoas peculiares ou excêntricas, fãs de tecnologia, eletrônica, jogos eletrônicos ou de tabuleiro, histórias em quadrinhos, livros, filmes, animes e séries.

3 É extremamente comum a utilização da contração “poli” (em inglês, “poly”) como um termo guarda-chuva que designa um substantivo – “ela é poli”; um adjetivo – “um evento poli” ou referente ao conceito de uma forma mais ampla – “eles são poli simpatizantes”.

preconceito e à marginalização LGBT, além da ideia de que a problematização da norma monogâmica pode se aliar ao combate à heteronormatividade. No movimento LGBTQIA+, no entanto, a posição em relação à não-monogamia (NM) é de ambiguidade, sendo alvo de admiração e respeito por parte de algumas pessoas, mas também de condenação por parte de outras.

Pilão (2017) também pontua que parte do discurso poliamoroso opera a partir da crítica à monogamia e da ideia de que ela é um mal a ser combatido, passando a ideia de que as pessoas poli seriam mais “evoluídas” que as monogâmicas e que o poliamor seria um modelo superior de relacionamento. Conforme mostro em minha tese, esse discurso é cada vez mais criticado na comunidade poli, que atualmente enfatiza que o problemático não é a monogamia enquanto expressão da afetividade e sexualidade ou como orientação relacional, mas sim sua obrigatoriedade social, ou seja, a mononormatividade. Neste sentido, o poliamor pode ser considerado atualmente como o único modelo de não-monogamia consensual de alcance internacional que se caracteriza como um movimento social e identitário que desafia a monogamia compulsória.

Outra característica relevante do poliamor é a tentativa de se estabelecer a partir da ética da amizade, conforme demonstrei em minha tese. Isso vale não somente para a dinâmica de cada relação afetivo-sexual, como para toda a rede de pessoas que fazem parte de um relacionamento poli específico. A melhor maneira de compreender o poliamor seria pensá-lo a partir da lógica das relações de amizade: não se tem somente um vínculo de cada vez; uma nova amizade não gera perdas ou diminui os sentimentos que existem nas outras; cada relação se desenvolve de maneira independente e tem níveis diferentes; não é exigido que determinadas atividades sejam realizadas somente por certas amizades; os vínculos não dependem de rituais ou reconhecimento externo para serem validados; algumas são para a vida toda, mas nem sempre com a mesma intensidade, proximidade ou relevância; ciúme, controle e possessividade não são sinais de amizade; envolvimento sexual ou afetivos com outras pessoas não são caracterizados como infidelidade.

Pilão (2017) enfatiza que o que diferencia os arranjos poli de outras relações conjugais contemporâneas não é a aproximação entre amizade e sexo, mas sim entre

amor e amizade. O anseio das pessoas poliamorosas é poder amar sendo elas próprias, de modo que o “nós” se conjuga com o verbo “estar” e não com o “ser”. Mesmo assim, o casal mantém-se como uma estrutura predominante do poliamor, inclusive para a formação de uma rede que geralmente se forma a partir da inclusão de novas parcerias à relação diádica. “É, portanto, dos limites da vida a dois que emana essa busca por vivenciar experiências mais amplas e abrangentes” (Pilão, 2017: 31).

As relações poli tendem a ser fluidas, flexíveis e em constante mudança. De um modo geral, as pessoas mantêm conexões entre si, mas o tipo de vínculo entre elas muda ao longo do tempo (Sheff, 2014). As transformações normalmente são vistas como contingências que não necessariamente precisam resultar no término da união, pois o poliamor possibilita explorar e vivenciar experiências distintas em cada relação. Além disso, as próprias pessoas também são vistas como mutáveis, proporcionando constantes rearranjos nos relacionamentos que não são sustentados pelo ideal de eternidade (Pilão, 2017). Neste sentido, o poliamor baseia-se em princípios relacionais incertos, pouco definidos e com hierarquias variáveis (Cardoso, 2010).

Sexualidades Femininas

Das oito mulheres entrevistadas, somente duas se identificam como heterossexuais, apesar de todas manterem majoritariamente (ou até então somente) relações com homens. Uma delas é Irene⁴, 35 anos, há mais de 12 em relações NM e atualmente com três “queridos”. Ela diz já ter tido vontade de se envolver sexualmente com mulheres, mas se sente muito satisfeita com penetração peniana e acharia “muito esquisito” fazer sexo de outra maneira. Além disso, afirma não ter coragem de experimentar por receio de frustrar e decepcionar “absurdamente” a outra mulher.

Já Pietra, 24 anos e há cerca de seis meses em sua primeira relação poli, conta que refletir sobre sua sexualidade é algo novo, pois até então nem sequer se permitia envolver ou se interessar por mulheres. Ela diz que recentemente trocou beijos com algumas e gostou, mas não chegou a se envolver sexualmente ou afetivamente. “Acho que sou heterossexual me descobrindo, talvez... seria a definição. Na minha

4 Os nomes utilizados são fictícios para garantir a preservação da identidade das pessoas.

questão eu tenho uma tendência à bissexualidade, eu acho. E fui deixando isso mais aberto...”. Ela acrescenta que se considera demissexual⁵ por quase sempre só desenvolver interesse sexual depois de conhecer bem e ter uma relação sentimental com a pessoa.

As outras seis entrevistadas não se identificam como heterossexuais, a exemplo de Ermelinda, 33 anos, mãe de três crianças e há cerca de um ano e meio em um trisal⁶ com uma mulher e um homem que coabita com as crianças. Ela declara que sua primeira relação não-exclusiva foi há cerca de 10 anos e que já teve relações íntimas com mulheres e homens, mas nunca foi uma preocupação rotular sua orientação sexual.

Bruna, 25 anos, atualmente com dois parceiros, envolveu-se pela primeira vez em NM aos 21. Ela explica que a maneira “mais fácil” é dizer que é bissexual, mas ressalva que muita gente bi não se atrai por pessoas transgênero, algo que não seria um problema para ela. “Às vezes me atraio por homens super *queer* ou mulheres super andróginas, ou nada disso, e também pelo padrão. O que não significa que me atraia por muitas pessoas. Mas gosto de pensar que me atraio por pessoas, e não por gêneros específicos”.

Já Cecília, 30 anos, envolve-se de maneira não-mono desde sua primeira relação aos 16 e atualmente está com duas pessoas. Ela afirma que sempre foi bissexual porque começou a beijar mulheres e homens na mesma época, embora tenha tido relacionamentos afetivos e sexuais somente com homens até dois anos atrás, quando se apaixonou pela primeira vez por uma mulher. Atualmente se considera pansexual, definindo o conceito da seguinte maneira: “a gente vai se informando mais e vê que o pan não tem essa coisa de gênero, não é? Sente atração pelos não-binários, por todos esses gêneros aí, que são vários. E a menina que eu namoro hoje é trans. Menina... A gente fala assim porque ela ainda não se define muito bem” e nasceu com o sexo biológico feminino.

Marina, 24 anos, atualmente em sua primeira relação poli com três relacionamentos, assumiu-se bissexual para a mãe aos 15 anos e no começo de sua vida afetiva e sexual relacionou-se nomeadamente com lésbicas. Já Antonieta, 23 anos, envolveu-se de forma não-mono com dois parceiros há cerca de dois anos e ainda está com um deles. Ela demonstra certa dúvida

acerca de sua orientação sexual: “É uma coisa nova, mas eu não tenho como falar que não sou bi [risos] porque a partir do momento que eu me relaciono com homem ou mulher, sabe? Sim... tem sido uma descoberta mesmo... e tranquila”.

Por sua vez Raquel, 23 anos, há sete meses em sua primeira relação poli, relata que gostava de beijar mulheres quando era mais jovem, mas sempre considerou uma “coisa de adolescente”. Há poucos meses, envolveu-se sexualmente pela primeira vez com outra mulher e gostou muito da experiência. “Aí, virei e falei ‘não tenho problemas e nem restrição com isso’. Porque antes eu pensava assim: ‘eu gosto de beijar meninas, mas eu nunca fiz sexo, então eu não sei como é a minha relação com isso’. Depois que eu fiz e gostei, não tenho problemas. (...) Sim, sou bi”. Ela acrescenta que atualmente sente por uma conhecida um amor que às vezes chama de “platônico”, mas na realidade é muito mais do que isso porque é bastante forte. “Eu queria muito estreitar os laços com ela. Acho ela uma menina extremamente inteligente... É muito difícil eu me atrair pelo físico da pessoa. Eu me sinto atraída pela conversa, pelo jeito, por essas coisas”.

Diversas pesquisas mostram ser elevada a incidência da bissexualidade, principalmente de mulheres, no universo NM. Pilão (2017) destaca um estudo em que somente 16,4% das pessoas bissexuais vivem alguma forma de monogamia e outro em que 75% mantêm relações NMC, sendo 44% destas poliamorosas. Já uma análise em comunidades de redes sociais *online* no Brasil mostra que pouco mais de 50% das mulheres se identificam como bissexuais e 20% como hétero, proporção praticamente inversa a dos homens: pouco mais de 20% se identifica como bi e mais de 50% como hétero (Pilão, 2012). Já em Bornia JR (2018), das dez mulheres entrevistadas, oito se identificam como bissexuais, uma como hétero e outra prefere não se definir, mas os envolvimento com outras mulheres são principalmente de forma esporádica, algumas vezes sem sexo.

Esta desproporção em relação ao percentual de bissexualidade feminina e masculina suscita constantes debates. É comum ver alegações nas redes sociais de que se trata sobretudo de uma cedência ou submissão das mulheres para atender aos desejos do companheiro de

5 Termo usado para designar uma pessoa que sente atração por alguém com quem possui uma ligação emocional ou afetiva.

6 Trisal é um termo aparentemente criado (e preferido) na comunidade poliamorosa no Brasil que caracteriza uma relação entre três pessoas que se envolvem entre si.

estar sexualmente com duas mulheres, principalmente no que se refere ao swing e aos relacionamentos abertos⁷. Paralelamente, é enfatizado que muitas mulheres aceitam, não se incomodam ou preferem esse tipo de relação porque também estão interessadas em se envolver sexualmente com mulheres (Pilão, 2017; Silvério, 2018).

A fetichização da bissexualidade feminina por parte de homens e casais é fortemente criticada no meio não-monogâmico, mas no poliamor as mulheres bissexuais também recebem propostas para realizar as fantasias sexuais dos casais, pois supostamente não teriam os pudores das heterossexuais e aceitariam tudo, diferentemente das lésbicas (Pilão, 2017; Silvério, 2018; Bornia JR, 2018).

Pilão (2021) acrescenta que os recorrentes argumentos feministas e o discurso de valorização da liberdade, intensificados pela forte conexão entre os grupos não-mono, feministas e LGBTQIA+, fazem com que muitas mulheres poliamorosas se sintam pressionadas a multiplicar seus envolvimento afetivos e sexuais de modo a não se considerarem atrasadas, inadequadas ou machistas que se submetem ao domínio patriarcal da monogamia. Segundo o autor, algumas bissexuais que mantêm relações com homens e procuram outras mulheres para sexo a três, por exemplo, reclamam que são vistas como assujeitadas, silenciadas e movidas pelo interesse dos parceiros. Já outras afirmam que o seu “não” é sempre questionado e apontado como incoerente com sua posição libertária.

Apesar da recorrente identificação das mulheres como não-heterossexuais, é visível a predominância de relacionamentos íntimos, afetivos e sexuais com homens. Uma pesquisa com 1.093⁸ pessoas poliamorosas mostra que 61,4% das mulheres relatam ter duas relações primárias com homens; 21,2% um vínculo primário com um homem e um secundário com uma mulher; 8,1% uma parceria primária feminina e uma secundária masculina e 4% têm duas relações primárias com mulheres.

No caso dos homens, 86,6% relatam ter duas relações primárias com mulheres; 4,9% um vínculo primário com uma mulher e um secundário com um homem; 4,6% têm duas relações primárias com homens e 1,2% uma parceria masculina primária e uma

feminina secundária (Mitchell, Bartholomew e Cobb, 2013). No estudo de Bornia JR (2018), a precedência de relações heterossexuais é justificada pelas participantes pelo costume, facilidade em encontrar homens, percebidos como “sempre disponíveis”, ou pelo fato de serem relações não estigmatizadas e que não as exporiam ao preconceito, a chamada “passabilidade hétero”, conforme uma das entrevistadas.

Outro aspecto que pode ajudar a compreender esta questão é ressaltado por McLean (2004) em um estudo com 60 pessoas bissexuais em relacionamentos abertos hétero: muitas delas deliberam e sentem-se mais confortáveis quando as parcerias se envolvem com pessoas do mesmo sexo. Na minha pesquisa, isso foi mencionado por algumas entrevistadas, mas elas enfatizam que geralmente não é algo que interfere em sua motivação ou decisão de com quem vão se relacionar.

Marina, por exemplo, relata que foi muito mais fácil e tranquilo para o namorado mais antigo aceitar sua parceira do que seu outro companheiro. Segundo ela, os dois geralmente competem entre si e procuram sempre ser e fazer melhor do que o outro. “É aquela coisa, não é? ‘É outra mulher. Não me oferece tanto risco’, entende? Eu acho que foi a questão da masculinidade afetada. (...) O negócio dos dois é mais ego masculino. Daí, eles não se sentem ameaçados por ela”. Já um dos entrevistados de Bornia JR (2018) afirmou que ele e a companheira buscavam uma namorada para o casal porque a parceira queria se envolver com uma mulher e já tinha um homem que, segundo ele, a satisfazia em todos os quesitos que um homem poderia oferecer, não sendo necessário um “concorrente”.

Na minha pesquisa não é possível fazer a mesma análise em relação às entrevistadas já que seus parceiros praticamente não se envolvem com outros homens. Um dos que aborda a questão é Guilherme, 29 anos, que teve sua primeira relação aberta por volta dos 16 e atualmente está com Cecília e outra companheira. Ele explica que apesar de ter sido inicialmente um pouco estranho acompanhar o primeiro envolvimento afetivo de Cecília, ficou feliz, entusiasmou-se com os sentimentos dela, ajudou-a em tudo e ouviu seus desabaços, embora reconheça que tudo foi mais tranquilo porque era uma mulher. “Se fosse menino,

⁷ Para compreender melhor as diferenças e semelhanças entre os modelos de não-monogamia consensual, ver Silvério (2018).

⁸ A designação por gênero não corresponde a 100% porque algumas pessoas não identificam o gênero daquelas com quem mantêm relação ou não as identificam de maneira binária.

por exemplo, eu acho que poderia ter encaminhado para o ficar hoje de qualquer forma, mas acho que teria sido mais difícil, eu teria colocado regras, teria tentado segurar as coisas um pouco. (...) Não sei se é uma competição ou uma ameaça...”

Por outro lado, ele diz que Cecília também se sentia mais confortável e segura quando ele beijava homens ao invés de mulheres, a ponto dela inicialmente propor que os envolvimento externos de ambos fossem somente com pessoas do mesmo sexo. “As vezes que eu fiquei mais frequente nesse comezinho foram com um menino [magrinho, de cabelos longos, com aparência feminina] e uma menina trans. E a Cecília ficava mais de boa... Ela não sentia assim aquela ameaça, aquela coisa de uma outra menina”.

Já em Bornia JR (2018), um casal que vivia um relacionamento aberto e preferia ter relações afetivas e sexuais hétero, frequentemente se incomodava com o ciúme da parceria. Só não havia ciúme quando ficavam com pessoas do mesmo sexo. O casal tinha a regra de que era proibido levar alguém para transar em casa, a não ser que a pessoa fosse do mesmo sexo, ou seja, ela levar uma mulher, e ele um homem.

Diante destes exemplos, mesmo que as relações não-monogâmicas sejam apontadas com potencial para que bissexuais transcendam as dicotomias de gênero e sexualidade através da possibilidade de uma mesma pessoa se relacionar de maneiras variadas (Pallotta-Chiarolli, 1995), pode-se afirmar que a heteronormatividade contribui para a deslegitimação, descredibilização e inferiorização das relações, sexualidades e sentimentos entre pessoas do mesmo sexo/gênero até mesmo por mulheres e homens bissexuais e não-monogâmicas por supostamente causar menos ciúme, diminuir a sensação de ameaça, competitividade e risco de perda.

Paralelamente, porém, outro aspecto chama atenção no discurso de algumas entrevistadas. Raquel afirma estar sem paciência e com um pouco de receio de se relacionar com homens. “Hoje em dia eu acho mulher muito mais interessante tanto para conversar, quanto para sair, se relacionar... e por essa autonomia sexual também, sabe? (...) Porque mulher é mais interessante mesmo”. Cecília conta que também tem preferido se envolver com mulheres porque está “com preguiça de homem”, já ficou muito tempo se relacionando com eles e “tem muitas mulheres maravilhosas para conhecer, então...”.

Já Marina relata que é necessário se esforçar muito para manter uma relação heterossexual porque exige muita discussão e desconstrução dos parceiros e de si mesma. “Tem hora que a coisa pesa. Tem uns momentos que... É difícil. (...) É muito triste, sabe, você ser resumida só a peito, bunda, perna... A mulata gostosa, entende? Então, é bem complicado mesmo lidar com relacionamentos com homem no geral”.

Ermelinda explica que uma das razões para sua relação ser aberta apenas para envolvimento sexuais com mulheres é justamente o fato de não querer se envolver com outros homens. “Não é que eu não tenha vontade, mas a imagem construída do homem na minha vida, através das relações que eu tive, me desencoraja... pela atitude do homem diante da relação sexual... de ser uma coisa feita para o prazer dele”.

Ela acrescenta que em termos sexuais suas relações hétero foram muito mais difíceis, frustrantes e menos satisfatórias do que as com mulheres, até mesmo em situações de sexo casual. “Eu acho que os homens estão muito acostumados a serem cuidados pelas mulheres, então eles não estão predispostos a perceber a mulher, sabe? O que aconteceu comigo foi que várias vezes parecia uma coreografia ensaiada e... executarem essa coreografia. Mas quase nenhum sabia, por exemplo, para que existe clitóris ou o que fazer com ele”.

Antonieta evidencia essas questões da seguinte maneira:

Hoje em dia eu questiono tantas coisas e tantas atitudes, que eu tenho meio... é preguiça mesmo... de envolver com outros homens de uma forma mais profunda. Porque dá muito trabalho! Eu realmente acho que a conversa ela é diária, essa coisa da política feminina e o tempo inteiro estar discutindo sobre isso e tudo mais (...). Então, eu não tenho tesão por alguém com quem eu não converse ou que nossas ideias não batem. (...) Eu tenho achado mais fácil me aproximar de mulheres por conta disso... Porque a conversa já é muito... é de igual para igual, sabe? Os conceitos já estão muito mais pungentes, a forma de entender tudo isso (...). É muito mais fácil você virar para uma mulher e fazer ela entender que o machismo afeta ela do que você virar para um homem e fazer ele entender, tirar ele do lugar de privilégio dele, fazer ele entender como ele afeta as mulheres em pequenas situações.

O posicionamento das entrevistadas assemelha-se ao das “lesbianas políticas” dos anos 1970 em que feministas estadunidenses, tidas como radicais,

defendiam o envolvimento entre mulheres como uma estratégia política coletiva de luta e resistência contra a invisibilidade lésbica, o patriarcado heterossexual, a misoginia, racismo, homofobia e capitalismo. Essas mulheres ressaltam o potencial de mutualidade de um relacionamento homossexual e o assumem como uma maneira de descolonizar o corpo, resistir ao imperialismo e opor-se à servidão das relações heterossexistas (Clarke, 1988).

Segundo Pilão (2017), a liberdade sexual feminina suscita debates no meio poliamoroso, pois alega-se que serviria somente aos homens e, portanto, o poliamor seria mais um instrumento de ampliação da dominação e do privilégio masculino. Algumas mulheres defendem que seria preferível a monogamia, e outras afirmam até que seria ainda melhor não se relacionar com homens por se tratar de uma condição inevitavelmente opressiva. Pallotta-Chiarolli (1995) enfatiza que as mulheres, enquanto pessoas genderizadas crescidas em uma sociedade patriarcal, correm o risco de uma potencial não-monogamia exploradora e coercitiva.

Cardoso (2010) enfatiza, no entanto, que o poliamor assimila profundamente a crítica feminista ao patriarcado, às relações de poder, gênero e heteronormatividade associadas aos relacionamentos afetivo-sexuais e a outras questões como corpo, autonomia e compreensão da pessoa sobre si mesma. Todos estes paradoxos fazem com que as mulheres não-monogâmicas fiquem vigilantes aos comportamentos e práticas de homens do meio.

Como tem sido evidenciado em diferentes pesquisas (Barbosa, 2015; Pilão, 2017; Silvério, 2018; Bornia JR, 2018), elas alegam que muitas vezes os homens se aproveitam de pautas feministas ou das culturas não-monogâmicas para estabelecer relações afetivo-sexuais machistas e opostas a seus discursos igualitários. Muitos são os termos utilizados para caracterizar esses homens, como “esquerdomacho”; “feministo”; “anarcomacho”; “macho desconstruído” ou “moderninho”; além de outras definições correlacionadas como o fato deles buscarem “polisexo” ou “poliputaria”, e não poliamor e a desconstrução das normatividades das relações, sexualidades e gênero.

No caso das participantes da minha pesquisa, a bissexualidade e as relações entre mulheres também se mostram como um ato de resistência contra o machismo nos relacionamentos afetivo-sexuais e uma busca por vínculos mais igualitários, satisfatórios e

prazerosos, indo ao encontro à expectativa de Clarke (1988) de que cada vez mais mulheres “façam-se lesbianas” abertamente como uma política, filosofia, modo de vida ou plano vital.

Pode-se afirmar, assim, que as relações das entrevistadas com outras mulheres são parte constituinte do seu poder de agência, vinculando-se a questões que envolvem a construção de suas identidades, dos seus desejos e de seus posicionamentos políticos de combate ao patriarcado, não podendo, portanto, serem reduzidas a uma suposta pressão masculina para que mantenham relacionamentos não-mono preferencialmente ou apenas com outras mulheres.

Sexualidades Masculinas

Em relação aos homens, é comum nos meios poliamorosos ou não-monogâmicos enfatizarem a própria heterossexualidade, relatando com bem menos frequência identidades, experiências e desejos homoeróticos (Silvério, 2014; 2018; Pilão, 2017; Bornia JR, 2018). Todos os seis entrevistados se identificam como hétero, apesar dos discursos e práticas indicarem que se trata de uma categoria entendida e vivenciada de diferentes formas. Raimundo, 34 anos, atualmente com duas companheiras, afirma que se envolver com outros homens “é algo totalmente neutro. Igual, por exemplo, se eu estou numa festa, num bufete e passar o garçom com um prato de jiló com abobrinha. Não tenho o menor interesse em jiló com abobrinha! [Silêncio] Digamos que o meu interesse não está despertado para isso”.

Jair, 36 anos, iniciou-se na NM com cerca de 25 e atualmente está com duas parceiras. Ele relata que não tem qualquer problema ou aversão quanto a isso. “É uma coisa que nunca me atraiu, mas tenho relacionamento afetivo com alguns homens. O Fulano, por exemplo, marido da Ciclana, eu acho um cara excepcional, acho ele um cara muito bacana. Tipo, se eu tivesse... sei lá... Se ele fosse solteiro, apresentava ele para as minhas irmãs ou para as minhas amigas”. Ele acrescenta que apesar de já ter feito sexo no mesmo ambiente que este amigo, nem assim sentiu desejos sexuais por ele.

Já Ricardo, 23 anos, considera-se poli, mas nunca teve nenhum tipo de relacionamento duradouro e atualmente está solteiro, pontua que acha alguns poucos homens charmosos e atraentes, teve vontade

de beijar ou estar com alguns, mas nunca sentiu uma forte atração. “Das vezes mais próximas de ter um... de transar com outro cara eu não senti vontade, eu não tive... deixei quieto. Nesse sentido, eu virei e falei ‘não, eu realmente...’”. Ele acrescenta que já teve épocas de formação, dúvidas e questionamentos, mas que é “estritamente hétero... com algumas [ênfase] exceções que são tão raras que não vale a pena falar que eu sou bi. (...) Hétero, exclusivamente hétero... Exclusivamente hétero? [Tom de indagação]. Sabe aquela lista⁹? É o zero que é estritamente hétero, não é? Eu seria tipo um...”

Guilherme, por sua vez, conta que por volta dos 17 anos, após o término da primeira relação estável, beijou pela primeira vez um grande amigo, situação que na época se repetia com certa frequência. “Estava com uma menina, aí... ‘ah, vamos beijar...’ E beijávamos, sabe? Coisas assim... Então o pessoal era muito de boa e esse negócio foi bem natural”. Pouco tempo depois, conheceu Cecília e seu então namorado. “Achava ela muito bonita, interessante... Ele também era muito bonito, sabe, um cara alto, loiro, tipo modelo. Eu ficava vendo aquele casal e ‘nossa, gente, que coisa, que coisa’... Fiquei apaixonado”.

Nas primeiras festas em que esteve com Cecília, também beijou outros amigos e o parceiro dela, mas certa vez ele tentou ir mais além. “Eu fiquei incomodado dele querer transar comigo, fiquei meio desconfortável e fui embora”. Conforme a relação com Cecília ficou mais estável, eles optaram por fechá-la durante um longo período. Quando a relação voltou a ser não-monogâmica, Guilherme começou a se envolver e a gostar de um homem com “aspecto bem feminino”, “bem andrógino” e chegou a ficar excitado algumas vezes. “Com esse menino eu acho que poderia ter rolado alguma coisa sim”. Paralelamente, ele também se envolvia com uma mulher trans que não tinha feito cirurgia para mudança do corpo e portanto ainda tinha órgãos sexuais masculinos. “A gente uma vez estava ficando e foi para um motel, mas, enfim, eu broxei. A gente ficou mais assim... mais juntinho. Não rolou sexo não. Achei super legal ter uma intimidade com ela. Foi muito bom”.

Na avaliação de Guilherme, estas duas relações não se desenvolveram de fato “porque foi bem no comecinho e... e os lugares que a gente ficava também não eram propícios e era aquele começo que eu não sabia direito até onde eu poderia ir. Não era o combinado poder transar com alguém”. Ele acrescenta que já pensou bastante sobre sua sexualidade e sabe que não tem problemas em beijar outros homens, acha interessante e em certo nível prazeroso, mas só acontece dentro de um contexto muito específico, “não dá tesão” e nem envolve sexo. “Então, acho que um grau de bissexualidade eu tenho, mas a bissexualidade como é colocada eu vejo como mais ou menos equilibrado o desejo por homens e mulheres. E, no meu caso, não me considero bissexual justamente por não ser tão equilibrado assim... Eu acho que o que eu sinto, o prazer, o que eu gosto é um grau menor, sabe?”

Os relatos de Guilherme assemelham-se aos de um entrevistado de Pilão (2012) que não apenas desvaloriza e minimiza suas experiências homossexuais, tratando-as como algo “comum”, “sem importância”, como também sustenta um discurso de não intencionalidade dos envolvimento, alegando ser “induzido” por outras pessoas a se relacionar com homens, mesmo não fantasiando ou não procurando estes envolvimento.

Bernardo, 34 anos, em sua primeira relação poli há cerca de um ano e meio no formato trisal que coabita juntamente com as três crianças de uma das companheiras, é o único entrevistado que relata ter tido algumas relações sexuais com um primo quando tinha menos de cinco anos de idade. “Aí, os irmãos dele, meus primos, nos pegaram, levaram para o pai dele, que era um sujeito bruto pra caralho, e fizeram um tribunal de inquisição. E eu brinco que até rolava beijinho na boca também [risos]!”

Ele acrescenta que foi bastante galanteado no final da adolescência e sentiu alguma atração por todos os pretendentes, fica excitado ao ver um filme ou imaginar um *ménage*¹⁰ com outro homem, gosta de sexo anal e é muito bem resolvido com seu corpo. “O que é certo é isso... Não posso falar que eu nunca tive vontade de manter uma relação sexual, homossexual, porque eu já tive, mas é como se até hoje [risos]... Não achei

9 O entrevistado refere-se à Escala de Kinsey que classifica a sexualidade em: (0) exclusivamente heterossexual; (1) predominantemente heterossexual, apenas eventualmente homossexual; (2) predominantemente heterossexual, mas homossexual com certa frequência; (3) igualmente heterossexual e homossexual; (4) predominantemente homossexual, mas heterossexual com certa frequência; (5) predominantemente homossexual, apenas eventualmente heterossexual; (6) exclusivamente homossexual (Ver em Silvério, 2018).

10 *Ménage à trois* é o termo utilizado para caracterizar uma relação sexual envolvendo três pessoas.

uma pessoa que eu olhasse e ‘pô, quero trepar com esse cara’. Isso nunca aconteceu”. Ele ressalta que esta possibilidade não está descartada, porém é dificultada por apreensões e inseguranças “de ser preterido na história” e pela complexidade de encontrar outro homem bem relacionado com todas essas questões. Adicionalmente, qualquer envolvimento só pode acontecer se Ermelinda também quiser devido ao acordo entre eles.

Todos os entrevistados afirmam trabalhar internamente as questões da heteronormatividade. Pedro, 29 anos, há cerca de seis meses em sua primeira relação NM, relata que nunca teve curiosidade em estar com outros homens e estaria disposto a explorar isso. “Eu tenho tentado quebrar todos os paradigmas que aparecem na minha vida. Então, não estou fechado não. Se surgir uma situação com certeza vou me questionar, tentar quebrar igual eu tenho quebrado essas coisas, esses pensamentos sobre preconceitos e tudo mais”. Guilherme afirma que se tivesse relações sexuais com homens não seria julgado em seu ciclo de amigos e, portanto, não sentiria “o peso da sociedade”.

Bernardo também acredita que já não sustenta esse tabu, não teria motivos para não falar ou investir em possíveis desejos homossexuais, mas enfatiza que no momento tem certa insegurança para desenvolver outra relação e ainda se questiona se o fato de ter sido exposto de forma tão horrível no episódio com o primo não o teria bloqueado. “Claro que pode ser que nunca aconteceu porque eu nunca dei abertura. Pode ser, não é, (...) que isso nunca tenha acontecido porque inconscientemente eu nunca dei espaço, nunca abri espaço. Mas não posso te falar isso agora, não posso te dar uma resposta definitiva para isso. O que posso te falar é que esse é um dos meus exercícios” de reflexão e desconstrução há cerca de quatro anos. Jair faz uma abordagem que parece refletir a realidade de todos os entrevistados:

O machismo me limita muito, me molda muito e aos outros homens, então eu acho sim que.... Não acho que porque as pessoas têm um relacionamento aberto necessariamente ela vai experimentar sexo com parceiros do mesmo sexo em algum momento, mas acho sim que muitas pessoas não o fazem não por não ter vontade, mas por uma questão social. (...) Eu não tive porque não tive oportunidade, não busquei, não me senti motivado para isso. Mas não posso garantir que o meu gosto é independente do meio onde eu cresci. (...) Então, eu não consigo

distinguir do que eu gosto, o que é meu, intrínseco, e o que é ensinado. (...) Não sei... Eu posso falar que eu não fiz porque não quis. Mas eu não posso, (...) não consigo falar se não quis porque é da minha natureza não querer ou porque eu fui tão bem adestrado a não querer e ter aversão a isso que... apesar de eu já ter pensado em outras questões, não ter pensado nessa.

Vale de Almeida (1995) enfatiza que a masculinidade assenta-se fortemente nos aspectos sexuais, fazendo com que a associação à homossexualidade seja uma das ameaças mais comuns. Ele considera crucial a noção de “masculinidade hegemônica”, ou seja, o que está em jogo não é o papel masculino, mas sim uma variedade específica de masculinidade que se sobrepõe a outras. A divisão primordial é entre masculinidade hegemônica e várias outras masculinidades subordinadas. “Ser homem” na interação social não se reduz apenas aos aspectos sexuais, mas a um conjunto de atributos morais de comportamento que é socioculturalmente sancionado. Ainda segundo o autor, a masculinidade hegemônica exige um autocontrole e vigilância elevadas, aplicando-se ao modo de falar e de usar o corpo, ao que se diz, à roupa, dentre outros domínios de interação. Trata-se, sobretudo, de algo do nível discursivo e do discurso enquanto prática, existindo uma longa distância entre o que se diz e o que se faz.

Chama atenção no discurso de grande parte das pessoas entrevistadas na minha pesquisa, nomeadamente dos homens, que mesmo em um modelo relacional que foca na possibilidade de amar múltiplas pessoas de maneiras distintas, o sexo genital é elevado ao critério máximo para se romper com a heterossexualidade. De um modo geral, eles contam que já trocaram beijos, carícias ou afetos, mas nunca sentiram atração ou tiveram relação sexual. Pilão (2012) ressalta que no caso dos homens, a verdade do sujeito está articulada de forma mais significativa à identidade sexual. Neste sentido, uma única experiência, nomeadamente passiva, é suficiente para colocar em dúvida a relação do sujeito com sua identidade de gênero.

Sheff (2006) ressalta que muitos homens poliamorosos também concebem a masculinidade a partir de narrativas sociobiológicas essencialistas de sistemas de dominação. Paralelamente, porém, eles fazem parte de uma subcultura que sobrevaloriza a igualdade de gênero, a liberdade sexual feminina e

as relações íntimas profundas, aspectos que os levam a confrontar duas das principais características da masculinidade hegemônica: o controle dos homens sobre a sexualidade das mulheres e a resistência a emoções e sentimentos.

Diante disso, a autora fala da idealização de uma certa “masculinidade poli-hegemônica” que representa a “masculinidade cúmplice” conceituada por Raewyn Connell: homens que reconhecem e admitem os privilégios do sistema patriarcal, mas beneficiam-se dele sem as tensões do risco de estarem na linha de frente do patriarcado por pertencerem a grupos que o desafiam. Uma questão que contribui para esta “masculinidade poli-hegemônica” é justamente a relação entre gênero e bissexualidade, considerada por Sheff (2006) como tão complexa quanto à relação entre homem e masculinidade.

Predomina entre meus entrevistados a visão de que a sexualidade não é inalterável ou definitiva. Jair, por exemplo, alega que considera “isso de hétero e homo” muito binário e pontua que “a vida não é assim! É uma gama de situações e muitos casos, muitas formas de me relacionar”. Ricardo complementa que isso “é muito pequeno, muito simplista porque a sexualidade é fluida. E isso é fato. A sexualidade é fluida. Não é o seu identificador. Você não é você porque é hétero ou gay... ou o que quer que seja e ponto. (...) Não precisa se prender, não precisa se torturar pelo que está passando agora”.

A clareza destas alegações, no entanto, diverge das incertezas, imprecisões e dúvidas referentes às próprias vivências, desejos e identidade, demonstrando que os homens poliamorosos também continuam presos ao que Foucault (1988) define como a verdade do sexo ou ao que Mint (2008) considera como um processo de dependência da “vinculação genital”: um mecanismo de poder e controle sociocultural que correlaciona todos os aspectos da vida de uma pessoa à sua vida sexual, entendida como estritamente genital. “Em outras palavras, com quem você faz sexo (ou quer fazer) é assumido como uma característica fixa, uma resposta à pergunta de que tipo de pessoa você é ou uma parte essencial da personalidade pela qual você

é valorado ou negado valor” (Heckert e Cleminson, 2011: 5).

Segundo Sheff (2014), o tipo de arranjo sexual mais procurado por homens poli nos grupos de apoio, fóruns *online* e anúncios pessoais é um trio entre duas mulheres bissexuais e um homem hétero¹¹. A maior parte, entretanto, não consegue acesso regular a sexo com mais de uma mulher, mantendo a busca às vezes por mais de uma década. Alguns que conseguem afirmam que não corresponde a suas idealizações e percebem que frequentemente não são o centro da atenção.

Mint (2008) enfatiza que, de um modo geral, homens com expectativas sexistas tendem a abandonar os meios poliamorosos, e os hedonistas costumam se encaixar bem, misturando suas variadas práticas sexuais com sua socialização poliamorosa. Já em Bornia JR (2018), a principal reclamação acerca da condição própria da masculinidade é a dificuldade em atrair e ficar com mulheres. Alguns homens não-mono até se comparam com as namoradas e admitem se sentir em desvantagem, pois elas têm mais êxitos e se envolvem com mais pessoas.

Todos eles debatem sobre esse impacto negativo na vida dos homens, embora ressaltem que os meios aos quais pertencem coexistem ou sobrepõem-se às questões LGBTQIA+, não havendo problemas de aceitação de sexualidades ou atividades não-hegemônicas. Porém, Sheff (2014) e Silvério (2014; 2018) mostram que a bissexualidade feminina no poliamor, assim como nas culturas monogâmica ou swinger, é altamente valorizada, e a masculina é vista como uma ameaça à heterossexualidade dos outros homens e pouco atraente para as mulheres. O duplo padrão pode levar à homofobia, estigmatização e também transformar os bissexuais em objetos de desejo de outros homens que buscam somente sexo e não relações íntimas profundas.

Pilão (2012; 2017) enfatiza que nos universos poliamorosos os envolvimentos homoeróticos entre homens também são muito mais associados à homossexualidade do que entre mulheres, fazendo assim com que o perigo de “feminilização” seja

11 Casais que buscam este arranjo são chamados de “caçadores de unicórnio”, situação extremamente problematizada no meio. A ideia é que a solteira supra as necessidades do casal e viva em sua função, sem ter voz ativa ou outras relações. Espera-se, ainda, que ela saia do arranjo quando o casal considerar conveniente e preferencialmente esteja disposta a cuidar das crianças ou a fazer trabalhos domésticos. O termo “unicórnio” exprime a ideia de raridade das mulheres que queiram ou se dispõem a vivenciar esses relacionamentos. Em comunidades poliamorosas de língua inglesa, esta mulher bissexual também é chamada de “hot bi babe” (HBB).

muito mais evidente entre os homens do que o de “masculinização” entre as mulheres. Assim, ele afirma que a relação sexual entre homens parece representar um risco de ruptura com sua identidade de gênero, tensionando-os a se identificarem como “gays” ou “héteros” e dificultando a elaboração de um “entre-lugar bissexual”. Já no caso das mulheres, a bissexualidade seria, segundo o autor, desejada e vista como um “adereço” à sua identidade. Diante dessas questões, Veaux e Rickert (2014) alegam que os homens bi tendem a ser inexistentes, raros ou invisíveis nas comunidades poli.

Mesmo assim, percebe-se uma crescente problematização da heterossexualidade masculina, principalmente entre os mais jovens, que a associam ao conservadorismo e a enxergam como um problema. Há estímulos entre amigos a envolvimento entre homens e à bissexualidade, nem que seja por “brincadeira” (Bornia JR, 2018). Segundo Pilão (2012; 2017), nos grupos poliamorosos brasileiros nas redes sociais, a bissexualidade é ressaltada por mulheres e homens como o ideal a ser alcançado, o caminho para a não-monogamia e os relacionamentos como um todo. As identidades hétero e homossexual são consideradas “limitadoras” da expressão da afetividade e da sexualidade, semelhante ao que ocorre com a monogamia, fazendo com que a bissexualidade seja entendida como “libertadora”, uma possibilidade de ampliar os relacionamentos.

Entre os seis entrevistados, nota-se que falar sobre a própria sexualidade gera muito mais indagações, reticências, interrupções e descontinuidades de raciocínio do que os vários outros assuntos abordados com segurança. Apesar da nítida aceitação, compreensão e defesa da diversidade sexual; da ruptura com alguns comportamentos da masculinidade hegemônica; e da disposição para se envolver com outros homens, a possibilidade da não-heterossexualidade causa muita resistência e conflitos para a construção da própria identidade, orientação e desejos sexuais.

Considerações Finais

De acordo com Foucault (1988), a naturalização da monogamia nas sociedades ocidentais, principalmente a partir do século XVIII, também faz com que a sexualidade do casal heterossexual se transforme em regra e deixe de ser o centro das

preocupações, submetendo as demais sexualidades a análises meticolosas. Heckert (2004) afirma que por causa de sua predominância dentro da hierarquia de orientação sexual e sua definição como “normal”, a heterossexualidade é presumida e constantemente visível a ponto de se tornar invisível.

Diante disso, neste artigo procurei analisar como oito mulheres e seis homens que mantêm relações poliamorosas heterossexuais compreendem sua sexualidade em termos de orientação, identidade, vivências e desejos, verificando assim como a sexualidade hegemônica tem sido transformada e resignificada. Prevalece um discurso que enfatiza e celebra a diversidade, reconhecendo que a sexualidade é múltipla e fluida. Apesar disso, a definição da própria sexualidade é notadamente fundamentada e vivenciada na lógica binária, nomeadamente entre os homens entrevistados.

De modo geral, observa-se entre os homens poli uma tentativa acentuada de romper com os padrões da heteronormatividade e da masculinidade hegemônica em busca de vínculos mais igualitários, embora algumas dinâmicas de gênero sejam reproduzidas nas relações. Pode-se dizer, assim, que eles constroem e expressam sua masculinidade e heterossexualidade de maneiras múltiplas e muitas vezes contraditórias, fazendo com que tais hegemonias sejam simultaneamente desafiadas e mantidas. Já no caso feminino, uma simples curiosidade em se envolver com outra mulher pode ser suficiente para as entrevistadas subverterem ou renegarem sua heterossexualidade, sem que isso seja descrito necessariamente como fonte de ansiedade e medo. Pelo contrário, aparece em tom celebratório por demonstrar agência própria para romper com padrões e relações machistas.

Referências Bibliográficas

BARBOSA, Mônica, *Poliamor e Relações Livres: Do Amor à Militância Contra a Monogamia Compulsória*, Rio de Janeiro: Multifoco, 2015.

BORNIA JR, Dardo Lorenzo, *Amar é verbo, não pronome possessivo: etnografia das relações não-monogâmicas no sul do Brasil*, Tese de doutorado em Antropologia, Rio Grande do Sul, UFRGS, 2018.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990.

- CARDOSO, Daniel, “Amores Plurais Situados - Para uma Metanarrativa Socio-histórica do Poliamor”, *Tempo da Ciência*, 25, (48), pp. 12-28, 2017.
- CARDOSO, Daniel, *Amando Vári@s: Individualização, Redes, Ética e Poliamor*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação, Lisboa, FCSH, 2010.
- CLARKE, Cheryl (1988), “El Lesbianismo: Un Acto de Resistencia”. In: MORAGA, Cherríe e CASTILLO, Ana (eds.), *Esta Puente, mi Espalda: Voces de las Tercermundistas en los Estados Unidos*, São Francisco, ISM Press, pp. 98-107, 1988.
- FERNANDES, Luís; CARVALHO, Maria Carmo, “Por Onde Anda o que se Oculta: o Acesso a Mundos Sociais de Consumidores Problemáticos de Drogas através do Método ‘Snowball’”, *Toxicodependências*, 6, (3), pp. 211-231, 2000.
- FOUCAULT, Michel, *A história da Sexualidade I: a vontade de saber*, Rio de Janeiro, Edições Graal, (1988[1976]).
- HARITAWORN, Jin; LIN, Chin-ju; KLESSE, Christian, “Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory”, *Sexualities*, 9, (5), pp. 515-529, 2006.
- HECKERT, Jamie; CLEMINSON, Richard, “Ethics, Relationships and Power: an Introduction”. In: HECKERT, Jamie; CLEMINSON, Richard (eds.), *Anarchism & Sexuality: Ethics, Relationships and Power*, New York, Routledge, pp. 1-22, 2011.
- HECKERT, Jamie, “Sexuality / Identity / Politics”. In: PURKIS, Jonathan; BOWEN, James (eds.), *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*, Manchester, Manchester University Press, pp. 101-116, 2004.
- MCLEAN, Kirsten, “Negotiating (Non)Monogamy”, *Journal of Bisexuality*, 41, (1-2), pp. 83-97, 2004.
- MINT, Pepper, “Polyamory is not About the Sex, Except When It Is”, (Online). Disponível em: <https://freaksexual.com/2008/01/31/polyamory-is-not-about-the-sex-except-when-it-is/>, 2008.
- MITCHELL, Melissa; BARTHOLOMEW, Kim; COBB, Rebecca, “Need Fulfillment in Polyamorous Relationships”, *Journal of Sex Research*, 0, (0), pp. 1-11, 2013.
- PALLOTTA-CHIAROLLI, Maria, “Choosing Not to Choose: Beyond Monogamy, Beyond Duality”. In: LANO, Kevin; PARRY, Claire (eds.), *Breaking the Barriers to Desire*, Nottingham, Five Leaves Publications, pp. 41-67, 1995.
- PILÃO, Antonio Cerdeira, “Conjugalities and sexualities in conflict: monogamy and polyamory among LGBT groups”, *Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology*, Florianópolis, v. 18, <https://doi.org/10.1590/1809-43412021v18a503>, 2021.
- PILÃO, Antonio Cerdeira, “Por que Somente um Amor?": Um Estudo sobre Poliamor e Relações Não-monogâmicas no Brasil, Tese de Doutorado em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ, 2017.
- PILÃO, Antonio Cerdeira, “Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 44, p. 391-422, 2015.
- PILÃO, Antonio Cerdeira, “Poliamor e Bissexualidade: Idealizando Desvios”, *Anais do 36º Encontro Anual da ANPOCS*, 2012.
- SHEFF, Elisabeth, *The Polyamorists Next Door: Inside Multiple-Partner Relationships and Families*, Plymouth, Rowman & Littlefield, 2014.
- SHEFF, Elisabeth, “Polyamorous Families, Same-sex Marriage, and the Slippery Slope”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 40, (5), pp. 487-520, 2011.
- SHEFF, Elisabeth, “Poly-Hegemonic Masculinities”, *Sexualities*, 9 (5), pp. 621-642, 2006.
- SILVÉRIO, Maria, *Eu, tu... ilus: poliamor e não-monogamias consensuais*, Tese de doutorado em Antropologia, Lisboa, ISCTE-IUL, 2018.
- SILVÉRIO, Maria, *Swing: Eu, Tu... Eles*, Lisboa, Chiado, 2014.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel, *Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade*, Lisboa, Fim de Século, 1995.
- VEAUX, Franklin; RICKERT Eve, *More Than Two: A Practical Guide to Ethical Polyamory*, Portland, Thor-

ntree Press, 2014.

Considerações sobre swing e poliamor à luz do conceito de “círculo encantado” de Gayle Rubin.

Tarcília Edna Fernandes do Nascimento¹

Resumo

Este artigo busca analisar as conversas de membros de grupos de Whatsapp sobre poliamor e swing à luz do conceito de “círculo encantado” da antropóloga Gayle Rubin (2017). O objetivo é comparar os discursos de swingers e poliamoristas, duas formas não hegemônicas de expressão afetiva, relacional e sexual, localizadas às margens do anel restritivo do “bom sexo” apresentado por Rubin, bem como perceber como essas duas categorias se posicionam em relação ao círculo encantado. Para tanto, analiso sete grupos de Whatsapp que reúnem pessoas auto identificadas com um ou outro modelo de não-monogamia. A partir das conversas e conteúdos publicados, observa-se algumas distinções entre os adeptos, apesar de ambas categorias manterem relações contraditórias com o centro do círculo. Os poliamoristas tentam se dissociar dos rótulos da sexualidade “promíscua”, do sexo fácil e libertino, se apoiando na base afetiva do modelo relacionamento e na busca por reconhecimento legal e social. Os swingers se mantêm em um anonimato que protege suas trajetórias públicas, impedindo que suas práticas sexuais sejam um obstáculo para o acesso aos privilégios de pertencer ao “bom sexo”.

Palavras-chave: Poliamor. Swing. Não-monogamia. Círculo encantado.

Swing and polyamory considerations in light of Gayle Rubin’s “enchanted circle” concept.

Abstract

This article seeks to analyze the speeches of members of Whatsapp groups with themes on polyamory and swinging in the light of the anthropologist Gayle Rubin’s (2017) concept “charmed circle”. The aim is to address the relationship between two forms of expression of non-hegemonic sexuality, polyamorous people and swingers, located outside the restrictive ring of “good sex” presented by Rubin, as well as to understand how these two categories are positioned in relation to the charmed circle. For this purpose, I analyze seven Whatsapp groups that bring together people who are self-identified as one or another model of non-monogamy. From the conversations and published content, some distinctions between the two categories can be observed, although both maintain very contradictory relationships with the center of the circle. Polyamorists try to dissociate themselves from the labels of “promiscuous” sexuality, easy and libertine sex, relying on the model’s affective base and the search for legal and social recognition. Swingers maintain an anonymity that protects their public trajectories, preventing their sexual practices from being an obstacle to accessing the privileges of belonging to the “good sex”.

Keywords: Polyamory. Swing. Non-monogamy. Charmed circle.

¹ Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. E-mail: tarciliafn1@gmail.com.

Introdução

Gayle Rubin (2017) cria um marco nos estudos de gênero e sexualidade ao escrever *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade* em 1984. Neste ensaio ela faz um apanhado histórico sobre a sexualidade na Inglaterra e nos Estados Unidos entre 1880 e 1950, e percebe que o período modificou as relações de sexualidade, deixando resíduos nas leis, nas práticas sociais e ideologias que afetam a forma como a sexualidade é vivida e enxergada. A partir disso, a autora propõe um texto que apresenta um quadro descritivo e conceitual para pensar o sexo e suas políticas. Rubin questiona o sistema de valores que os mais variados grupos sociais atribuem à sexualidade. Isto é, os valores que definem alguns comportamentos como bons/naturais e outros como maus/não naturais. Assim, aparece a abstração do Círculo Encantado da sexualidade que revela uma hierarquização dos atos sexuais. Essa hierarquia localiza o “bom sexo” no centro do círculo e o “mau sexo” na direção de suas margens. Rubin nota que esse tipo de política ataca pessoas cujas atividades sexuais não são dominantes, entre essas podemos posicionar: homossexuais, sadomasoquistas, praticantes de swing, frequentadores de casas de fetiche, não-monogâmicos (NM).

De acordo com essa estrutura, os heterossexuais maritais e reprodutivos se localizam no centro, nas bordas se encontram os heterossexuais monogâmicos não casados em relação conjugal, seguidos pela maioria dos heterossexuais. O hábito da masturbação transita entre o estigma e a ideia de que é um substituto inferior ao sexo a dois. Os casais homoafetivos estáveis com relacionamentos duradouros estão no limite da respeitabilidade, mas o que a autora chama de “sapatões de bar” e “gays promíscuos” estão em uma região limítrofe. Fora do círculo se encontram os transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, prostitutas, modelos e atores pornográficos, relações intergeracionais, entre outros, e abaixo de todos, estão os pedófilos (RUBIN, 2017, p. 16).

A proposta deste artigo é parte da pesquisa em andamento, desde 2018, para minha tese de doutorado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Juiz de Fora. O objetivo aqui é abordar a relação entre pessoas de sexualidade, afetividade e forma relacional não-dominante – poliamoristas e swingers, ambas localizadas às margens do anel restritivo do “bom sexo” apresentado por Rubin; bem como, perceber como o círculo encantado se aplica na relação entre estas duas categorias de sexualidade.

Para tanto, investigo grupos de Whatsapp que são uma das formas de organização das pessoas NM. Após uma rápida busca no Google², encontrei *links* para alguns desses grupos, e outros fui adicionada por membros ou administradores que conheci em aplicativos de relacionamentos como o Tinder³. Estar em alguns grupos de Whatsapp, tanto de poliamor quanto de swing, me fez perceber um campo com possibilidades de pesquisa frutíferas. Recentemente o Coronavírus modificou a rotina de encontros e aproximações das pessoas, fomentando ainda mais as redes sociais como espaço de interação. As conversas de todos os grupos foram observadas no mesmo período, entre maio de 2020 e maio de 2021, coincidindo exatamente com o período de isolamento social mais rígido. Desse modo, analiso seis grupos de Whatsapp dedicados ao poliamor, de diferentes regiões do país, que têm entre treze e setenta e seis participantes, além de um grupo de praticantes de swing com trinta e dois participantes⁴.

As experiências sociais ocorridas nas redes sociais ou em canais mediados pela internet são consideradas, já há bastante tempo, novas facetas de sociabilidade, por isso, necessitam de pesquisas sociais específicas. Nesse contexto, Kozinets (2014) criou o conceito de netnografia que consiste em uma pesquisa observacional participante baseada em trabalho de campo online e que se desenrola a partir da utilização de várias práticas associadas, tais como entrevistas, estatísticas descritivas, coletas de dados, videografia, levantamentos e grupos focais. Netnografia é uma forma especializada de etnografia

2 Os termos de busca foram: grupos whatsapp poliamor e grupos whatsapp swing.

3 Um dos primeiros passos para entrar em campo foi criar um perfil no Tinder e buscar pessoas que demonstrassem interesses NM, a partir das primeiras interações informei sobre meu objetivo de pesquisa e algumas me indicaram grupos de Whatsapp.

4 Outros grupos de Whatsapp encontrados, não fizeram parte desta análise, pois tratam-se de grupos auto-intitulados poliamor, mas com modos de interação semelhantes ao grupo de swing, por isso a discrepância entre a quantidade dos grupos. Apesar disso, é possível perceber distinções relevantes que corroboram com trabalhos apresentados por outros especialistas sobre swingers.

e utiliza comunicações mediadas por computador, smartphones ou tablets como fonte de dados para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural na internet.

É sabido que as duas categorias de não-monogâmias em questão possuem diferenças substanciais sobre suas práticas, e principalmente, sobre como essas pessoas pensam o sexo. O poliamor é uma alternativa à monogamia que vai além da não exclusividade sexual, ele busca desafiar a monogamia em termos políticos e institucionais, com a premissa de que é possível amar mais de uma pessoa e manter mais de um relacionamento ao mesmo tempo de forma consensual e harmônica. Os elementos que sustentam a base ideológica do poliamor são: liberdade, igualdade, honestidade e amor, sendo eles que justificam a opção pelo poliamor em detrimento das demais formas de relacionamento amoroso não-monogâmico (PILÃO; GOLDENBERG, 2012, p. 68). Por isso as pessoas poliamorosas acreditam que o poliamor é mais igualitário, combatendo o machismo e buscando a equiparação da liberdade afetivo-sexual entre homens e mulheres (PILÃO, 2015, p. 396). Os poliamoristas dispõem de muitas páginas, blogs e canais, vários deles tentam mediar os problemas cotidianos criando “memes” que retratam o dia a dia dos poliamoristas de maneira corriqueira e bem-humorada. Algumas páginas promovem *lives*, cursos e estudos. Desde o surgimento da internet, este tem sido o principal veículo de interação entre poliamoristas (PILÃO, 2015, p. 394).

O poliamor se difere de outras formas de NM pela ênfase dada ao amor em detrimento da liberdade sexual. Mas, além disso, o poliamor é marcado pela identidade expressa na adoção do termo poliamorista para referir-se aos adeptos, além do uso de símbolos e bandeiras e a organização de grupos com o intuito de legitimar socialmente a prática (PILÃO, 2015, p. 418).

O swing pode ser definido como uma prática em que casais heterossexuais estáveis mantêm relações sexuais com outros casais ou pessoas solteiras na companhia e com o consentimento e/ou participação do parceiro (SILVÉRIO, 2014, p. 71). Mas não se limita somente a isso. O universo swinger abarca uma

série de outras práticas que, não necessariamente, objetivam a troca de casais, entre elas estão o *ménage* (sexo a três), *voyeurismo*⁵ (observação de outras pessoas mantendo relações sexuais), exibicionismo (manter relações sexuais enquanto é observado), *cuckold* (prazer em ver, escutar ou saber das relações sexuais da parceira com outros homens), *dogging* (sexo em público), sexo grupal, sadomasoquismo (prazer em provocar e sentir dor durante a relação sexual), *gang-bang* (sexo entre uma mulher e vários homens ao mesmo tempo) e demais práticas ligadas à fantasias específicas (VASCONCELOS, 2015, p. 14). Os ambientes condescendentes com essas práticas são chamados pelos swingers muitas vezes também de “mundo liberal” ou “meio liberal”.

Inserção no campo

Dos sete grupos de Whatsapp⁶ analisados, um se apresenta como um meio de interação para casais swingers. Entrei nesse grupo a convite de um casal com quem eu já vinha conversando anteriormente. Em maio de 2020 contava com trinta e dois participantes, a maioria com DDD de Belo Horizonte. O grupo não possui nenhum tipo de descrição, o que leva ao entendimento de que as regras não são rígidas. A única regra estabelecida, comunicada por quem me convidou, é que todos os participantes estejam em casais e entrem juntos, portanto, o número é sempre par⁷. Embora não tenha muitas conversas, há uma intensa troca de fotos e vídeos de sexo dos próprios participantes e muito material da indústria pornográfica: “*Mandem fotos de nossas friends mulheres de verdade! Quero ver as esposas seminuas.*”

A frequência de participação varia ao longo do tempo, normalmente os administradores e criadores dos grupos são os mais ativos e procuram não o deixar muito tempo sem atividade, mesmo assim, o grupo foi abandonado pelos criadores e as postagens e interações diminuíram até o total silêncio. Esse grupo surgiu como uma forma de reunir pessoas com objetivos sexuais concernentes às práticas liberais em busca de amizades

5 Na prática do swing o *voyeurismo* é a experiência mais comum. A maioria dos casais que vai às casas não chega a realizar a troca (VON DER WEID, 2010, p. 801).

6 Em todos os grupos analisados, os participantes foram informados sobre a minha condição de pesquisadora

7 Mesmo estando claro para todos que minha participação seria como pesquisadora, os administradores pediram que eu não entrasse só, deste modo, pedi que meu companheiro entrasse para o grupo e assim cumprimos a única regra exigida.

que compartilham deste hábito, além de encontros sexuais virtuais ou presenciais.

Os grupos sobre poliamor foram criados em outubro de 2019 e estão vinculados a um site com o mesmo tema, idealizado por Diogo⁸ que administra este site e páginas no Instagram e Facebook. Os grupos estão divididos regionalmente: RJ, MG, SP, Norte, Sul e BR, sendo os maiores⁹ e mais movimentados os de São Paulo, Rio de Janeiro e o Nacional, os outros três têm pouca interação e número menor de participantes¹⁰.

Estes grupos têm como descrição algumas normas e objetivos, sendo as principais e mais cobradas, a apresentação com nome, foto, idade, cidade, estado civil e o que procura. Assuntos que fujam da temática devem ser evitados, como política e religião. Fotos e vídeos pornográficos são proibidos e severamente reprovados, já que os administradores sempre exigem que sejam excluídos: “*apaga agora*”. Outra regra que os participantes valorizam muito é que, antes de chamar outro integrante no privado, haja uma solicitação pública no grupo.

Em maio de 2020, entrei nesses grupos e me apresentei como pesquisadora do tema, assim como fiz também no grupo de swing. Fui recebida com atenção e houve interesse sobre minhas possíveis experiências pessoais com o poliamor. O criador do grupo entrou em contato comigo por ligação, para saber mais sobre a pesquisa e se prontificou a ajudar, deixando o espaço dos grupos e do site ao meu dispor para realizar a pesquisa. Fui convidada para ser administradora do grupo de Minas Gerais e também para ser colaboradora do site. Aceitei ser administradora, embora minha participação não tenha se alterado. Continuei apenas como observadora, respondendo somente às perguntas que fossem diretamente feitas a mim. Com o passar dos dias e com a entrada de novos integrantes, o interesse por mim e pela pesquisa se esvaziou.

De modo geral, muitos participantes dos grupos os utilizam como um meio de aprender mais sobre

poliamor e os assuntos transversais a ele, como sexualidade, gênero e relações afetivas. Nesse sentido é comum eleger algumas “autoridades” sobre o tema, ou seja, pessoas que sejam vistas como mais conhecedoras do assunto do que outras e que possam ajudar no entendimento do tema. Isto inclui responder, definir, conceituar, enquadrar, repreender, indagar, corrigir e até mesmo expulsar pessoas com comportamentos inadequados. O critério de eleição dessas pessoas não passa unicamente pela experiência pessoal, mas também pelo conhecimento acadêmico e assiduidade no grupo. Essas pessoas assumem um papel de “especialista” e passam a ser requisitadas a intervir nas diversas discussões que aparecem. Tornar-se um administrador é uma espécie de credencial de especialista na estrutura desses grupos.

A maioria dos participantes dos grupos de Whatsapp sobre poliamor não vive e nem viveu uma relação poliamorosa de fato, mas a procura é constante. As pessoas entram nestes grupos por vários motivos: busca de conhecimento e informações, troca de experiências sobre poliamor e organização política e identitária. Algumas também entram em busca de relacionamentos, mas estas quase sempre são repreendidas pelos demais participantes, principalmente aquelas que aparentam buscar sexo casual, com especial repulsa aos casais que procuram por unicórnios¹¹:

Cássio¹²: Olá a todos. Seguindo as regras vamos nos descrever. Casal ela 25 ele 35 a procura de uma namorada. Não queremos nada casual e sim uma amizade sincera que possa evoluir para um amor a três. Somos do Sul mas viajamos bastante. Meninas fiquem a vontade para nos chamar ... um beijo em todos e todas.

Sofia: Boa noite, caçadores de unicórnios

Pietro: Olá gente tbm sou um casal tbm estou procurando uma amiga para brincar com a gente em SP

Arthur: Oi Pietro, tudo bem? Penso que seria interessante sua parceira também estar aqui no grupo, que acha?

8 Todos os nomes mencionados são fictícios para preservar a identidade dos participantes.

9 Em maio de 2020 o grupo SP contava com 63 participantes, RJ contava com 30 e o BR 76 participantes.

10 Também em maio de 2020 o grupo MG contava com 13 participantes, o grupo Norte com 8 participantes e o Sul, apesar de uma quantidade razoável de participantes, 30, mas com pouca interação.

11 As mulheres dispostas a se relacionar com um casal já formado antes dela são chamadas unicórnios. Essas mulheres solteiras e bissexuais são procuradas por casais em que, normalmente, a mulher também é bissexual e o homem hétero. “As unicórnios” devem viver em função do casal, sem ter outras relações e espera-se que ela se distancie do casal quando eles considerarem conveniente. O termo “unicórnio” tenta exprimir a ideia de raridade das mulheres que queiram ou se dispõem a vivenciar esses relacionamentos, diferente dos “caçadores” que são bastante comuns e geralmente enfrentam oposições ríspidas nas comunidades poliamoristas (SILVÉRIO, 2018, p. 50).

12 Todos os nomes são fictícios.

Pietro: Até acharia legal mas ela não gosta muito de grupos ela é mais discreta entendeu

Arthur: Além disso . Hummm Voce disse brincar o que sugere um ménage. Já que com amor não se brinca

As redes, grupos, sites e páginas de swing costumam ser pragmáticos dando destaque a busca por relações sexuais, exibicionismo, conversas eróticas e propagação de pornografia. Não é um espaço de discussão ou debates sobre a prática. Diferente do que ocorre com os canais sobre poliamor, nos quais o principal objetivo é o debate sobre o tema e os assuntos que dele decorrem, as interações sexuais não são bem-vindas sendo até mesmo vetadas. As pessoas desses grupos buscam por informação, organização e troca de experiências.

Em direção ao círculo encantado

Em seu ensaio Rubin (2017) usa o termo swing

duas vezes. Em uma nota de rodapé para se referir à perseguição policial ao sexo comercial e em outro momento, ao relatar sobre os adultos desviantes dos padrões convencionais de conduta sexual que têm seu convívio com jovens e crianças negado. Assim, lésbicas, gays, prostitutas, swingers, trabalhadores do sexo e mulheres promíscuas são considerados inaptos para a parentalidade (RUBIN, 2017, p. 28). Rubin não fala diretamente sobre poliamor e nem usa esse termo, mas deixa claro que entre as características da sexualidade boa, normal e natural estão a heterossexualidade e a monogamia. Posto isto, é possível deduzir que nem o swing e nem o poliamor possuem todas as propriedades do “bom sexo” descrito por Rubin e, portanto, estão longe do centro do círculo encantado, representado abaixo. Nele é possível observar as várias categorias sexuais e suas posições nos níveis do círculo.



Figura 1 - A hierarquia do sexo: o círculo encantado vs. os limites exteriores (RUBIN, 2017, p. 17).

Contudo, Rubin diz que alguns comportamentos, ainda que marginais, podem levar seus praticantes a avançarem em direção à aceitabilidade e assim desfrutar, em alguma medida, de privilégios (RUBIN, 2017, p. 18). A mobilidade no interior do círculo ocorre quando certas características do “bom sexo” são zeladas, como a presença e importância do amor, a heterossexualidade e a monogamia, por exemplo. Mesmo estando às margens do círculo, as duas expressões de sexualidade em questão mantêm relações curiosamente distintas com o centro. Embora o poliamor não seja nem monogâmico e muitas vezes nem heterossexual, ele se distancia do swing, do sexo casual e da pornografia, elementos do “mau sexo”. E ele busca se aproximar do centro do círculo encantado na medida em que valoriza as relações afetivas. Rubin também afirma que todos os atos sexuais do lado ruim são considerados desprovidos de qualquer nuance emocional, e, por isso, completamente repulsivos. É notório nos grupos de poliamor a presença do afeto como diferencial decisivo nas relações: *“O foco aqui são RELACIONAMENTOS AFETIVOS com intenção de serem levados a sério e serem duradouros, não apenas uma aventura sexual.”*

Outra característica marcante nos grupos de poliamor é a censura rígida a imagens pornográficas. Como destacado anteriormente, aqueles participantes, que mesmo avisados sobre a proibição, insistem em postar algo pornográfico ou explicitamente sexual, são rapidamente ordenados a remover a postagem e quando não obedecem são removidos imediatamente. Para Rubin a pornografia reflete o sexismo que existe na sociedade como um todo e o retroalimenta, não podendo ser condenada como a origem desse (RUBIN, 2017, p. 41). A repulsa às imagens pornográficas nos grupos parece indicar uma busca pela dissociação à promiscuidade que as imagens representam. Nesse sentido, para Christian Klesse (2006, p.571,572), o poliamor circunscreve um estilo de não monogamia específico, especialmente ético com ênfase no amor, muitas vezes na contramão da valorização da sexualidade nas relações.

Outra premissa muito importante encontrada nos grupos pesquisados é a busca por reconhecimento legal e moral. Os participantes declaram e propagam seu pertencimento e lutam por direitos. Sua defesa é que o formato das relações poliamorosas seja percebido pela sociedade como bom, natural, normal, ético,

honesto e familiar, e por isso merecedor de figurar no centro do círculo. Nesse sentido, em março de 2021 surgiu a ideia, entre os membros de um dos grupos de poliamor, de criar um novo grupo exclusivamente dedicado ao debate legal sobre NM. Mas apesar da importância que os poliamoristas reservam ao tema, esse grupo, especificamente, gerou quase nenhuma interação e possui em maio de 2021, 17 participantes. A descrição do grupo diz o seguinte: *“Você tem interesse em se organizar com a gente e formar uma Associação para representar, perante a lei brasileira, pessoas que vivem relações poliafetivas?”*

No que diz respeito ao sexo, swing e poliamor se diferenciam substancialmente, já que os swingers são considerados e se consideram verdadeiros hedonistas e buscam desfrutar dos prazeres do sexo sem a necessidade de envolvimento afetivos, legais ou procriativos. Na verdade, esses elementos capazes de redimir o sexo são fortemente evitados nessas relações. A capacidade de separação entre amor e sexo é um dos princípios para que o swing ocorra plenamente. Já o poliamor, busca construir relações mais profundas priorizando o afeto e a amizade, muitas vezes em detrimento do sexo e com vistas a relações sérias e duradouras. O vínculo amoroso ocupa um lugar de destaque no poliamor e a preeminência do amor sobre o sexo aparece na contínua busca dos poliamoristas por dissociar este de práticas exclusivamente sexuais (PILÃO, 2013, p. 511).

Nos grupos de poliamor é possível observar que existe a reivindicação do destaque do poliamor como a forma mais ética de se relacionar. Dessa forma, as interações voltadas para as atividades meramente sexuais nos grupos de poliamor são consideradas equivocadas e acredita-se que estas pessoas estão no lugar errado e deveriam buscar pelo swing ou outros “ambientes liberais”. Isso leva a constantes esclarecimentos sobre a distinção entre o poliamor e outras formas de NM:

“Muita gente acha que o polyamor e uma vida de swing... Hahaha... Quando não é..”

(...)

“Importante lembrar q o grupo aqui é focado em relacionamentos, em poliamor, não polisexo ou swing e afins.

Aqueles que se apresentam deixando a entender que procuram uma relação sexual com uma terceira pessoa (normalmente mulheres) são imediatamente

alertados de que no poliamor não se procura por sexo. Dependendo da abordagem dos novos membros a crítica pode ser mais dura e esses podem até vir a ser convidados a sair do grupo pelos administradores:

Túlio: Sou Túlio. 39 anos. Tijuca. Hétero casado em busca de uma mulher pra apimentar nossa relação

Fernanda: Já procurou em grupos/sites de swing ???

Túlio: Ainda não, estamos buscando alternativas e viemos parar aqui.

Fernanda: Mas vcs querem uma mulher para interação sexual somente ??

Aqui é um grupo d poliamor...q visa conversas e tb interações entre os participantes.

Claro q falamos Tb sobre nossas questões sexuais... pq ninguém aqui é monge rrsrsrs

Mas falar q querem uma mulher para “apimentar” a relação é d um tom extremamente objetificador e um tanto machista tb...

Uma participante recém-chegada ao grupo de poliamor começa a descrever suas experiências e desejos e é prontamente advertida pela administradora:

Letícia: Eu já fiz mhm¹³...n

Mas tenho tido curiosidade pra fazer hmh

Homem hetero, para puro prazer da mulher.

É uma pira, que tenho querido

Lívia: Fazer é bem mais fácil se vc pensar só em sexo. Ter relacionamento não mono aí já é beeeem mais complexo

Letícia: É, eu não tenho interesse em relação

Lívia: ???

Letícia: Tipo, por enquanto, em uma relação duradoura

Lívia: Não entendi...

Se vc tá só procurando experiências sexuais, aqui não é o lugar. Pra isso tem grupo d festas liberais e swing

Joice: Gente, cansada de gente que fantasia poliamor, pra sexo com 2 mulheres...

Ou 2 homens...

Cara, onde fica o amor?

Banalizou?

Poliamor virou fetiche?

As posições no círculo encantado são ordenadas por imagens ideológicas que orientam as visões sobre a sexualidade, e a negação ao sexo é talvez a mais significativa delas. As culturas ocidentais consideram

o sexo uma força perigosa e destrutiva. Se casamento, reprodução ou amor não estão envolvidos, quase todo comportamento sexual é considerado ruim. A tradição cristã, por exemplo, sustenta que o sexo é inerentemente pecaminoso, com possibilidade de perdão se acontecer dentro do casamento com propósito procriativo e se os aspectos prazerosos não forem “desfrutados em demasia”. Deste modo, todos os comportamentos eróticos são considerados maus, a menos que haja uma razão específica para isentá-lo, como casamento, reprodução ou amor (RUBIN, 2017, p. 14).

Para os poliamoristas o swing possibilita novas experiências, mas estas permanecem restritas à prática sexual, o que não representa, na visão deles, um rompimento com a moral monogâmica, por isso, algumas vezes nem se quer é considerado NM. Numa perspectiva hierárquica, o swing pode representar um avanço em relação à monogamia, mas um retrocesso em relação ao poliamor, porque ele é considerado machista, privilegiando os desejos masculinos e tratando as mulheres como objetos (PILÃO; GOLDENBERG, 2012, p. 68). Os poliamoristas não só se preocupam em se diferenciar, mas também em debater a posição do swing em uma classificação de NM, como mostra este longo texto que o criador do grupo redigiu:

Diogo: Gostar de swing é muitas vezes lido como uma prática não-monogâmica. Lamento informar, isso não é verdade. A troca de casais não está relacionada ao formato do relacionamento, mas sim, com a vontade e/ou necessidade de experimentar e se libertar sexualmente. Outro ponto importante que deve [ser] mencionado é que alguns swingers são casais liberais, pero no mucho, que frequentam casas de swing ou festas privadas que seguem o mesmo estilo, que estão sempre com um/a parceiro/a com quem não se tem uma relação “oficial”, ou seja, frequentam com amantes, visto que algumas esposas e alguns maridos não concordam com essa prática e seus pares ainda assim o fazem escondido.

Ah, caso alguém corra para me apedrejar, quero deixar avisado que tenho vivência dentro de redes sociais específicas para swingers, já frequentei casa de swing e até hoje recebo dezenas de convites de homens casados (mas que a esposa não curte ou não sabe desse hábito do companheiro). Para reforçar as diferenças entre swing e não-monogamia, dentro do swing o ciúme está mui-

13 MHM = Relacionamento que envolve duas mulheres e um homem; HMH = Relacionamento que envolve dois homens e uma mulher; MMM = relacionamento entre mulheres somente; e HHH = relacionamento entre homens.

to presente pois, por diversas vezes, ele é usado como instrumento para salvar relações e uma das partes se anula para salvar uma relação que já está fadada ao término. Há quem acredite e chame relações assim de relacionamento aberto ou liberal (indico ler Mas afinal, o que é NM?), entretanto, sabemos que não existe em todos os casais a desconstrução e nem o desejo real de ter uma relação livre de amarras e inseguranças, como se coloca em prática dentro da não-monogamia. Sendo assim, é errado afirmar que gostar ou praticar swing torna alguém não-monogâmico.

O texto acima gerou repercussão e houve algumas falas em resposta que, embora não destituam o swing da categoria de NM, estabelecem níveis em relação ao rompimento com a monogamia: “vc não pode por os RA¹⁴, poliamor e swingers no mesmo nível. Na minha concepção o pessoal do poli rompe mais com a monogamia do que os Swingers e RA”.

Klesse (2006) mostra que muitos poliamoristas se posicionam contra a promiscuidade, sexo casual e o swing, fixando o poliamor como um estilo NM eticamente avançado. Numa determinada ocasião, uma das administradoras do grupo postou uma imagem com um crânio de Neandertal, com a seguinte frase: “Swinger que procura sexo em grupo de poliamor”. Houve certo desconforto entre alguns participantes, que entenderam a imagem como preconceituosa e racista. Uma integrante, a única do grupo que já havia se declarado swinger (ou swingueira, como ela se refere) além de poliamorista, demonstrou sua insatisfação:

Marília: Vi agora e estou triste! Pq isso!

O swingueiro de verdade não fica em grupo para sexo, e sim para amizade. Quem fica em grupo para sexo, são os curiosos q se fazem de swingers para ter sexo com mais facilidade, q veem nas mulheres como putas. No meio infelizmente há; muitos desses curiosos, mas o swingueiro de verdade vê o sexo de uma maneira mais liberta, alias há muitos membros do Poliamor no swinger e eu nunca vi nada tão triste

Lívia: Eu sei q tem poliamoristas q são swingers, e tá; tudo bem. Assim como tem fetichistas q tb são poli e/ ou tb curtem swing, e tb tá tudo bem. A piada foi no sentido da pessoa entrar num grupo procurando algo FORA do foco do grupo específico. Nada além disso

Marília: A piada não foi legal

Lívia: Então vc acha q tá tudo bem pessoas aleatórias entrarem em grupos d poliamor em busca específica d

praticar swing ou querer sexo fácil?

Marília: Essa pessoa q faz isso não é swingueira, e chamar essa pessoa de swingueira é sim uma ofensa. Qdo fazemos uma piada sobre um determinado grupo, e esse grupo não ri, isso quer dizer q erramos, e q há preconceito.

Essas pessoas q querem só sexo, devem ficar longe dos grupos de poli e de swingers Tb

Marília saiu

Lívia: Espero q a galera entenda a diferença. Peguei esse meme num grupo d amigos em q a maioria é do swing e todos são da não monogamia, muitos tb poli. Então não é pq ela se ofendeu q foi ofensivo. Neste caso específico, ela q infelizmente não entendeu a piada.

Alguns membros dizem já ter tido contato com o universo swinger, através de amigos ou de vivências próprias. Há relatos de pessoas que chegaram ao poliamor através do “mundo liberal”, sugerindo que esse pode ser um primeiro degrau do rompimento com a monogamia. Apenas Marília se declarou frequentadora, os outros sempre tratam o swing no passado, como uma experiência de curiosidade e de busca pelo que realmente só vieram a encontrar no poliamor. Uma participante comenta como sua inserção no swing não foi exitosa.

“Eu e o Felipe iniciamos a nossa pseudo busca em casas de swing, mas somos um casal com acordos bem claros, e óbvio, isso não combina muito com casas liberais. Eu me resumo a bissexual apenas para não explicar muito o q sou, até pq aqui eu tenho liberdade em dizer e explicar se for o caso, mas me colocaram nessa caixa a algum tempo e eu não perco tempo, mas a realidade é que bissexual não me define, pq não me sinto atraída por homens, apesar de casada e feliz com o meu. Mas voltando a casa de swing essa é a questão, eu e ele queremos elas e não o combo(marido).”

Segundo Pilão e Goldenberg (2012), os poliamoristas percebem as práticas da monogamia, swing, relacionamento aberto e poliamor dispostas em uma escala evolutiva no qual o poliamor representa o maior grau de rompimento com a monogamia enquanto relacionamento aberto e swing habitam o “entre lugar”, uma espécie de estágio do processo de rompimento que só acontece através do poliamor.

Um percurso pelo universo NM que passe pelo “mundo liberal” não parece ser considerado habitual entre os membros dos grupos, mesmo com alguns

14 Relação aberta.

relatos de pessoas que fizeram esse itinerário. O distanciamento entre as categorias é sempre procurado por parte dos poliamoristas:

Fernanda: Eu tb cheguei no poliamor através do meio liberal

Andei pesquisando sobre o mundo liberal, me adicionei em varios grupos no face, mas tudo me levou para o swing, isso faz dois anos. Faz um ano q não vou mais as casas de swing, prefiro as festas, o q tb estou diminuindo.

Gustavo: É mais realista pensar que as pessoas que praticam mais swing e relacionamentos abertos sem apego, se fecharão na monogamia do que começarão poliamores.

No grupo de swing a rotina é bem diferente, as abordagens e objetivos nunca são afetivos, são sempre sexuais: “*tem que ir em mente que ali e só prazer o amor de verdade e só seu!*”. Além disso, esse grupo não politiza o debate, abordando por exemplo questões como feminismo, transfobia e racismo, nele também não há qualquer discussão sobre a identidade swinger ou outras identidades NM. O grupo está totalmente voltado para as atividades sexuais, sejam elas presenciais (encontros¹⁵) ou remotas (fotos, vídeos e chamadas de vídeo). Nesse grupo são publicados muitos conteúdos pornográficos e algumas vezes vídeos e fotos dos próprios participantes nus ou fazendo sexo, gerando elogios e convites. As conversas tendem a ser quase sempre sexuais, estimuladas por jogos de perguntas e respostas com temática erótica. Além do relato de experiências NM, são recorrentes convites gerais para *dogging*, chamadas de vídeo ou encontros em bares:

“Algum casal animado pra um dogging hj???”

(...)

“Sabado fomos em um motel com hidro eu meu marido e um amiguinho”

(...)

“Talvez uma conferência pelo GOOGLE MEET sem áudio, pra não dar microfonia... Podemos tentar agendar. Posicionamos os telefones estrategicamente e todos os casais em atividade”.

Os swingers não buscam um reconhecimento público da sua sexualidade, ao contrário, a restringem a ambientes controlados e com garantia de certo anonimato. Podemos dizer que no dia a dia eles desfrutam do centro do círculo encantado como qualquer outro indivíduo submetido às regras

restritivas do “bom sexo”. Os praticantes mantêm o seu comportamento sexual em completo sigilo, sem fazer nenhuma demarcação pública em termos de reivindicações sociais ou de uma identidade política, de modo que as suas identidades individuais permanecem protegidas pelo anonimato (VON DER WEID, 2008). A prática é desviante, mas os indivíduos não, pois são, normalmente, casais “monogâmicos”, estáveis que cumprem ordinariamente os pré-requisitos do “bom sexo”. Os casais swingers não propõem formas não monogâmicas de conjugalidade ou um arranjo afetivo sexual entre mais de duas pessoas. Para o mundo público e legal, não abrem mão do sexo legitimamente reconhecido, conservando o “mau sexo” na clandestinidade. As próprias casas de swing podem ser vistas como uma possibilidade de se viver essa alternativa sexual sem questionar o vínculo do casamento (VON DER WEID, 2008). Um exemplo pode ser visto na fala de uma participante que previne: “*Lembrando que vamos tomar cuidado com nossa vida colorida procure saber se a pessoa realmente está disposto a viver a vida de swing somos casados temos filhos e família não queremos nos expor*”.

Diante de uma sugestão para os participantes desbloquearem as fotos de perfis para que fiquem visíveis a todos os membros do grupo, uma participante faz o seguinte desabafo: “*Se chegar a ser obrigação eu prefiro nem participar mais pq tenho motivos pessoais que prefiro deixar só para contatos. Mando minha foto e do meu marido quantas vezes for preciso, mas não vou desbloquear não*”.

Portanto, swingers prezam pelo anonimato, pela discrição e pelo segredo, não se comprometem com a propagação de seu estilo de vida, na verdade, têm medo de serem descobertos e preferem que isso nunca venha ao conhecimento das pessoas de sua convivência, como familiares, vizinhos e colegas de trabalho. Existe um desejo de que a prática não comprometa a vida social, o objetivo é viver a sexualidade de forma oculta, em clubes, casas, festas, sites e grupos, sem nunca serem descobertos e dessa maneira continuar desfrutando dos privilégios de se pertencer ao centro do círculo, ainda que isso signifique ter uma espécie de “vida dupla”.

Diante do exposto, o que parece ficar evidente na análise destes grupos é que existe uma preocupação muito presente entre os poliamoristas de se diferenciar dos swingers e se afastar das associações com sexo

15 Embora haja sempre tentativas de reuniões, o contexto de isolamento social sempre é considerado.

casual. Algumas vezes a forma como se diferenciam estabelece uma hierarquia entre as NM. Já os swingers não buscam uma identidade política, e, por conseguinte, a diferenciação ou associação em relação a outros formatos de NM também não é um interesse, privilegiam o anonimato.

Considerações finais

O conceito de círculo encantado, elaborado por Rubin, nos ajuda a compreender o arranjo hierárquico que organiza as práticas sexuais em nossa sociedade. Esta hierarquia acaba, inevitavelmente, estabelecendo relações de subordinação entre as práticas que diferenciam o “bom sexo” sempre na direção do centro do círculo e o “mau sexo” em suas margens, atacando os grupos cujas atividades sexuais não são dominantes.

Embora Rubin não fale diretamente do poliamor, a escala do sistema de valor sexual sobre a qual ela constrói seu argumento, caracteriza a boa, normal e natural sexualidade como heterossexual, marital, monogâmica, reprodutiva e não-comercial. E ainda deve ser em casal, relacional, na mesma geração, e acontecer em casa. Não deve envolver pornografia, objetos fetichistas, brinquedos sexuais de qualquer tipo, ou outros papéis que não o masculino e feminino. Qualquer sexo que viole as regras seria mau, anormal e não natural (RUBIN, 2017, p. 17). Assim sendo, a abstração do círculo encantado nos mostra que de um lado as pessoas poliamorosas não podem estar no seu centro, uma vez que não possuem reconhecimento legal e nem social de seu modelo relacional, ainda que conservem características prezadas pelo círculo como amor e honestidade. Ainda assim, os poliamoristas buscam ressaltar essas características, principalmente na comparação e hierarquização com outras formas de NM, especialmente em relação ao swing. Do outro, os swingers vivem socialmente dentro do círculo, pois possuem uma família baseada no casamento “monogâmico” heterossexual e estável. Esse modelo, sustentado publicamente, lhes garante os benefícios do centro do círculo e a possibilidade de uma sexualidade desviante em ambientes controlados. Por esse motivo, entre os poliamoristas se questiona a qualidade de não monogâmicos dos swingers, sem, no entanto, esta ser uma preocupação pertencente aos últimos.

Tanto poliamoristas como swingers mantêm relações contraditórias com o centro do círculo.

Os poliamoristas estão sustentados por uma base essencialmente afetiva e tentam se dissociar dos rótulos da sexualidade promíscua, do sexo fácil e libertino. Buscam o reconhecimento da sua legitimidade enquanto modelo de família. Os swingers se mantêm em um anonimato que protege suas trajetórias públicas, evitando que suas práticas sexuais sejam um impedimento para os privilégios de pertencer à camada do “bom sexo”.

O círculo distingue esses comportamentos sexuais, moralmente aceitos, de todos os outros, que são entendidos como demoníacos, perigosos, psicopatológicos, infantis ou repreensíveis politicamente (RUBIN, 2017, p. 18). E essa moralidade está presente inclusive entre aqueles que não pertencem ao seletivo círculo de sexualidade saudável, gerando entre os próprios marginalizados uma busca centrípeta baseada na mesma moralidade que os exclui.

Referências bibliográficas

- GOLDENBERG, M; PILÃO, A. C. **Poliamor e monogamia: construindo diferenças e hierarquias**. *Ártemis*, Rio de Janeiro, V. 13, n., janeiro de 2012. Semestral.
- HARITAWORN, J., LIN, C., & KLESSE, C. **Polylogue: A Critical Introduction to Polyamory**. *Sexualities*, 9(5), 515-529, 2006.
- KLESSE, C. **Polyamory and its ‘others’**: contesting the terms of non-monogamy. *Sexualities*, v.9, n.5, 565-583, 2006.
- KOZINETS, Robert. **Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online**. Penso, 2014.
- PILÃO, Antonio. **Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista**. *Cadernos Pagu*, 44, 391-422. 2015.
- _____. **Poliamor: um estudo sobre conjugalidade, identidade e gênero**, Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ. 2012.
- _____. **Reflexões sócio-antropológicas sobre poliamor e amor romântico**. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.12, n. 35, agosto

de 2013.

RUBIN, Gayle. **Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade**. In: G. Rubin, Políticas do sexo. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1984].

SILVÉRIO, Maria Silva e. **Swing: Eu, Tu... Eles**, Lisboa, Chiado. 2014.

_____. **Eu, tu... illus: poliamor e não-monogâmias consensuais**. 2018. Tese de Doutorado em Antropologia, ISCTE/IUL. Lisboa: 2018.

VASCONCELOS, Edson. **De olhos bem fechados: sexualidade, subjetividades e conjugalidades no swing**. 2015. Tese de Doutorado em Sociologia, UFPB. João Pessoa: 2015.

VON DER WEID, Olívia. **Corpo, gênero e sexualidade: um estudo antropológico sobre troca de casais**. Revista Artemis. n. 5, 20 dez. João Pessoa: 2006.

_____. **Adultério consentido: gênero, corpo e sexualidade na prática do swing**. 2008. Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia, UFRJ. Rio de Janeiro: 2008.

_____. **Swing: o adultério consentido**. Estudos Feministas, Florianópolis, 18(3): 336, setembro-dezembro/2010.

Fabricando um corpo não-mono: entre catracas identitárias e a composição de constelações íntimas

Mônica Barbosa¹

Resumo

Partindo de uma perspectiva *spinozista*, tratada por Gilles Deleuze (1925-1995) como uma etologia, na qual o corpo é definido pelos limiares mínimo e máximo de sua potência, buscamos entender como se fabricam corpos não-monogâmicos, em seu modo singular, o agenciamento indivíduo, e plural, o agenciamento ao qual chamamos de *constelações íntimas*. Por meio da cartografia, procedimento que traça um mapa dos afetos, analisamos a história de vida de Leci, mulher negra que devém não-monogâmica. Na presente análise destacam-se a resistência ao controle do próprio corpo, os embates com discursos raciais essencialistas e as dificuldades presentes nos processos de desterritorialização da monogamia. Salientam-se também as reterritorializações de sua constelação sob as práticas monogâmicas, sejam pelos conflitos que este modo de vida enfrenta no campo social, sejam pelos sentimentos que suscitam nos indivíduos que os praticam.

Palavras-chave: Corpo. Identidade. Não-monogamia. Raça. Constelações íntimas.

Manufacturing a non-mono body: between identitarian turnstiles and the composition of intimate constellations

Abstract

From a Spinozist perspective, which Gilles Deleuze (1925-1995) approaches as an ethology, in which the body is defined by the minimum and maximum thresholds of its potency, we seek to understand how non-monogamous bodies are manufactured: singularly, as individual arrangements, and plurally, in arrangements that we refer to as intimate constellations. Through a cartographic procedure that draws a map of affections, we investigate the life story of Leci, a black woman, in her becoming non-monogamous. This analysis highlights resistance to control of one's own body, clashes with racial essentialist discourses, and the difficulties present in processes of deterritorialization of monogamy. We also highlight the reterritorialization of her constellation under monogamous practices, whether due to the conflicts this way of life faces in the social field or due to the feelings evoked in individuals who practice them.

Keywords: Body. Identity. Non-monogamy. Race. Intimate constellations.

Introdução

Em trilhas que percorrem a Bahia (BA), buscamos analisar como se fabricam corpos não-monogâmicos, em seu modo singular, o *agenciamento* indivíduo, e plural, o *agenciamento* ao qual chamamos de *constelações íntimas*, um conjunto de elementos interligados, relações atravessadas por intensidades afetivas, cuja potência pode constituir linhas de fuga da monogamia e das práticas que ela engendra. Ainda que essas linhas sejam contingentes, elas ultrapassam em algum nível a linha segmentar da díade, no mínimo, por meio da intimidade.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGS/UFRGS). Esta pesquisa contou com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Essas constelações poderiam ser agrupadas pelo conjunto conceitual de “não-monogâmias consensuais” (SILVÉRIO, 2018, p. 2), mas gostaríamos de propor um termo que desviasse os sentidos dos modelos gerativos e evocasse a imagem das multiplicidades que compõem as relações.

Como fabricar um corpo *não-mono*? Nosso objetivo não é apresentar aqui um “tutorial”, pois ninguém sabe antecipadamente dos afetos que é capaz (DELEUZE, 2002, p. 128) e não é nossa tarefa ensinar como constituir um modo de vida, mas analisar como corpos constituídos sob as normas monogâmicas escapam delas e as fazem fugir de suas relações amorosas. Como fabricam para si corpos capazes de resistir ao poder que se lhes impõem por meio das relações amorosas. Entender esse processo passa por cartografar seus movimentos, seu ir e vir em relacionamentos que ora rompem com os controles amorosos e sexuais, os desterritorializando das normas monogâmicas; ora os reiteram, os reterritorializando na monogamia, sem seguir “alinhamentos identitários estritos” (BORNIA JR, 2018, p. 15).

Em nosso trajeto, assumimos a perspectiva *spinozista*, para quem “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída”... (SPINOZA, 2008, p. 163), segundo às afecções as quais é sensível. Ao sofrer mudanças provocadas por outros corpos, ele preserva as impressões ou os traços deixados por quem ou o quê o afetou, assim como cria, na mente, imagens destas coisas, memórias destes corpos e destas afecções. A potência de afetar dos corpos aumenta à medida que se alegram e diminui à medida que se entristecem. É na composição com outros corpos, humanos e não-humanos, que um corpo se fabrica. Seus limiares de afeto, variações na potência de agir, se dão a conhecer na experimentação e na prudência (DELEUZE, 2002, p. 130).

Na tarefa de fabricar um corpo que resiste ao controle sexual e amoroso *mononormativo*, tomado como padrão na constituição de um corpo social coeso ou “normal”, os corpos agem e padecem, são afetados de tristeza e alegria, em um percurso que pede ousadia, esforço e coragem, como mostra a história de vida abordada neste trabalho. Exige uma constante reflexão sobre as próprias ações e paixões, a criação de diferentes tracejares e de novos territórios amorosos,

sexuais e amicais. Este processo de fabricação de si e das relações não cessa, se efetuando a cada novo encontro, a cada novo acoplamento maquínico (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 11).

Adotamos a cartografia como procedimento de análise, ferramenta orientada pelos princípios rizomáticos de multiplicidade, conexão, heterogeneidade e ruptura de assignificante (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p. 22-23), um rompimento radical com conexões biunívocas que se expressam pelas identidades dos conceitos e pelo conectivo “ou”, em detrimento do conectivo “e”. Partimos do conceito de *agenciamento* ou *arrançamento*, pelo qual os corpos e os eventos que subsistem neles são abordados pelas associações que realizam e transformações produzidas pelos encontros. Trata-se de dois âmbitos: o do conteúdo, que se refere aos corpos, matérias ou estado de coisas, e o da expressão, eventos realizados pelos corpos, suas ações, pelas quais afetam outros corpos; e suas paixões, pelas quais são afetados por eles (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 20-21). Não se trata de um método, em seu sentido tradicional, o de guiar a pesquisa a partir de metas, mas de uma reversão metodológica, que faz do próprio percurso uma experimentação do pensamento (PASSOS; KASTRUP e ESCÓSSIA, 2009, p. 10). O que assegura sua consistência é seu plano de imanência, horizonte teórico pelo qual os conceitos se movimentam e são criados, ordenando intensivamente o caos; assim como a seleção de conceitos, que são sempre formados por uma multiplicidade de componentes que os articula, os corta e os superpõem, na velocidade infinita do pensamento (DELEUZE e GUATTARI, 1993).

Frequentemente nos apresentamos no plural porque toda pesquisa se realiza em colaboração intensa entre autoras, interlocutoras no campo, pesquisadoras de nossa área de estudos, orientadoras, amigas e os grupos que leem nossos textos e os criticam. Ainda que haja uma pessoa autora, somos muitas parceiras nos apoiando mutuamente. A pesquisadora é quem assina o artigo e vira noites² regadas à cafeína para manter em seu próprio corpo a tensão necessária ao ofício da escrita, mas o processo é da ordem da solidariedade e da multiplicidade que todo corpo e todo saber comportam. A própria autora não é única, no processo de devir que a arrasta e atravessa.

A história de vida aqui apresentada foi selecionada entre 16 realizadas para a tese de doutorado, na qual

2 Utilizamos um pseudônimo para preservar a identidade da interlocutora.

esse artigo se baseia. Para a realização das entrevistas, nossa principal fonte, foram escolhidas pessoas que têm práticas não-monogâmicas e, a partir destes primeiros contatos, outras interlocutoras foram mapeadas, contatadas e afetadas pelo interesse em participar da pesquisa. Assim, muitas das entrevistadas possuíam alguma conexão, fosse pela intimidade (amigos/amantes) e/ou pela participação em coletivos de militância.

Pelas próprias limitações de um artigo não será possível explicar todas as histórias de vida que ouvimos e construímos com nossas interlocutoras. Assim, apresentamos a cartografia de Leci, 31 anos, moradora de Salvador (BA) e suas conexões com outras histórias e eventos. Escolhemos este caso por apresentar em seu percurso uma profusão de acontecimentos que tornam visíveis os processos de modificação do corpo, segundo as variações de potência que “as dores e as delícias” da não-monogamia provocam. Entre elas, destacamos a chegada de um filho a modificar a si e a sua *constelação íntima*; os ciúmes, a lida com o racismo e com forças conservadoras da luta antirracista; e o processo de dessubjetivação das normas monogâmicas. A narrativa não segue uma ordem cronológica, nem uma estrutura pré-definida, o que escaparia da proposta experimental da cartografia.

Quer ser meu amor livre?

Em uma reunião do Relações Livres Bahia (RLi/BA), em 2014, Leci, na época moradora de Cachoeira (BA) conheceu um “moço bonito”, Nilo, 21 anos, com quem teria seu primeiro “amor livre”. A aproximação entre os dois começou pelas discussões sobre negritude e um incômodo compartilhado, a ausência de pessoas negras no grupo. Segundo Leci, os debates do RLi/BA contribuíam para a prática não-monogâmica, mas não abrangiam os problemas do racismo e da desigualdade social que afetavam a ela e a Nilo. Leci tinha a impressão de que todos os integrantes do grupo eram bem resolvidos financeiramente, faziam parte de um estereótipo hegemônico de beleza e nunca tinham sofrido situações de discriminação. Questionada por mim se sofreu racismo, resistência a suas pautas pelo grupo ou falta de acolhimento, Leci respondeu que não.

Ainda na adolescência, Leci percebeu que, se quisesse ficar com alguém, teria que sair da passividade e aprender a “caçar”. Do contrário, ficaria num canto

ou servindo de “vela” às amigas de pele mais clara, que conseguiam “ficar” com alguém nas “festas de largo”.

[...] quando entrei na adolescência, que é a época que a gente quer namorar, que a gente quer beijar na boca, bom, eu sempre fui a vela. E depois de um tempo eu fui entender que era uma questão racial também, porque no rolê das minhas amigas eu era a mais retinta. Elas eram negras, mas se enquadravam no padrão do colorismo, e ninguém nunca queria ficar comigo. Então, eu fiquei com poucas pessoas assim na adolescência.

Foi Leci quem propôs um “amor livre” a Nilo e ele aceitou, mas nenhum dos dois tinha muita noção de como lidar com as questões da não-monogamia, o que deixava a relação aberta a diversas experimentações. As coisas eram combinadas aos poucos e à medida que situações conflituosas apareciam. De partida, tinham claro que cada um poderia ficar com outras pessoas e compartilhar essas vivências, se tivessem vontade, mas a prática confessional (FOUCAULT, 2009, p. 67) acabou prevalecendo e sendo “pesada demais” para Leci. Segundo ela, era um “problema de ego”: “Sabe, eu sou bem assim, sabe? Tipo, eu queria ter vários homens, mas se fosse possível eu queria que esses homens não ficassem com mulher nenhuma (risos)”. Leci parece rir de si mesma. Em sua análise da situação, isto acontecia porque ela nunca se sentiu única. Não que houvesse alguma evidência de que em seus relacionamentos monogâmicos pregressos seus companheiros tivessem relações paralelas. Diferentemente, nas situações em que Leci não era única, isto acontecia por escolha própria, quando tinha relações com pessoas casadas ou comprometidas monogamicamente.

Cada vez que Nilo ficava com outra pessoa, Leci tinha crises de ciúmes e “ficava louca”. Certa relação de forças se mostra na produção dos ciúmes de Leci, assim como sua impotência diante delas. Ao admitir que queria ficar com vários homens, mas que não gostaria que ficassem com ninguém, ela apresenta o traço despótico de um tipo de não-monogamia, no qual o direito de gozá-la está restrito apenas a uma parte. Se esse comportamento é comum a algumas não-monogamias secretas, que se fazem sigilosas não para preservar a privacidade de quem as pratica, mas para evitar que a outra parte reivindique o mesmo direito, não podemos dizer que nas relações consensuais este tipo de controle esteja ausente (PILÃO, 2017) . Foi

Leci quem propôs o “amor livre” a Nilo, mas é razoável considerar que ela subjetivava regras de uma não-monogamia unilateral, que era alvo de suas críticas quando observada no comportamento de seu pai, cuja relação com sua mãe ela trata como “praticamente uma poliginia”, na qual a mãe “era muito submissa”.

Quando Leci engravidou, depois de seis meses de namoro, Nilo, que morava em Salvador, onde cursava Letras, na Universidade Federal da Bahia (UFBA), mudou-se para Cachoeira para viver com ela e acompanhar a gestação. A *confissão* do primeiro encontro erótico que ele teve com outra mulher, ocorrida neste começo de gravidez, desencadeou em Leci uma grave crise de ciúmes: “Eu fiquei muito mal e eu falei para ele que eu não estava preparada para um relacionamento livre neste momento da gestação”. De comum acordo, decidiram “fechar” a relação até que o filho nascesse. Esta foi a primeira reterritorialização de Leci sob as regras da monogamia, desde que propôs a Nilo uma relação não-monogâmica.

A reterritorialização na monogamia, no caso de Leci, parece estar relacionada, entre outros fatores, ao preterimento, sentimento que não se separa das “bofetadas” que a vida lhe deu quando desejava apenas amar (FANON, 2008, p. 107). Mas seria simplista atribuir as dificuldades de Leci com a não-monogamia a questões tão amplas como o racismo e o sexismo, formas pelas quais o poder certamente se afirma, mas que não podem ser tomadas como uma medida geral de explicação a todos os eventos que se passam com os corpos negros e femininos. Tal generalização nos faria cair inevitavelmente na homogeneização de experiências singulares sob o horizonte teórico da identidade e ocultar questões da ordem de uma subjetividade capitalística que, segundo Guattari e Rolnik (1996), produz os modos das relações humanas:

[...] o modo como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se trepa, como se fala etc. Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo... (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 42).

Quanto de nossas impressões sobre o amor é subjetivado pela cultura de massa, que vai dos contos de fadas às telenovelas, passando pela música e pelo cinema, veículo que propaga “fórmulas românticas” desde os anos 1930 (RÜDIGER, 2013, p. 82)? Não há como “disfarçar as evidências” destas influências no

próprio discurso de Leci, que inicia sua vida sexual sonhando um “amor de contos de fada”.

Os relacionamentos paralelos de Nilo *atualizavam*, em Leci, a sensação de preterimento, que ela expressa contraditoriamente da seguinte forma: “Eu nunca estive nesse lugar de ser a única mulher, então eu queria que essa minha relação proporcionasse isso”. O querer de Leci é produção de uma *máquina social* que opera pela falta e faz o desejo investir não sobre o que se tem, mas sobre o que se projeta como um ideal que não poderá ser experimentado (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 455).

Aparentemente, a partir de sua fala, Leci deseja um homem que se diferencie de seu pai e colabore para que ela mesma possa se diferenciar da “mãe submissa”:

Tanto que eu dizia que eu ia casar com um marido que fizesse tudo pra mim, porque a minha mãe era muito submissa. Aí, realmente, eu casei com um marido que fazia tudo pra mim. Ele fazia tudo, fazia comida, limpava a casa, cuidava de Martin. Mas esqueci de pedir um marido que me amasse.

“Esqueci de pedir um marido que me amasse” é um outro modo de dizer que não se sentia amada por Nilo. A exclusividade lhe faltava. Podemos dizer que neste arranjo não-monogâmico penetrava o regime de verdade do amor romântico. O “fazia tudo para mim” mostra certa “soberania” de Leci sobre Nilo, ao menos da forma como ela coloca a questão neste momento da entrevista. Tais afirmações nos instigam a pensar o modo sutil como podemos incorporar, em nossas práticas, as relações de poder que criticamos.

Eu só cheirava a leite

O período da gestação, segundo Leci, havia sido “muito lindo”, mas o pós-parto foi “um pesadelo”. Ela conta que logo após o nascimento do filho, Martin, Nilo declarou: “Pronto, agora a gente pode abrir a relação”. Para Leci este foi um novo sofrimento: “Isso pesou muito em mim”. O relato é interrompido por um longo suspiro. Depois segue:

Eu não estava preparada, sabe? Depois do parto meu corpo mudou completamente, os hormônios... Eu só cheirava a leite. Para mim foi uma fase muito dolorosa. O pai de Martin criou uma aversão... [...] parece que ele tomou nojo, parece que ele tomou aversão a mim. Ele não dormia comigo, a gente não fazia sexo. A gente parecia que era irmão, sabe? Aí

eu falei para ele que eu não estava preparada para abrir a relação e ele insistindo, dizendo “Não. Eu quero e a gente combinou, a gente acordou isso”. E aí eu aceitei porque eu gostava dele e eu não queria perder, mas eu não conseguia ficar com as pessoas, eu não conseguia.

Em diferentes momentos da entrevista, Leci menciona o cheiro como índice físico de abjeção. Foi pela rejeição ao cheiro do primeiro namorado, “um homem branco”, “muito lindo, muito maravilhoso”, em um “relacionamento tipo de contos de fada” que ela percebeu uma mudança em sua paixão pelo namorado. Leci atribui este evento a uma mudança hormonal, mas os hormônios são apenas substratos físicos do nojo, emoção que marca a passagem da paixão alegre que sentia, à paixão triste que agora sente. Os eventos que antecedem o rompimento mostram que antes de sentir nojo, Leci passava por um processo de desterritorialização de sua “vida de princesa”, modo que usa para descrever seu assujeitamento aos estereótipos racistas nos quais buscava se enquadrar. Pela primeira vez gostava do próprio corpo, deixava de alisar o cabelo, questionava em si a preferência por homens brancos. Afetada pela estética do bairro da Liberdade³, em Salvador, ela começava a questionar o modo como o racismo interferia com sua própria estética e suas escolhas amorosas. Já não cabia, em sua vida, um príncipe.

Eu não sei explicar o que foi que me levou a terminar com ele. Foi isso, senti nojo, e terminar eu acho que foi o meu momento de entender que, porra, eu não quero ficar nessa vida de princesa não, velho. Não quero. Porque eu era a princesinha mesmo. Eu usava rosa, eu era toda feminina, toda fofinha, toda conto de fadas. E aí foi isso...

Agora, incomodada com o próprio cheiro, Leci se sentia um corpo abjeto para Nilo, um corpo que “cheirava a leite”, do qual “ele tomou nojo”. Enquanto isso, Nilo se baseava em um acordo feito antes deste contexto para colocar em curso sua vontade. O enunciado “Eu quero. A gente combinou, a gente acordou isso”, no qual ele insistia, eram palavras de ordem pelas quais invocava o antigo modo de viver o relacionamento, sem considerar que o atual corpo de

Leci não se compunha mais com a não-monogamia, conforme ela explicitava. Segundo Deleuze e Guattari (1997, p. 7), os enunciados, unidades elementares da linguagem, têm como principal função ligar declarações a obrigações sociais, “obedecer e fazer obedecer” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 7). As transformações incorpóreas produzidas pelos enunciados são reconhecíveis pela simultaneidade entre o enunciado e os eventos que ele desencadeia.

Leci aceitou a proposta. Mesmo contrariada, se submeteu. A não-monogamia passou a afetá-la com tristeza, que ela tentava superar marcando encontros pelo aplicativo *Tinder*, com homens e mulheres que a atraíam, mas isto resultava em mais frustração. Por não se sentir bem com o próprio corpo, acabava “dando o bolo”, não comparecendo. O cheiro de leite retorna como explicação para a dificuldade de se relacionar com outras pessoas, somado a índices físicos de exaustão e de depressão pós-parto.

Esta situação, em que há uma mulher cedendo às pressões do companheiro para abrir a relação, tem sido objeto de discussões feministas sobre os limites das não-monogâmias consensuais, como o poliamor e as relações livres (PILÃO, 2019, p. 7), que questionam até que ponto algumas mulheres desejam realmente esta abertura e/ou o fazem para responder às expectativas de companheiros e/ou dos grupos de militância no qual estão inseridas. No caso de Leci, é bastante evidente um devir não-monogâmico em sua trajetória de vida, o que torna mais complexa sua posição. Ela se relaciona com pessoas casadas, defende a não-monogamia, passa pelo grupo Relações Livres Bahia, entra em um “amor livre” com Nilo, proposto por ela, e se torna uma referência na militância não-monogâmica antirracista, até o momento de nosso encontro (outubro de 2019). A monogamia frequentemente foge de seus agenciamentos. Mas, durante a gravidez e o pós-parto, os sentimentos provocados pela não-monogamia se tornam vetores de impotência e de conflitos entre o que gostaria de viver e o que seu corpo suportava viver.

No relato de Leci percebemos a soma de uma série de afecções físicas (DELEUZE, 1997) produzidas durante o puerpério: as mudanças hormonais, indissociáveis das emoções que ajudam a produzir e que as produzem; a depressão pós-parto e a privação do sono que a acometeram. Vemos também o encadeamento destas

³ Bairro com alta concentração da população negra de Salvador e local de nascimento do primeiro bloco afro de carnaval, Ilê Ayê, integrado exclusivamente por pessoas negras.

afecções (SPINOZA, 2008) com *discursos indiretos livres* produzidos em uma cultura que diz o que é ou como deve ser o corpo de uma mulher para que pareça atraente a seus parceiros e parceiras, medida da qual desvia o corpo parturiente. Goldenberg (2006, p. 118) analisa como um corpo “sem marcas indesejáveis” é o centro da atração sexual, no Brasil, e o quanto isto movimenta a indústria capitalista das cirurgias plásticas no país, segundo no ranking dos que mais realizam este tipo de intervenção nos corpos.

A imagem do “corpo perfeito” é do âmbito de uma máquina abstrata de rostidade, segundo a qual o rosto majoritário, de homem “[...] branco, macho, adulto, “razoável”, etc., em suma o europeu médio qualquer, o sujeito de enunciação” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 78) constitui, segundo os autores um padrão, uma maioria que não é numérica, mas que enuncia um estado de dominação, pelo qual os corpos são esquadrinhados. Mas é preciso entender este rosto menos por sua aparência e mais como medida de normalidade, um ponto central a partir do qual se produzem os desvios. A soma de afecções físicas e de imagens selecionadas por Leci durante o pós-parto agiram como um veneno em seu corpo, minando sua auto-estima. Em seu relato percebe-se uma reportagem equívoca entre afecções, associando a chegada do filho à perda do amor:

Eu associei Martin à perda do amor do pai dele, à perda do amor de outros homens. Eu não conseguia me relacionar com eles porque eu estava no processo de maternidade pós-parto, né? Então, a mulher fica muito modificada e aí eu não conseguia ficar com outras pessoas.

A gravidez provoca alterações no corpo da/do parturiente e no corpo de suas *constelações íntimas*. Mas a relação dessas mudanças com as dificuldades e sofrimentos de Leci é também efeito de relações de poder que cunham sobre os corpos a necessidade de ajuste a uma certa rostidade. Não seria exagerado dizer que Leci sofreu de um *stress minoritário*, uma carga extra de stress que incide sobre corpos estigmatizados (MANLEY et al, 2018, p. 724), em um processo histórico que lhes atribui uma identidade e/ou um modo de vida desviante, com impactos severos sobre a saúde dos afetados.

Na relação de forças entre Leci e Nilo, ele acabou fazendo valer sua vontade de retomar a não-monogamia

que havia sido interdita por ela sob o argumento da gravidez. O relacionamento acabou pouco tempo depois, pelas reiteradas tristezas que acometeram Leci e o clima de rivalidade que se instaurou em sua *constelação íntima*: entre Leci e Nilo; entre Leci e uma nova companheira de Nilo, a quem ela recebeu em sua casa e acabou por triangular a relação: Nilo partilhava sua intimidade com Leci com a nova companheira e trazia sua intimidade com a nova companheira para Leci, que acabou por se sentir invejada por ela e a invejando, à maneira dos ciúmes: “Porra de relacionamento livre, de poliamor... Porra nenhuma. Eu quero que se exploda”, dizia. Neste agenciamento, Leci se reterritorializou na monogamia, num momento tão desalentador de sua vida que, ainda hoje, quatro anos depois, lhe traz lágrimas aos olhos.

Prefiro não

Independente financeiramente e bastante conhecida na Bahia por um projeto voltado a estética negra, Leci encontrou no corpo de suas amigas e da militância antirracista, a força que precisava para superar a separação. As amigas ajudaram nos cuidados com seu filho, enquanto ela percorria todo o estado da Bahia dando oficinas de turbante e criando tutoriais fotográficos, o que também a tornou conhecida na internet. Em sua seleta plateia havia pessoas como a historiadora, escritora e ativista antirracista Sueli Carneiro. Seus vídeos “viralizaram”, dava entrevistas na televisão e logo estava trazendo outras questões a debate, como a experiência do amor e da maternidade para mulheres de pele escura.

O contato com as obras de autoras como Ana Claudia Lemos Pacheco e bell hooks, que analisam relações amorosas sob as afetações do racismo, ajudaram Leci a compreender que certas dificuldades em seus percursos amorosos provinham de um processo histórico que deixou marcas em seu corpo e no corpo de Nilo. O texto de hooks (2010) trata o amor como arte e ato de resistência contra a opressão que o racismo impinge sobre os corpos negros, obstaculizados pelo sentimento de inferioridade que as pessoas negras subjetivam e que, nas palavras de Souza (1983, p. 21), faz de sua vida um esforço para “tornar-se gente”. No contexto brasileiro, Souza (1983, p. 21) analisa como no período colonial pós-abolicionista, este esforço esteve calcado na ascensão social, como forma de ser socialmente

aceito e como se dá o engendramento emocional de pessoas afetadas pelo racismo.

Analisando as feridas abertas desde o processo de escravização das pessoas negras nos Estados Unidos, hooks (2010) discute o que chama de “dificuldades na arte de amar”, como a tomada de referência da brutalidade da escravidão nas relações familiares e a perpetuação do modelo senhor/escravo na gestão do espaço doméstico. O risco de ser punido por expressar dor ou fraqueza, somado as separações inevitáveis de pessoas amadas que eram vendidas e/ou assassinadas teriam criado um modo embrutecido de se relacionar intimamente. A importância de reprimir a expressão dos sentimentos para sobreviver e evitar punições, no contexto da escravidão, segundo a autora, permaneceu como crença entre muitas pessoas negras mesmo depois da abolição da escravatura: “Muitos negros têm passado essa ideia de geração a geração: se nos deixarmos levar e render pelas emoções estaremos comprometendo nossa sobrevivência” (hooks, 2010, *online*).

Podemos traçar uma linha entre o que traz hooks (2010) e as enunciações de um *discurso indireto livre* (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 8), operação que vai de um dizer ao outro e ordena o mundo, a vida, modulando ações e paixões, o modo como os corpos agem, percebem, sentem e expressam suas emoções. Trata-se de como o eixo da expressão, eventos realizados pelos corpos, modifica o eixo do conteúdo, corpos em si, em um arrançamento. O que se diz sobre os corpos negros se torna palavra de ordem para pessoas identificadas como negras, assim como o que se diz qualquer corpo, pois se trata do poder das operações discursivas, na transformação dos corpos. Segundo Deleuze e Guattari (1997), não é preciso que os enunciados se apresentem na forma imperativa para ordenar. Os atos “[...] estão ligados aos enunciados por uma “obrigação social”. Não existe enunciado que não apresente esse vínculo, direta ou indiretamente” (p. 12). É por meio das enunciações expressas no contexto do capitalismo, que se faz perpetuar o racismo, que certos modos de agir e sentir perduram.

Ao analisar as dificuldades na relação com Nilo, Leci faz uma conexão com o pensamento de hooks (2010) e afirma: “[...] nossa relação era muito conflituosa porque envolvia as questões de dinheiro, envolvia as questões de racismo na relação, envolvia as questões de representatividade que a gente não tinha”.

Nesta reflexão, não observamos nenhuma questão relacionada à não-monogamia, propriamente, mas as lutas que pessoas negras e pobres enfrentam.

Se as palavras de ordem são intrínsecas ao discurso, havemos que perguntar a que ordens estamos obedecendo quando agimos e expressamos nossas emoções e em que situações nos permitimos afirmar “Prefiro não”, com Bartleby, personagem insurgente de Melville (2013). Leci preferia não viver o amor monogamicamente, estava disposta a inventar o amor de outro jeito. Ao mesmo tempo ela subjetivava o *discurso indireto livre* de vozes da militância antirracista que diziam/ordenavam que “Relações livres não são para pessoas negras” e faziam dela uma *outsider* dentro do próprio movimento, no sentido apontado por Becker (2009, p. 22), para quem o desvio é criado pelos grupos sociais, que definem as regras, suas infrações e aplicam o rótulo de desviante a alguém. A regra, neste caso, não é a explícita em um código, mas difundida por *discursos indiretos livres* que circulavam, principalmente na internet, e atribuíam à não-monogamia o reforço de estigmas que as mulheres negras já sofrem, o de ser “[...] o corpo que serve, que não recusa, como se elas não pudessem ser donas de sua própria sexualidade, de suas escolhas e de seu prazer” (PILÃO, 2019, p. 8).

Muitas questões podem ser colocadas a partir desta análise, como a estigmatização que toda política de identidade ajuda a reforçar; a necessidade que certos corpos têm de resistir aos estigmas e serem desviantes para viver de um modo que lhe valha a pena; e mesmo a relação ética, pela qual compreendemos que o que compõe com um corpo não necessariamente compõe com outro e, ainda, que o que se compõe em uma relação não pode ser aplicado a outras, porque cada uma delas é única. Nos termos *spinozistas*, a ética dos bons e dos maus encontros (SPINOZA, 2008).

O incômodo com esse enunciado, “Relações livres não são para pessoas negras”, Leci expressa no texto de apresentação do grupo que criou no Facebook:

Sabe quando você questiona e começa a não se encontrar em relacionamentos tradicionais ou ditos monogâmicos? E ao pensar isso, alguém já lhe disse que relações livres não são para pessoas negras? Então o que há de errado em mim? O que é a tal da responsabilidade afetiva? Será que tenho culpa em pensar assim?

Como mostram Pilão (2019, p. 8) e Bornia Jr. (2018, p. 63), na história contemporânea da não-monogamia, no Brasil, houve resistência por parte de algumas feministas negras, que não entendiam este modo de vida como uma linha de fuga a romper com a estratificação produzida pela monogamia, mas como subserviência e manutenção de uma posição subalterna das mulheres negras nas relações eróticas. O conflito entre a vida que queria engendrar e estes discursos produziram em Leci afecções morais (DELEUZE, 1997) de culpa. É próprio das “políticas ancoradas nas identidades” legitimar a pertença de um membro a um determinado grupo por sua semelhança com os demais membros, a partir de um quadro de referências, que inclui as experiências, uma espécie de lastro, como discute Bensusan (2013), “É como se cada pessoa tivesse obrigações para com a experiência supostamente compulsória do grupo. Esta experiência atua como uma catraca conectando a pessoa ao seu grupo” (*online*).

Leci se sentia culpada “por estar querendo viver uma relação aberta, por querer viver relações livres, por estar pensando em outros formatos de amor”. Suas “catracas” eram a identidade negra e a experiência compulsória da *solidão da mulher negra*, problema que ela já não experimentava em sua vida sexual e amorosa e para a qual a monogamia não parecia uma solução: “Eu me sentia muito culpada e muito cobrada por estar nesse lugar...”. Leci se refere ao lugar de militância antirracista: “Como assim você está falando sobre a *solidão da mulher negra* e quer viver uma relação livre”?

A argumentação de que a não-monogamia é algo difícil, inadequado ou inacessível para mulheres negras não se sustenta, em nosso campo, mesmo sob uma perspectiva identitária, uma vez que protagonizam a criação de importantes grupos de militâncias não-monogâmicas no Brasil. Uma das primeiras redes de discussão sobre o assunto no país, a extinta *Poliamor Brasil* foi criada por uma mulher negra, militante antirracista, cujo nome não vamos citar por não termos obtido autorização para isso. Uma das integrantes desta rede, Aline, 44 anos, moradora de Guarulhos (SP), participa de nossa pesquisa. Também negra, militante não-monogâmica, ela se destacou na mídia brasileira em reportagens sobre o tema, por se relacionar intimamente com dois homens: com um tem um filho adotivo, e com o outro é oficialmente casada. Estas relações duram respectivamente 6 e 17 anos. Aline afirma que conhece as tensões que envolvem o

tema não-monogamia e mulheres negras, por meio do site *Blogueiras Negras*, e que não teve problemas para se relacionar intimamente monogâmica ou não-monogamicamente.

Em nosso campo há muitos matizes de pele, diferentes texturas de cabelo, estéticas diversas, multiplicidade de arranjos. Ao menos metade das pessoas entrevistadas se autodeclara negra. Uma delas é Ivone, 26 anos, moradora de Salvador, que revela hostilidade a ela e a sua namorada, por parte de integrantes de movimentos populares nos quais circula. À época da entrevista elas tinham acabado de romper com uma terceira pessoa, que fazia parte de sua *constelação íntima*:

Eu sinto o pessoal que eu estou próxima, o pessoal do movimento negro, do movimento de mulheres, apontar o dedo para dizer: “Vocês...”. Minha namorada, hoje, também é uma mulher negra. “Vocês estão fragilizando as relações. Nós, enquanto negras, precisamos fortalecer o casamento. Fomos sempre preteridas, então precisamos fortalecer os modelos, ao invés de fragilizar”.

Ao que Ivone responde com uma profícua análise, a despeito de usar a identidade como explicação;

Eu vejo até que estamos protagonizando isso, enquanto mulheres negras e lésbicas. Este é um movimento de potência, é uma ferramenta de potência de estar discutindo e desconstruindo a monogamia e aí colocando isso em outras bases. A base da sinceridade, a base da confiança, da verdade e fazendo isso sem nenhuma opressão, como se estivesse sendo obrigada. Muito pelo contrário, a gente está fazendo isso para repensar mesmo os modelos.

Às discussões levantadas por Leci e Ivone podemos traçar vizinhança às tensões abordadas por Colling (2015) entre o movimento LGBT e o ativismo *queer*, em torno do problema das identidades, que o primeiro reforça e o segundo aborda criticamente, não sem enfrentar resistências. Ao discutir a questão, Colling (2015, p. 27) observa que a afirmação das identidades tem sido uma estratégia de grupos subalternizados para melhorar sua auto-estima e enfrentar a violência, o que não pode ser menosprezado. Por outro lado, os modelos e classificações produzidos pelas identidades, inclusive as usadas pelos cientistas sociais, afetam as entidades que estão sendo estudadas (DELANDA, 2016, p. 1) e contribuem para que os indivíduos se

tornem aquilo que é esperado deles e/ou se sujeitem à teoria que é produzida a seu respeito. Na esteira deste processo observamos a criação de classificações, fixidez, subjetividades ou assujeitamentos, assim como a cooptação da luta das chamadas “minorias” pelo sistema capitalista, como mostra Haider (2019).

Quando Colling (2015, p. 27) afirma que o processo de identificação gera exclusão dos que “[...] não se identificam exatamente com todas as características atribuídas a quem pode afirmar e desfrutar de determinada identidade coletiva” (COLLING, 2015, p. 27), gostaríamos de compor com este pensamento afirmando que não é possível se identificar com nenhuma característica, porque a identificação exige o idêntico para se afirmar e os corpos sequer coincidem consigo próprios no fluxo constante das transformações que se operam neles mesmos no decorrer da vida, no correr de um dia, ao longo de um segundo. Os corpos devêm. Identificá-los é criar mais categorias subalternas e incluí-las em outras tantas “gavetas”.

Sem a intenção de desviar o foco de nosso campo e de esgotar a discussão de um problema complexo como o das identidades, gostaríamos de resgatar brevemente a proposição de Deleuze (2006, p. 11), de pensar a repetição dos corpos, que acontece toda vez que a natureza opera a seleção de um estado de coisas. O corpo é um arranjo de coisas que se repete: corpo humano que se repete em outro humano, corpo estelar que se repete em outra estrela, corpo pássaro que se repete em outro pássaro. No intuito de responder o que são os corpos, a ciência os agrupa pela ordem das semelhanças e das equivalências, do pode ser simbolicamente representado, substituído e identificado, mas é a própria generalidade afirmada pelas leis científicas que determina, por meio de seus enunciados, “[...] a semelhança dos sujeitos que estão a ela submetidos e a equivalência dos termos que ela designa (DELEUZE, 2006, p. 12). O humano que se repete em outro humano não é o mesmo humano, assim como não é o mesmo pássaro que se repete em outro pássaro e as estrelas, das quais os olhos humanos apreendem pouco mais que o brilho, tampouco são as mesmas. Nesta perspectiva, que se furta ao idêntico, só há *diferença e repetição*.

Podemos dizer que a cor da pele se repete em muitos corpos, mas a repetição não é uma cópia, é *diferença de diferença* (DELEUZE, 2006). Processos históricos como a escravidão, o racismo e o capitalismo

fazem a violência insistir sobre os corpos das pessoas de pele escura. Não é esta a única relação de forças a subjugar os corpos que escapam da metragem macho-branco-europeu, posto que o capital realiza um avanço imperialista sobre todos os corpos, inclusive o da Terra.

É interessante notar que uma das obras de referência sobre *a solidão de mulheres negras*, no Brasil, mencionada por Leci, em sua entrevista, o livro de Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013), faz recortes muito precisos sobre o grupo para o qual a não-monogamia é um problema, o das que a autora categoriza como “mulheres negras não-ativistas”, moradoras de Salvador; e sobre o tipo de não-monogamia que aparece como problemático nas entrevistas, a poligamia (PACHECO, 2013, p. 351), modo geral como as entrevistadas se referiram as relações amorosas concomitantes de seus pais e/ou parceiros ou como se referem *a homens mulherengos*, algo bastante genérico, para um modo de vida diverso. Além disso, a autora parte de um marco heteronormativo para realizar suas análises, ao escolher mulheres negras “sem parceiros afetivos fixos” e que “[...] até o momento da pesquisa, não contraíram união estável” (PACHECO, 2013, p. 45). Uma das conclusões mais interessantes de Pacheco (2013) não aparece nas discussões reunidas e analisadas por Pilão (2019) sobre os embates entre os *feminismos negros* e as não-monogâmias consensuais, a de que

a solidão foi levantada, na maioria das vezes, por estas mulheres como um signo de libertação e não como de submissão como quer o “feminismo” descontextualizado, que insiste em negar as diversas experiências (sociais e afetivas) dos sujeitos e de seus corpos que nem sempre são “brancos, de classe média e heterossexual” (PACHECO, 2013, p. 258).

Nos casos trazidos por Leci e Ivone, o “discurso descontextualizado” parece ecoar dentro de um movimento antirracista e ser enunciado pelos corpos de pele escura, que poderiam acolher diversas experiências das pessoas negras, não fosse a “catraca da identidade” (BENSUSAN, 2013). O próprio processo de separação de Leci e Nilo mostra que a “solidão” foi uma decisão sua, quando a não-monogamia se tornou um mau encontro para ela. Sua experiência de independência e luta foi crucial para que o rompimento com esta paixão triste ocorresse. Leci se arrependeu depois, porque ainda amava Nilo. Sofreu as dores da separação. Teve

apoio de uma rede de amigas, amigos e de novos amores, inclusive nos cuidados com seu filho. Reinventou sua relação com Nilo, construindo com ele uma sólida amizade e uma divisão justa nos cuidados com Martin, filho de ambos. Subserviência não conhece seu corpo e a submissão às vontades do companheiro, que lhe feriam, durou pouco tempo.

Depois de dois anos de tentativas frustradas de ter relações monogâmicas, Leci voltou a ter relações não-monogâmicas e a viver novos amores. Seu corpo encontrou o corpo de outras militantes antirracistas e não-monogâmicas, muitas delas participantes dos grupos que ela criou. Seu pensamento encontrou o pensamento de autoras como Winnie Bueno (2019), que defende este modo de vida como uma entre as diversas possibilidades de viver as relações amorosas. Em um discurso diferente do que enuncia a não-monogamia como um reforço à objetificação dos corpos de mulheres negras, e falando a partir de sua própria vivência, a autora a analisa como um arranjo que foge à posse e ao controle: “É a posse que historicamente nos aprisiona e controla e eu realmente não quero esse tipo de organização sendo a baliza da forma com que eu compartilho afeto, sobretudo, com outras mulheres como eu” (BUENO, 2019, *online*). Gostaríamos de compor com o pensamento de Bueno e dizer que cada corpo pode tentar cartografar seus afetos e mapear suas prisões, suas “árvores”, seus rizomas no lugar e no momento em que se encontram na história que lhes acontece, não para afirmar uma identidade, mas para criar os canais que façam fluir seu desejo. Qualquer proposta “libertadora”, seja enunciada por uma pessoa ou por uma militância, pode tornar-se reacionária quando inscrita sob uma norma que universaliza as vontades.

Ao invés de se sujeitar à monogamia, Leci devém não-monogâmica e vai trilhando seu caminho com novas experimentações de relacionamentos amorosos e sexuais. Neste modo de vida, tornou-se uma referência na militância e na criação de conteúdos antirracistas e não-monogâmicos: “E hoje eu digo, velho, meu caminho é esse. Está tudo bem eu viver isso. Está tudo bem eu ser uma mulher negra e querer viver isso, e as mulheres da *militância antirracista*⁴ me fortalecem muito, porque elas são muito bem resolvidas”.

Considerações finais

Como dissemos na Introdução, nossa análise não pretendia dizer como se fabrica um corpo *não-mono*, mas analisar arranjos não-monogâmicos, buscando contemplar os dois âmbitos destes agenciamentos: o do conteúdo, referente aos corpos ou estados de coisas, e o da expressão, eventos realizados pelos corpos, suas ações e suas paixões. Para isso, partimos de uma abordagem que pensa os corpos por suas infinitesimais diferenças e que observa suas relações de devir (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 14-15), pois tratá-los por identidades resultaria na exigência de universalização de seus modos de existir, pensar e sentir. Assumimos uma perspectiva spinozista, na qual a alegria não se limita ao sentimento que expressa os bons encontros, mas é o que aumenta a potência de cada corpo para persistir na própria existência (SPINOZA, 2008, p. 163).

Na cartografia, aqui apresentada, trabalhamos com a história de vida de Leci. Na fabricação de seu corpo, percebemos que a maternidade, os ciúmes, a prática confessional e a política de identidades funcionam como linhas de segmentaridade pelas quais ela se reterritorializa na monogamia.

A política de identidades produz subjetividades e afecções morais de culpa ao criar para Leci um quadro compulsório de referência. São as linhas de fuga dentro do movimento antirracista que a ajudam a superar o conflito, não sem produzir outros esquadrinamentos identitários. Os sentimentos tristes como os ciúmes, interrompem o fluxo da não-monogamia de Leci e de muitas outras trajetórias não-monogâmicas. Sua superação é parte do esforço de “despir-se da monogamia” (PILÃO, 2017, p. 47), dificultada ao quebrar a privacidade em seu relacionamento com Nilo e ao deixar a triangulação avançar para dentro de sua casa.

Outro corte importante no fluxo da não-monogamia de Leci é o sentimento de abjeção que experimenta no puerpério, tanto por seu companheiro, quanto por si mesma ao rejeitar seu próprio cheiro. A chegada do filho em sua *constelação íntima* mostrou-se um obstáculo, seja pelo investimento do desejo em uma família restrita, edipianizada e legalmente protegida, seja pela alteração na sensibilidade relatada pelas mulheres durante o puerpério, vivida como tristeza por muitas delas. O excesso de responsabilidade nos

4 A expressão é usada em substituição ao nome do coletivo que Leci criou, para preservar sua identidade.

cuidados com o recém-nascido é outro fator que não pode ser menosprezado.

Pensar *constelações íntimas* a partir dos corpos e afetos que as constituem é considerar seus devires e o desejo que as impulsionam em uma multiplicidade de associações. Não é pensar um “eu”, em uma trajetória de vida desenhada linearmente, mas justamente, pensar os eventos efetuados por corpos, os acontecimentos que os desterritorializam do “eu”, compondo uma multiplicidade. É pensar uma “política da relação” movida pelo entusiasmo do corpo, que “[...] não arrebatou um sem arrebatou ao menos dois” (MASSUMI, 2017, p. 85).

Referências bibliográficas

Afrodengo Amores Livres. Disponível em <<https://www.facebook.com/groups/afrodengoamoreslivres>>. Acesso em 11 mar 2021.

BARBOSA, M. **Poliamor e Relações Livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória**. Porto Alegre: Editora Multifoco, 2015.

BECKER, H. S. **Outsiders: Estudos de Sociologia do Desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BENSUSAN, H. “**Mais confiança?**”. Disponível em <<https://caosentrecorpos.wordpress.com/2013/05/13/mais-confianca-hilan-bensusan/>>. Acesso em 25 mai. 21

BLOGUEIRAS NEGRAS. Disponível em <<http://blogueirasnegras.org/>>. Acesso em 25 mai. 21

BORNIA JR, Dardo. **Amar é verbo, não pronome possessivo: Etnografia das relações não-monogâmicas no sul do Brasil**. 2018. 233 f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2018.

BUENO, W. **Porque eu, mulher negra, passei a considerar a possibilidade de me relacionar de forma aberta**. Disponível em <<https://medium.com/sororidade-nao-mono/porque-eu-mulher-negra-passei-considerar-a-possibilidade-de-me-relacionar-de-forma-aberta-6793d0812f50>>. Acesso em 25 mai. 2021.

COLLING, L. **Que os outros sejam o normal**. Salvador: Edufba, 2015.

DELANDA, Manuel. **Assemblage Theory**. Edinburgo: Edinburg University Press, 2016.

DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **Diferença e Repetição**. Tradução ORLANDI, Luís e MACHADO, Roberto. São Paulo: Graal, 2006.

_____. **Spinoza: Filosofia Prática**. Tradução LINS, Daniel e LINS, Fabien Pascal. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. e FÉLIX, Guattari. **Mil Platôs, vol. 1: capitalismo e esquizofrenia**. Coord. tradução de OLIVEIRA, Ana Lúcia de São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **Mil Platôs, vol. 2: capitalismo e esquizofrenia**. Coord. tradução de OLIVEIRA, Ana Lúcia de. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **Mil Platôs, vol. 3: capitalismo e esquizofrenia**. Coord. tradução de OLIVEIRA, Ana Lúcia de. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. **Mil Platôs, vol. 4: capitalismo e esquizofrenia**. Coord. tradução de OLIVEIRA, Ana Lúcia de. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GOLDENBERG, M. O corpo como capital: para compreender a cultura brasileira. **Arquivos em Movimento**, Rio de Janeiro, v.2, n.2, julho/dezembro, 2006.

HAIDER, A. **Armadilha da Identidade: raça e classe nos dias de hoje**. São Paulo: Veneta, 2019.

HOOKS, B. **Vivendo de Amor**. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>>. Acesso em 25 mai. 21.

- MANLEY et al. Consensual Nonmonogamy in Pregnancy and Parenthood: Experiences of Bisexual and Plurisexual Women With Different-Gender Partners. In **Journal of Sex & Marital Therapy**, vl. 44:8, p. 721-736, Maio 2018. Disponível em <<https://www.tandfonline.com/doi/citedby/10.1080/0092623X.2018.1462277?scroll=top&needAccess=true>> . Acesso em 13 Mar 2021. OI: 10.1080/0092623X.2018.1462277
- MASSUMI, B. **O que os animais nos ensinam sobre política**. São Paulo: N-1, 2017.
- MELVILLE, H. **Bartleby, o escriturário: uma história de Wall Street**. Jerusalém: Ruriak, 2013. E-book. Disponível em <http://www.poscritica.uneb.br/wp-content/uploads/2021/01/bartleby_o_escriturario_-_herman_melville83450.pdf> Acesso em 25 mai 2021.
- PACHECO, A. C. L. **Mulher Negra Afetividade e Solidão**. Salvador: Edufba, 2013.
- PASSOS, E; KASTRUP, V. e ESCÓSSIA, L. da. **Pistas sobre o método da cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- PILÃO, A. C. Quando o amor é o problema: feminismo e poliamor em debate. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e55097, 2019. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026-2019000300204X&lng=en&nrmiso>. Acesso em 19 Fev. 2021. Epub Sep 23, 2019. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n355097>.
- _____. **“Por que somente um amor?": Um estudo sobre poliamor e relações não-monogâmicas no Brasil**. 2017. 291 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2017.
- Rede Relações Livres Bahia. Disponível em <<https://www.facebook.com/groups/relacoeslivresbahia>>. Acesso em 11 mar 2021.
- SILVÉRIO, Maria Silva e. **Eu, tu... ilus: Poliamor e Não-Monogamias Consensuais**. 2018. 285 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL). Lisboa, 2018.
- SOUZA, N.S. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SPINOZA, Barusch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- RÜDIGER, F. **O amor e a mídia: problemas da legitimação do romantismo tardio**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2013.

Matemática dos afetos, dissensos e sentidos sociais acerca das noções de “monogamia” e “não-monogamia”

Ítalo Vinícius Gonçalves¹

Resumo

Em 18 de maio de 2021, dois dias após a morte do cantor MC Kevin, Marília Moschkovich, Dra. em Educação pela Unicamp, compartilhou pelo *Twitter* uma notícia do jornal “O Fórum” com as últimas apurações sobre o caso e atribuiu ao sistema monogâmico parte da culpa pelo ocorrido. Seu comentário foi alvo de deboche nas mais diversas plataformas de redes sociais e evidenciou um dissenso acerca do assunto. Este artigo parte da polêmica gerada pelo evento para apresentar alguns dos sentidos sociais atribuídos às noções de “monogamia” e “não-monogamia”. Para isso, colocarei em diálogo autores contemporâneos que pensam a dimensão social dos afetos, estudos clássicos que abordam as relações entre gênero e monogamia, coletivos e atores políticos em prol da luta não-monogâmica e teóricas anticoloniais/decoloniais que refletem sobre a estrutura colonial dos afetos. O objetivo deste texto, portanto, é analisar e mapear a existência de uma disputa de sentidos em torno dessas noções na esfera pública.

Palavras-chave: Monogamia. Não-Monogamia. Dissenso. Pensamento Decolonial.

Mathematics of affects, disagreements and social meanings about the notions of “monogamy” and “non-monogamy”

Abstract

On May 18th 2021, two days after the death of singer MC Kevin, Marília Moschkovich, the PhD in Education from Unicamp, shared on *Twitter* an article from the newspaper “O Forum” with the latest findings on the case. She attributed part of the blame for what had happened to the monogamous system. Her comment was debated on the most diverse social media platforms and showed a disagreement on the subject. This article starts from the controversy generated by the case to present some of the social meanings attributed to the notions of “monogamy” and “non-monogamy”. For this, I will put into dialogue contemporary authors who think about the social dimension of affections, classic studies that address the relations between gender and monogamy, collectives and political actors in favor of non-monogamous struggle, and anti-colonial/decolonial academics that reflect about the colonial structure of the affections. The aim of this article, therefore, is to analyze and map the existence of a dispute of meanings around these notions in the public sphere.

Keywords: Monogamy. Non-Monogamy. Dissention. Decolonial Thinking.

Introdução

Em 16 de maio de 2021, no dia seguinte a sua apresentação na Mansão do Imperador (Zona Oeste do Rio de Janeiro), o cantor MC Kevin vem a óbito após cair da sacada do quarto onde estava hospedado, no quinto andar de um hotel localizado na Barra da Tijuca, também na Zona Oeste da capital carioca. Segundo o depoimento prestado à polícia pela modelo que o acompanhava no momento do acidente, o artista havia

¹ Graduado em Antropologia e mestrando em Comunicação Social, ambos pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Contato: italoviniucius@rocketmail.com.

consumido uma quantidade significativa de álcool, informação confirmada através da fatura emitida pelo estabelecimento, além de outras drogas. A necropsia apontou a hemorragia subaracnóidea (espaço entre o cérebro e o tecido que o cobre) e o traumatismo craniano encefálico como as principais causas da morte do cantor².

Poucas horas após a queda, em meio à comoção popular e à manifestação de várias celebridades em solidariedade à viúva e à família de MC Kevin, diferentes versões sobre o ocorrido já circulavam pela internet. Numa, o acidente teria sido decorrente de uma suposta brincadeira do artista, que teria se atirado propositalmente em direção à piscina, mas sem sucesso, noutra, ele teria fugido para o apartamento inferior. Nesta segunda versão, que acabou sendo confirmada após novos depoimentos, a fuga de MC Kevin teria sido motivada pela preocupação do cantor em ser flagrado junto à acompanhante (que acabou confirmando o envolvimento sexual entre os dois naquela noite) por sua esposa, que se dirigia ao seu quarto do hotel. Contudo, novas versões têm revelado um suposto incentivo por parte de MC VK, amigo do artista e que também estava no local do acidente, para o ato do cantor³.

Dois dias após o episódio, Marília Moschkovich, socióloga, mestre e doutora em Educação pela Unicamp, usou a sua conta no *Twitter* para comentar o caso. *Retwittando* as informações divulgadas pela revista “O Fórum”⁴, relativas ao depoimento prestado pela acompanhante do cantor, Marília fez a seguinte análise:

Monogamia mata. Essa é a versão mais plausível contada até agora sobre a trágica e triste morte de MC Kevin. É absurdo que na nossa sociedade a vida de qualquer pessoa valha menos do que a moral da fidelidade monogâmica. Triste demais. Demais.

Tal declaração foi motivo de deboche no *Twitter* e se alastrou pelas mais diversas plataformas de redes sociais, tornando-se um meme pela aparente “*militância e lacração desnecessária*”, como foi adjetivada. Entretanto, a crítica foi acolhida por

grande parte das movimentações em prol da não-monogamia (especialmente por coletivos e atores políticos não-monogâmicos influentes na plataforma do *Instagram*), ainda que não de forma unânime, já que o conteúdo também foi alvo de críticas em vários dos grupos não-monogâmicos presentes no *Facebook*, por exemplo. Dessa maneira, as perguntas que ficam são: a monogamia, de fato, mata? E por que a morte de MC Kevin poderia ser analisada com base nestas discussões?

Ainda que o objetivo deste texto não seja se debruçar sobre o acontecimento da morte do artista, penso que o posicionamento feito por Marília Moschkovich é interessante justamente por visibilizar o modo como diferentes atores políticos e movimentos sociais em prol da não-monogamia atribuem sentidos e definições distintas às próprias noções de “monogamia” e “não-monogamia”. Logo, minha intenção é trabalhar sobre algumas textualidades produzidas acerca do tema, de modo que possamos entender algumas das diferentes perspectivas em torno dessas noções. Assim, trago teorias mais clássicas, como os escritos de Engels acerca da norma monogâmica enquanto um instrumento de produção do gênero, além de concepções mais recentes levantadas, sobretudo, por autores que pensam os afetos através de propostas anticoloniais/decoloniais, como Geni Núñez (2020), Brigitte Vasallo (2018, 2020), Na Pai (2014) e Norma Mogrovejo (2019), além do coletivo “Não Mono em Foco”. Na primeira parte do artigo discutirei como a monogamia é vista, primariamente, como uma “tecnologia de gênero” (LAURETIS, 2019) e, em seguida, de que modo ela foi imposta compulsoriamente enquanto uma marca da colonialidade sobre populações subalternizadas. Dessa forma, conseguiremos compreender como as discussões acerca do assunto têm se fundamentado e visibilizado uma disputa de sentidos.

Monogamia enquanto pedagogia afetiva

Se considerarmos a existência de um “manual social” pré-estabelecido culturalmente que prescreve

2 “Causa da morte de MC Kevin foi traumatismo craniano, diz laudo”. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/05/18/causa-da-morte-de-mc-kevin-foi-traumatismo-craniano-diz-laudo.ghtml>. Acesso em: 29 ago. 2021.

3 “Acompanhante muda depoimento sobre morte de MC Kevin, que ganha nova testemunha”. Disponível em: https://www.pu-repeople.com.br/noticia/morte-de-mc-kevin-tem-nova-versao-de-acompanhante-e-testemunha_a323154/1. Acesso em: 10 ago. 2021.

4 Disponível em: <https://revistaforum.com.br/blogs/popnoticias/testemunha-diz-que-mc-kevin-estava-fazendo-sexo-na-varanda-e-caiu-para-fugir-de-flagra-da-esposa/>. Acesso em: 28 maio 2021.

os modos como devemos nos relacionar e quais normas precisamos seguir, tais como as suas sanções e penalidades em caso de descumprimento, nas não-monogâmias isso pode se tornar um grande desafio, alvo de muito trabalho interno e coletivo. As relações não-monogâmicas são, inclusive, vistas muitas vezes por seus praticantes como relações mais desgastantes do que as formas hegemônicas de união, dado o caráter contínuo e explícito de suas negociações. Tais relações precisam ser tecidas, construídas a partir de seus próprios termos, os termos que funcionam para aqueles que optaram por esses arranjos. Geni Núñez⁵, ativista indígena guarani que se dedica ao tema da não-monogamia, chama isso de “artesanaria dos afetos” (2020, p. 67). Tanto para lembrar do caráter singular dessas relações, quanto para evocar um distanciamento das práticas amorosas embebidas pelas lógicas e dinâmicas do capitalismo, algo que veremos mais à frente.

Figura 1: Meme coletado num dos grupos poliamoristas fechados do *Facebook*



A ideia da imagem é visibilizar o caráter “racionalizado” das relações não-monogâmicas, vistas como

potencialmente mais “complexas” por muitos de seus praticantes devido aos acordos em permanente negociação.

Com o tempo, enquanto uma pessoa não-monogâmica, fui aprendendo sobre o valor comunitário destas experiências. Primeiramente, quando recorria a alguns grupos poliamorosos presentes na plataforma do *Facebook* em busca de algum apoio emocional para as inseguranças decorrentes dos meus últimos relacionamentos. Posteriormente, a partir de uma visão mais politizada sobre o assunto, cujo ideal comunitário de gestão da vida tem se colocado, cada vez mais, como uma das prioridades nas lutas desses coletivos, como veremos a seguir. Além dessas relações, a leitura das pesquisas de Cardoso (2010), Barbosa (2011), Pilão (2012, 2017), França (2016), Silvério (2018) e Bornia Jr (2018) me causou um sentimento de conforto e alívio, dada a minha identificação com as questões narradas por seus interlocutores. Se viver uma relação não-monogâmica é construir um novo tipo de manual afetivo, cuja gramática também se coloca em questão, pensar a respeito da norma monogâmica é entender o modo como a mesma atua enquanto uma arquitetura social e um modelo de pedagogia emocional e relacional.

Embora Engels (2019) tenha apontado já no final do século XIX a intrínseca relação histórica entre a violência contra a mulher e a estrutura monogâmica através da instituição familiar⁶, o *tweet* de Marília Moschkovich provocou uma profunda indignação. Ainda que a morte do cantor não represente a parcela da população que estruturalmente é vítima da violência imposta pela compulsoriedade monogâmica, os argumentos dirigidos à autora negam em absoluto a letalidade resultante deste sistema. Afinal, o assunto ainda continua um tabu pela disparidade entre o que pensam os coletivos não-monogâmicos (que se intitulam mais politizados) a respeito do conceito de monogamia e aqueles que vivenciam tal arranjo e se colocam em sua defesa. Em última instância, o ataque sofrido por Marília pode ser visto como o resultado de um “desentendimento”, no sentido

⁵ A autora também está presente neste dossiê com o texto “Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena”

⁶ “Famulus quer dizer escravo doméstico e família é o conjunto dos escravos pertencentes a um mesmo homem. Nos tempos de Gaio, a família “id est patrimonium” (isto é, herança) era transmitida por testamento. [...] A fim de assegurar a fidelidade da mulher e, portanto, a paternidade dos filhos/filhas, a mulher é submetida incondicionalmente ao poder do homem: quando ele a mata, está apenas exercendo o seu direito.” (ENGELS, 2019, p. 61)

proposto por Rancière (1996). Segundo o autor, que pensa o desentendimento enquanto um ato atrelado ao fazer político, o termo: a) não deve ser tratado como um mal-entendido, mas como uma disputa pelo sentido daquilo que se diz, cuja distância entre a palavra e a coisa é posta em julgamento; b) o que está em jogo não se refere apenas às palavras, mas à situação social daqueles que as falam, situação na qual a palavra pode ser encarnada; c) ao atribuírem a si o direito de falar aquilo que falam, tais grupos modificam os sentidos atribuídos às palavras e às coisas.

Como resposta ao posicionamento da socióloga, muitos afirmaram que a causa da morte não foi a monogamia em si, mas o descumprimento dos acordos conjugais firmados pelo casal, como se o arranjo monogâmico fosse fruto apenas de uma decisão acordada intimamente, baseado na igualdade e no desejo de amar e se envolver com uma só pessoa. Tal argumento foi, inclusive, afirmado em alguns dos grupos não-monogâmicos do *Facebook* dos quais participo. Além disso, também houve um ataque pessoal à autora:

Por favor neh. o que mata é o ato inconsequente desse jovem, o que mata são essas reportagens que vocês colocam aqui, o que mata, é a Antropóloga e socióloga Marília Moschkovich que escreveu esse texto, no mínimo não tem filhos, família, ou sequer um marido que a ame, e a faça se sentir amada...⁷.

Outro ponto colocado em questão, como contra-argumento à autora, seria relativo à violência também perpetuada nos arranjos não-monogâmicos, sendo a poligamia o exemplo mais citado, dado que o mesmo conformaria uma relação de extremo poder e violência sobre os corpos femininos, vistos como precarizados nesses modelos relacionais. Dessa forma, as principais respostas à Moschkovich via *Twitter* foram que: a) o ocorrido tem uma relação íntima com a glamourização das drogas e não com o fato do acordo monogâmico; b) a monogamia em si não mata, mas sim a falta de maturidade daqueles que descumprem seus acordos; c) a poligamia seria tão violenta às mulheres quanto à

monogamia e, por isso, o problema não está puramente em nenhuma arquitetura relacional⁸.

Figura 2: respostas ao *tweet* de Marília no *Twitter*



Fonte: <https://twitter.com/MariliaMoscou/status/1394604062046408704>.

Acesso em: 30 ago. 2021.

Se a monogamia é entendida socialmente enquanto um modelo relacional diádico, baseado num acordo liberal firmado entre pares, Moschkovich a pensa com “M maiúsculo” por se tratar de uma estrutura: “A Monogamia, como estrutura, não está ligada à quantidade de pessoas com quem cada um está de fato ou não transando ou se relacionando, mas sim às normas que regulam esses afetos e, mais do que os afetos, a sexualidade” (MOSCHKOVICH, 2019, online).

Historicamente, os movimentos políticos brasileiros pela não-monogamia (desde a RLi⁹, até os novos atores políticos em destaque nessa cena atualmente,

7 Comentário de um internauta à matéria produzida pelo portal TAB a respeito do *tweet* de Marília: “Depois da morte de MC Kevin, a internet perguntou: monogamia mata?”. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2021/05/23/depois-da-morte-de-mc-kevin-a-internet-perguntou-monogamia-mata.htm>. Acesso em: 25 ago. 2021.

8 Apesar de existir uma associação entre a poligamia e a não-monogamia, esse modelo conjugal não poderia ser pensado como uma proposta não-monogâmica, já que, onde a monogamia é instituída legalmente como norma, a poligamia se configura como crime. Já nas sociedades cuja poligamia é legalizada, a mesma não se contrapõe a um modelo monogâmico compulsório.

9 A “Rede Relações Livres” (RLi) foi criada em Porto Alegre no ano de 2009, embora seus membros tenham começado a se

como Geni Núñez, o projeto “Não Mono em Foco” e a própria Marília Moschkovich) denunciam a sua arquitetura coercitiva e ideológica, como uma forma de socialização, cujo efeito é o estabelecimento de um tipo de “trabalho emocional” (HOCHSCHILD, 2012), definindo os padrões de comportamento a serem performados em cada formato de relação (amizade, “caso”, namoro, casamento, dentre outros), e resultando numa série de expectativas sociais relativas aos afetos e aos papéis sociais generificados.

Engels (2019), ao analisar documentos históricos acerca das ditas sociedades “primitivas” da Europa e da América do Norte, observou que estes povos originários foram submetidos a lógicas individualistas à medida que o Estado e a propriedade privada se instituíram como norma e modelo de organização social. Se a vida e o cuidado eram questões coletivas, as mudanças nos padrões de assentamento provocaram rupturas nas configurações das relações sociais. Isto porque, se numa sociedade “nomadista” a responsabilidade sobre a segurança e o bem-estar do grupo era partilhada de forma comunitária, a agricultura acabou se tornando não somente uma forma de subsistência e padrão de moradia, como também um meio de gestão da vida privada, cujas famílias agora estabeleciam contornos mais precisos entre si. Com a instauração do Estado, idealizado como um meio de manutenção do controle das posses de terras por aqueles que dominavam grandes porções latifundiárias, a família, segundo Engels (2019), se tornou ainda mais nuclear, sendo a monogamia uma estratégia de preservação dos bens dentro da própria linhagem, uma vez que a propriedade privada seria herdada apenas pelos seus herdeiros legítimos. Portanto, o sociólogo nos mostra como o cuidado se tornou individualizado, a família passou a ser uma microrreprodução do espaço social e a mulher foi responsabilizada pela criação dos filhos. A exclusividade monogâmica imposta à mulher garantiria uma pureza genética, bem como a segurança dos bens familiares, embora a não-exclusividade afetivo-sexual

dos homens sempre fez parte da própria estrutura monogâmica, segundo o autor.

A arquitetura monogâmica, dessa maneira, instituiria não somente um controle relativo aos bens, mas às próprias mulheres, que na responsabilidade pelo cuidado doméstico e pela criação dos filhos também passam a ser um território de conquista e de dominação por parte do patriarcado, encarado como um sistema político (SEGATO, 2019), mais do que uma cultura de socialização masculina. O feminicídio, por exemplo, conforme alegam atores, coletivos políticos e as já citadas teóricas decoloniais pela não-monogamia¹⁰, estaria atrelado ainda hoje à norma monogâmica por ser o resultado de um modo de pedagogização afetiva e emocional na qual a monogamia, em associação ao amor romântico, hierarquiza e binariza os gêneros de modo que a mulher passa a ter uma existência social à medida que se encontra num relacionamento monogâmico heterossexual, dando espaço para o controle masculino sobre seus corpos. “Assim, muitas mulheres criadas para acreditar que sua identidade depende do seu estado civil agem como se perdessem a si mesmas quando não estão em um relacionamento” (HARDY; DOSSIE, 2017, p. 52). A dependência econômica, afetiva e emocional que atinge as mulheres resultaria não só de um esquema de desvalorização do corpo e do trabalho da mulher, principalmente se encararmos a maternidade e o cuidado doméstico como um tipo de trabalho não-remunerado (FEDERICI, 2017), mas também pelas expectativas sociais nutridas em torno dos relacionamentos afetivo-sexuais, no qual o homem e a mulher possuiriam, “por natureza”, papéis opostos e fixamente estabelecidos.

Por isso, ao se defender das acusações de “apologia” à não-monogamia e de militância desnecessária em torno do acontecimento da morte de MC Kevin, Marília compartilhou a pesquisa realizada em 2019 pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). Neste documento, companheiros e ex-companheiros foram apontados como os autores de quase 90% dos

organizar já em 2005, e é considerada um marco nas mobilizações pela não-monogamia no Brasil ao propor uma unificação desses movimentos em contexto nacional. Ele também é considerado o primeiro grande projeto em prol dessas discussões no contexto brasileiro.

10 A perspectiva “decolonial” da não-monogamia é assim partilhada pelas autoras Brigitte Vasallo, Norma Mogrovejo, Na Pai e Geni Núñez (embora esta última se defina enquanto “anticolonial”), além do projeto “Não Mono em Foco”, por conta do modo crítico que observam os movimentos e as representações sociais com maior destaque na esfera pública acerca das não-monogâmias. De acordo com as mesmas, tais projetos e representatividades, em sua maioria, se constituem a partir de visões individualistas, neoliberais, antropocêntricas e eurocêntricas, e, além disso, ignoram os modos singulares da imposição monogâmica pelos projetos modernos e colonizadores.

assassinatos cometidos contra mulheres.¹¹ A própria pandemia da covid-19, por exemplo, nos convida a refletir sobre os efeitos nocivos da arquitetura relacional vivenciada por grande parte das mulheres heterossexuais no Brasil hoje. Se a nossa intenção é questionar o pacto monogâmico enquanto uma forma de socialização que, ao se desdobrar sobre as assimetrias de gênero, produz uma série de regulações e normatividades sobre o modo como direcionamos e produzimos expectativas em torno das nossas emoções, bem como as expressamos, é necessário refletir sobre as vulnerabilidades decorrentes desse sistema.

Lobo (2020), ao analisar os dados produzidos pelo FBSP, divulgados em abril de 2020 a respeito do primeiro mês de *lockdown* no Brasil, constata uma queda significativa no número de boletins de ocorrência decorrentes de violência contra a mulher neste período em vários estados brasileiros em relação ao mesmo período do ano anterior, denúncias que só podem ser feitas presencialmente. Ao mesmo tempo, evidencia que o número de socorros prestados pela polícia militar a mulheres vítimas de agressão doméstica cresceu entre 2,1% a 44,9% a depender do estado em relação ao mesmo período do ano anterior. O número de feminicídios não só acompanha esse aumento, como revela uma absurda taxa de crescimento, variando entre 46,2% a 400%. Também foi analisado o número de relatos de violência doméstica e brigas conjugais propagados pelo *Twitter*, o crescimento foi de 431%. Assim, os espaços domésticos se instituem enquanto lugares de perpetuação da violência e de práticas abusivas, principalmente às mulheres, vítimas por excelência dessas dinâmicas.

Pimenta (2020), por vez, ao refletir sobre as relações entre a crise provocada pela pandemia da covid-19 e a situação enfrentada por mulheres em África anteriormente, no cenário epidêmico de ebola, pondera a respeito da vulnerabilidade causada sobre a demanda de cuidado exercido e exigido a elas:

A sobrecarga do cuidado doméstico se intensificou, tornando a casa um lugar de extremado risco para as mulheres. Além do usual fardo de sempre, a casa passa a ser também perigosa. Dessa maneira, várias mulheres foram contaminadas enquanto cuidavam de seus maridos, filhos, pais e também de seus vizinhos e, de certa forma, também elas viraram o

vetor de transmissão do vírus do ebola. Portanto, o mesmo amor que cuidava, colocava estas mulheres e meninas em situações de vulnerabilidade e risco. O mesmo cuidado que salvava, também matava. (PIMENTA, 2020, p. 11)

Logo, ao constatar o cenário de violência contra a mulher hoje, percebemos ressonâncias com os tratados de Engels em *“A origem da família, da propriedade privada e do Estado”*, publicado originalmente em 1884, apesar de todas as transformações sociais ocorridas desde a sua escrita. A importância da obra se deu pela desnaturalização da instituição monogâmica e por colocar a violência contra a mulher como a forma primária de dominação durante o dito “processo civilizatório”, denunciando tal estrutura afetiva também enquanto uma “tecnologia de gênero” (LAURETIS, 2019), ou seja, um dos dispositivos impostos pelo patriarcado para a instauração de uma norma binária e hierárquica de gênero, cuja anatomia física fora transformada em “corpo social” (OYĚWŪMÍ, 2021). E por isso, “[...] a história de todas as sociedades, com ou sem história, é também a história de sua economia política do sexo, do gênero e do corpo” (MOSCHKOVICH, 2019, p. 174). Contudo, um dos pontos de tensão com o autor deve-se à maneira com que o sociólogo alemão entende o “por-vir” monogâmico, alegando que, fora de uma lógica da acumulação do capital, a monogamia faria parte de um processo de evolução humana, garantindo uma vantagem sobre o mundo social, e por isso, num contexto não capitalista, ela serviria estrategicamente para o aprofundamento das relações sociais. Se há tempos, diversos coletivos pela não-monogamia se opõem a tal perspectiva, essa ideia ainda encontra espaço em muitos dos autores que pensam os afetos no contexto ocidental contemporâneo.

A “monogamia revolucionária” e a colonialidade dos afetos

Em dezembro de 2020, Roberto Noguera, conhecido pelo seu trabalho de difusão de filosofias e epistemologias africanas, concedeu uma entrevista ao portal “Universa”. Na matéria intitulada *“Em tempos de contatinho, a monogamia pode ser revolucionária”*,¹² o professor defende a monogamia como um modo

11 “Maridos e ex maridos são responsáveis por 90% dos feminicídios no Brasil”. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/maridos-e-ex-maridos-sao-responsaveis-por-90-dos-feminicidios-no-brasil/>. Acesso em: 25 ago. 2021.

12 “Em tempos de contatinhos, a monogamia pode ser revolucionária”. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/colunas/>

de aprimoramento das relações humanas por sua suposta capacidade de aprofundamento dos vínculos afetivo-sexuais e de seu impacto no projeto autorreflexivo, ajudando na superação do narcisismo e do individualismo, fundamentos subjetivos potencializados atualmente pela lógica neoliberal, também diluída em nossos espaços afetivos. O autor, que meses antes havia lançado o livro “*Por que amamos: o que os mitos e a filosofia tem a dizer sobre o amor*” (2020), foi criticado por praticantes de relacionamentos não-monogâmicos¹³ devido ao conteúdo de suas falas. Para ele, que identifica a atual instabilidade dos laços afetivos através da cultura dos “*eternos primeiros encontros*”, a monogamia é vista como uma solução ética e saudável por fazer com que os indivíduos se comprometam com o outro de forma substancial. Por isso, ela seria vista como realmente revolucionária pelo autor. De acordo com Noguera, a busca excessiva por novos parceiros e o modo como descartamos aqueles que não correspondem aos nossos ideais pessoais, evidencia uma desvalorização do outro como sujeito, além de impedir importantes processos de auto-questionamento.

Segundo ele:

A intimidade pode ser um instrumento poderoso dentro dessa aventura rumo ao autoconhecimento: o outro passa a ser um espelho que nos mostra os nossos lados menos instagramáveis e assim somos obrigados a lidar com nossas sombras.

Porém, pela forma com que Noguera conduz o debate, apenas um arranjo monogâmico garantiria a profundidade necessária para que o amor se manifeste de forma ética e não autocentrada, rompendo com o narcisismo e com as projeções sobre o outro, conhecendo-o em sua realidade. Levando a discussão também a uma *live do Instagram*¹⁴ Noguera reafirma:

A monogamia, esse encontro de intimidade, ele possibilita uma pintura onde a fantasia e a projeção, o que nós somos, para nós mesmos, diminui. É como se fosse um contato maior com a realidade. É como a experiência afetiva com uma única pessoa implica em encarar os nossos maiores fantasmas.

Pessoas não-monogâmicas, por sua vez, se sentiram desconfortáveis pelo fato do autor não reconhecer as propostas não-monogâmicas como compromissos verdadeiramente éticos, profundos e não individualistas de relação.

Se a monogamia é entendida como um modelo legítimo de união, ainda que historicamente tenha sido instituída enquanto um dispositivo afetivo que regula as dimensões de gênero, sexo e propriedade privada, cada vez mais novos atores reiteram a sua não possibilidade de resignificação, colocando-se em total oposição a ela, sem perspectiva de negociação. Como vimos, a obra de Engels foi historicamente importante para a construção parcial de uma luta não-monogâmica no Brasil (sobretudo nas discussões produzidas pela RLi, e atualmente nas do projeto “Não Mono em Foco”, denunciando o caráter sistêmico, coercitivo e pedagógico da monogamia. Porém, ao circular entre as diversas comunidades digitais não-monogâmicas, pude presenciar a não unanimidade deste olhar político e estrutural por parte de todos os seus membros, e é por essa razão que a fala de Moschkovich encontrou barreiras até mesmo nesses espaços, visto que, antes de se pensar a monogamia como uma estrutura de opressão, ela é ainda compreendida como uma forma de negociação entre parceiros, cujo acordo apenas diria respeito aos combinados firmados pelos casais. De tal modo, não faria sentido alegar a letalidade da monogamia, uma vez que a violência seria resultante das condutas praticadas por indivíduos isolados e não ordenadas por uma arquitetura normativa. O artista, escritor e ativista catalão conhecido pelo pseudônimo “Na Pai”, reflete sobre o apagamento da estrutura monogâmica nos próprios estudos e discussões sociais relativas a questões de gênero e sexualidade.

De todas as consequências negativas da cultura monogâmica, apenas as mais trágicas são rejeitadas publicamente: o que a mídia coloca em uma grande sacola genérica chamada violência de gênero, violência doméstica ou violência sexista, conforme a moda do momento. Mas sim, eles nunca mencionam ou se referem à cultura monogâmica. Assim, fala-se de problemas pessoais de ciúme, possessividade, dependência afetiva ou baixa autoestima dos

soltos/2020/12/21/em-tempos-de-contatinhos-a-monogamia-pode-ser-revolucionaria.htm?cmpid=copiaecola. Acesso em: 25 ago. 2021.

¹³ As críticas dirigidas ao autor podem ser vistas nos próprios comentários deixados na live realizada por ele na plataforma do Instagram para falar sobre o assunto. O vídeo pode ser acessado pelo link: <https://www.instagram.com/tv/CGm-SvapvX/?igshid=1dzzft69lyain>. Acesso em: 05 ago. 2021.

¹⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CGm-SvapvX/?igshid=1dzzft69lyain>. Acesso em: 05 ago. 2021.

agressores, como se esses elementos não tivessem ligação entre si e pertencessem a experiências particulares e isoladas. (NA PAI, 2014, p. 7, tradução nossa)

Para acirrar ainda mais essa discussão, novos coletivos e atores em prol da não-monogamia têm aprofundado o debate levando outros processos sociais em consideração. Este é o caso dos já citados “Não Mono em Foco” e Geni Núñez.

Com o compromisso de debater muitas das críticas feitas por grupos socialmente vulneráveis¹⁵ às propostas não-monogâmicas, o projeto “Não Mono em Foco”, iniciado em 2020, idealizado por três ativistas pretos, que conta com mais de 19 mil seguidores¹⁶ no *Instagram* (@naomonoemfoco), e que reivindica uma “*não-monogamia política com foco em raça, gênero e sexualidade*”, traz a perspectiva de pessoas que se encontram justamente nessas massas e que repensam essas lutas a partir dos seus lugares de experiência. O intuito do projeto¹⁷ é precisamente repensar as críticas de raça, classe e gênero que têm sido dirigidas aos movimentos não-monogâmicos, conforme analisado por Pilão (2019), e fazer dessa luta um espaço mais democrático, refletindo como a opressão monogâmica está atrelada a todo um conjunto de demais violências estruturais. Por isso, lutar contra a monogamia implicaria em um combate sistêmico às demais formas de assimetrias sociais.

A primeira crítica atribuída às propostas pela não-monogamia diz respeito à classe, partindo-se da premissa que as mesmas são direcionadas apenas a pessoas “ricas e bonitas”, dado que somente sujeitos com alguma estabilidade financeira conseguiriam manter relações afetivo-sexuais simultâneas sem se preocupar com sua gestão do tempo. Além disto, alega-se que os padrões sociais que determinaram quais pessoas seriam vistas como desejáveis nessa proposta seriam baseados em critérios eugenistas, cujos fenótipos valorizados recairiam sobre pessoas brancas, magras e sem deficiência. A segunda está bastante atrelada ao argumento anterior, dando visibilidade à raça como fator excludente dos projetos libertários

não-monogâmicos. Isso é fundamentado também pela discussão acerca dos padrões de beleza, cujos corpos negros ocupam uma posição de desprestígio, sobretudo às mulheres pretas que, numa estrutura social como a nossa, são preteridas em relação às brancas, inclusive no que diz respeito à hierarquia dos afetos, colocadas no papel de amante enquanto as brancas receberiam o reconhecimento social como cônjuges legítimas, gerando a dita “solidão da mulher negra” (PACHECO, 2008). A terceira razão recai justamente sobre o gênero, devido aos homens se utilizarem da perspectiva não-monogâmica para validarem práticas não-éticas e não inclusivas de relação, mantendo as assimetrias dentro desses espaços. Além disso, haveria também uma questão de aceitação social, na qual homens não-monogâmicos não estariam sujeitos às diversas represálias e discriminações enfrentadas por muitas das mulheres que decidiram se relacionar guiando-se pela não-monogamia. Todos esses pontos, além de terem sido trabalhados por Pilão (2019), também são vistos frequentemente nos espaços de discussão sobre o tema, seja através de debates levantados por influenciadores digitais ou nos próprios grupos de encontro do *Facebook*. Por essas razões, as não-monogamias acabaram sendo associadas a espaços de privilégio e as populações subalternizadas enfrentariam ainda mais estigmas ao apostar nessas propostas de reorientação afetiva.

Ao enfatizar a monogamia como um recurso do patriarcado para a manutenção da arquitetura de poder sobre os corpos das mulheres, bem como para garantir a transmissão da herança para os herdeiros de direito, como apontado por Engels (2019), o projeto, além de retomar as ideias do autor¹⁸, também mobiliza uma luta não-monogâmica que parta pela não assimetria das relações, responsável pelo negligenciamento dos afetos direcionados à população negra (especialmente às mulheres), pelo questionamento dos padrões eurocêntricos de beleza, pelo cuidado parental enquanto uma prática coletiva e comunitária, tal como pelo cuidado doméstico não generificado. Nessa chave, o projeto utiliza a noção de “liberdade” inspirada na concepção anarquista, sendo a liberdade uma questão

15 Críticas oriundas, sobretudo, de partes dos movimentos negros e feministas.

16 Dado de 10 de novembro de 2021.

17 O projeto iniciou suas atividades através da plataforma do Medium, migrando, posteriormente, para o site <https://naomonoemfoco.com.br/>. Acesso em: 29 set. 2021.

18 Tal associação pode ser observada no texto “Monogamia é coisa de branco”. Disponível em: <https://naomonoemfoco.com.br/monogamia-coisa-de-branco/>. Acesso em: 05 out. 2021.

relacional/coletiva e não individual (nesse caso, entendida como privilégio).

Comprometer-se radicalmente com a igualdade envolve um processo contínuo de empoderamento para que todas as pessoas estejam mais preparadas para contribuir com a mudança. Ao contrário de uma noção individualista de liberdade em que uma pessoa é livre às custas da outra, a ideia de liberdade do anarquismo é relacional: a liberdade de uma pessoa é inseparável da liberdade da outra. (SILVÉRIO, 2018, p. 107-108)

Além disso, ressalta-se como a compulsoriedade monogâmica foi uma determinação colonial sobre as práticas de vida de populações tradicionais, que não se organizavam a partir de uma lógica classificatória e exclusiva dos afetos.

Um interessante exemplo de como as imposições coloniais modificaram as dinâmicas afetivas de povos tradicionais pode ser encontrada na pesquisa que Felipe (2008) desenvolveu a partir de documentos históricos sobre a chegada dos jesuítas nas comunidades indígenas do Paraguai. Segundo pôde ter acesso, as práticas afetivo-sexuais desses povos se tornaram um dos maiores incômodos para os padres que ali se estabeleceram no século XVII. Isto porque, os chamados “amancebamentos” (uniões a dois, porém sem caráter contratual) e os arranjos poligâmicos eram vistos como imorais e iam contra a natureza divina dos afetos. Tais práticas tradicionais de matrimônio eram veementemente combatidas pela Igreja pelo caráter não-contratual de seus acordos e pela facilidade de suas dissoluções, indo em desacordo com os dogmas monogâmicos de matrimônio baseados nas premissas de exclusividade e de eternidade. O casamento monogâmico se torna uma tática para a prevenção ao pecado. “Casá-los antes que pequem parece ter sido um cuidado dos jesuítas, que passam a casar “os meninos cristãos antes de terem idade que façam amancebamentos” (FELIPPE, 2008, p. 251). Da mesma forma, Vânia Moreira (2018) relata a obsessão dos missionários pela monogamia no processo de colonização brasileira, já que sem ela o sucesso da obra missionária estaria comprometida, tornando-se parte do próprio projeto político da coroa portuguesa. “Pode-se mesmo afirmar que superar a poligamia dos índios se tornou uma verdadeira obsessão dos missionários dedicados à evangelização” (MOREIRA, 2018, p. 33-34).

Ainda, o projeto torna visível que a monogamia, embora faça parte de uma estrutura correlata ao patriarcado, é, por si mesma, uma arquitetura de poder que estabelece as suas próprias lógicas de funcionamento. Por isso, faz-se uma forte crítica ao generalismo estabelecido pelos estudos sociais ao enquadrar, por exemplo, a violência contra a mulher como um produto apenas do sistema patriarcal sem questionar o “pensamento monogâmico” (VASALLO, 2018) em operação nesse cenário, acionando a pensadora Brigitte Vasallo, cuja aproximação com o pensamento de Na Pai (2014) também é visível.

Vasallo, nascida no Marrocos mas radicada na Espanha, parte dos estudos feministas decoloniais, pós-coloniais e islâmicos para pensar nos atravessamentos coloniais e da norma monogâmica às vivências afetivas contra-hegemônicas. Pensando na alteridade como o resultado das assimetrias que incidem sobre os afetos, a autora evidencia como o “casal” funciona enquanto uma “entidade”, vista como uma forma de proteção e estabilidade frente às inseguranças do mundo moderno, sendo o Outro (aquele fora da relação) alguém que irá desestabilizar e ameaçar a sua segurança interna. Por isso, o pensamento monogâmico não só permeia, mas organiza as nossas relações sociais ao “[...] ditar como, quando, quem e de que maneira [nós podemos] amar e desejar, e também quais circunstâncias são causa de tristeza, quais são causa de raiva, o que [pode] nos machucar, ou não” (VASALLO, 2018, p. 22, tradução e intervenções minhas). Seu pensamento encontra correspondência àquilo que Esteban (2011) denomina de “pensamento amoroso”, ou seja, o amor como uma matriz de dominação da modernidade que atua “como configuração simbólica e influencia diretamente na produção de símbolos, representações, normas e leis, e orienta a conformação de identidades sociais e genéricas, processos de socialização e ações individuais, sociais e institucionais” (2011 apud MOGROVEJO, 2019, tradução minha). Entretanto, ao pensar sobre a monogamia, Vasallo o atualiza de forma mais localizada.

Todavia, para que a crítica realizada à instituição monogâmica seja interpretada de forma mais precisa, além de questionarmos os efeitos de posse e poder cimentados pela norma compulsória da monogamia, também devemos entender o papel do amor romântico nessa arquitetura ao ser incorporado nesse sistema

e promover modulações sobre a forma como nos sentimos, demandamos e gerenciamos os nossos afetos.

Conforme proposto por Giddens (1993), o amor romântico realizou uma renovação na forma de se relacionar no “Ocidente”. Enquanto posições sociais cristalizadas designavam quase que de maneira absoluta a “distribuição” dos afetos, o matrimônio tinha uma função de manutenção hierárquica, uma espécie de negociação social. De acordo com o autor, o amor romântico estabelece uma transformação na intimidade ao considerar que esses novos arranjos matrimoniais são possíveis, em tese, pela partilha de afinidades entre os pares. Além disso, o sujeito, em busca da construção de um projeto de vida e de uma narrativa biográfica, negocia sua individualidade juntamente ao seu cônjuge, assegurando a manutenção de sua autonomia. Desse modo, os relacionamentos românticos seriam sustentados pela transposição dos ideais democráticos às esferas emocionais, positivando a comunicação, a honestidade, a igualdade, o respeito e a liberdade, por exemplo.

No entanto, junto à crença do amor romântico, também se estabelece um conjunto de valores positivados pela indústria que a explora: a ideia de complementaridade; o cônjuge como centralidade afetiva, que acaba levando a uma dependência emocional; o outro como aquele que atenderá as nossas necessidades das mais variadas ordens, e que se frustra caso não o consiga; o esvaziamento da busca pela autonomia; o sentimento de solidão ao não ter um parceiro; a conjugalidade como meta última de existência, dentre tantas outras. O amor, conforme explorado pela ativista e pesquisadora peruana Norma Mogrovejo, ao ser associado ao sistema monogâmico, se configura enquanto um modelo emocional hegemônico que, de forma dominante, tem a intenção de representar o próprio ser humano, binarizado em homem ou mulher (2019, p. 2) e por isso advoga pelo “contra-amor”: afetos desenraizados de suas lógicas românticas. O romance, por exemplo, “para muita gente tem a ver com a profundidade da emoção, do comprometimento e/ou com quanto isso tudo se encaixa numa história específica e idealizada. Romance, para muitos, define um tipo particular de narrativa, em vez de um sentimento” (HARDY; EASTON, 2019, p. 190). E para além disso, o

romance também se consolida como uma indústria de consumo, desde as comédias românticas, os manuais de autoajuda, os rituais de matrimônio, e até mesmo o “agendamento midiático” (VAZ; ANTUNES, 2006) em torno da “cultura da traição”. Esta última, que também é considerada um dos elementos fundantes da estrutura monogâmica, uma vez que reitera a cisão entre o espaço doméstico e o da rua, entre a lealdade e o prazer, entre a segurança matrimonial e a marginalidade dos vínculos não conjugais (VASALLO, 2018)¹⁹.

Se a importância do “Não Mono em Foco” está em promover um debate de forma interseccional, a de Núñez está, além disso, em aprofundar a análise da compulsoriedade monogâmica enquanto uma forma de colonialidade, que não apenas gerencia o modo de sentir e de se relacionar no “Ocidente”, mas também de pensar as relações entre humanos e não-humanos, colocando uma nova tônica à questão.

Geni Núñez, além de fomentar e articular discussões sobre não-monogamia e saúde mental, também é graduada e mestre em psicologia. Atualmente, faz doutorado em estudos raciais e de gênero pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Ao evocar um olhar não ocidental à estrutura hegemônica dos afetos, reflete sobre o individualismo que fundamenta as nossas relações. Com um perfil no *Instagram* (@genipapos) que conta atualmente com mais de 100 mil seguidores²⁰, semanalmente ela produz uma série de postagens que abordam a questão da saúde mental sob o prisma da “colonialidade dos afetos”. Ao questionar o cerceamento dos desejos, o punitivismo em torno das liberdades relativas às expressões de identidade de gênero e orientação sexual e às práticas afetivas que minam projetos individuais de emancipação emocional, a autora busca enfatizar as violências que cometemos ao reproduzir uma socialização calcada no mito do amor romântico, nas hierarquias afetivas produzidas pela monogamia e em padrões narcisistas, binários, antropocêntricos e individualistas, frutos de um pensamento moderno e colonial. O *post* intitulado “*Quero ser prioridade: a maçã envenenada da exclusividade. A saúde das concomitâncias*”²¹ é exemplar no tipo de abordagem trazida pela autora:

19 Sobre a traição como um modo de “manutenção” da hierarquia afetiva, ver Pelúcio (2015) e Miskolci (2017).

20 Dado de 10 de novembro de 2021.

21 Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CPUBLGhnhf/>. Acesso em: 04 ago. 2021.

“Quero apenas alguém que me trate como prioridade”. Essa frase pode ter muitos sentidos e contextos, vou me deter em alguns deles. Quando dita no sentido monogâmico, se trata de como prioridade envolve um desejo por centralidade no tempo e na atenção dispensada. Algo como estar em 1º lugar. Embora eu compreenda o sentido no qual em geral isso é acionado, às vezes penso que falta pensar sobre a qualidade do tempo dessa prioridade. É quase como se o fato de ser a prioridade temporal de alguém fosse em si algo massa, ignorando que em muitos casos de feminicídio, por ex, a namorada/esposa está no centro emocional do companheiro violento. E que é justamente essa centralidade que “autoriza” o controle, a possessividade. Vejam, no tempo monogâmico, o “presente” da prioridade no tempo é uma maçã envenenada. É uma dívida que se cria e pela qual se cobra muitíssimo caro para receber um produto ruim. Temos de estar atentas quanto a isso, ocupar “muito” tempo/espço na vida de alguém não significa que necessariamente esse tempo será saudável, que produzirá autonomia. Muitas vezes o “pouco” tempo, só que sem a lógica abusiva da dívida emocional, vale muito mais. Não existe uma exclusividade saudável porque nossa saúde precisa da diversidade, da concomitância e pluralidade. Precisamos de cuidados diferentes, de fontes múltiplas e de modos distintos para que nossa nutrição emocional esteja bem e o cuidado esteja bem distribuído. Você só ficaria feliz se a chuva regasse apenas você? Que só a você o sol só trouxesse luz e calor? O que queremos quando demandamos exclusividade na alegria, no prazer, no afeto? Que alta autoestima é essa que só encontra paz e serenidade na exclusividade? Por que desejar uma primavera de uma flor só? A lição dos nossos parentes rio, terra, vento, pássaros é de que a saúde está na floresta e não na monocultura. (NÚÑEZ, 2021)

Contudo, ao refletir sobre a colonialidade dos nossos afetos, o pensamento desenvolvido pela guarani vai na contramão de diversos discursos relativos não só à monogamia, mas também às próprias propostas de não-monogamia tal como as conhecemos (midiaticamente, sobretudo). Se numa perspectiva hegemônica, a monogamia é definida pelo número dual de indivíduos em união, a autora a estabelece em termos qualitativos e não quantitativos. Para ela, o que definiria uma relação como monogâmica ou não, diria respeito ao seu modo de funcionamento/pensamento e não ao número dos envolvidos.

Ao se debruçar sobre as cartas e relatos deixados por jesuítas no período da colonização do Brasil, Núñez percebe que o pavor nutrido pelos missionários frente aos modelos conjugais aqui encontrados não se referia apenas às configurações quantitativas dessas uniões, mas também às dinâmicas que, mesmo vividas em pares, ainda não correspondiam aos ideais monogâmicos cristãos²². Assim como as uniões estudadas por Felipe (2008), as práticas amorosas indígenas não eram vistas como verdadeiramente monogâmicas, mesmo que em pares, por se tratarem de vínculos de fácil dissolução. Nas cartas jesuíticas analisadas por Núñez, inclusive, notava-se o espanto por parte dos missionários pelo fato de nunca terem presenciado um assassinato por razão de adultério. Por isso, para Geni, a monogamia ainda hoje, mais que um vínculo mantido entre duas pessoas, se refere às próprias dinâmicas de relação, dinâmicas que nos informam sobre os valores compartilhados e colocados em prática por esses sujeitos. Valores embebidos pelos ideais do amor romântico, cuja ideia de eternidade, posse, exclusividade, centralidade do casal, hierarquia dos afetos, dependência física, econômica e emocional, e isolamento frente às demais formas de se relacionar, tomam terreno. Assim, uma monogamia ou não-monogamia, neste perspectiva, pode ser vivenciada independentemente do número de sujeitos em relação. Nas palavras de Vasallo (2020, p. 3):

A monogamia não tem a ver com números, não tem a ver com quantidade. Se a vemos assim, é devido a um erro na antropologia (eurocêntrica e androcêntrica), que a definiu em oposição a outras formas de relacionamento, focando no número de pessoas envolvidas e não nas dinâmicas. A partir dessa premissa, afirmamos que a monogamia envolve duas pessoas e a não-monogamia mais de duas (a menos que essas pessoas sejam muçulmanas, porque nesse caso o nome que damos é outro: chamamos de “poligamia”, e nos parece terrível). Nessa obsessão com a quantidade, perdemos de vista que a monogamia não é uma prática, mas um marco de referência, o marco monogâmico, e uma forma de pensamento: o pensamento monogâmico que opera, além disso, na esfera privada e na construção coletiva.

Essa discussão não é necessariamente recente. As pesquisas empreendidas por Barbosa (2011), Pilão (2012, 2017), Silvério (2018) e Bornia Jr (2018), por

22 Tal discussão foi realizada no minicurso “Descolonizando os afetos”, ofertado uma vez ao mês pela autora. Entretanto, encontramos esse debate diluído através das diversas publicações da autora em sua conta pessoal no *Instagram*.

exemplo, já se debruçaram sobre as críticas tecidas por parte dos movimentos não-monogâmicos (mais próximos à perspectiva do “amor livre” ou da “anarquia relacional”)²³ a outros coletivos não-monogâmicos que, na sua visão, incorporavam o pensamento e muitas das dinâmicas monogâmicas em suas conjugalidades, como as críticas feitas pela RLi direcionadas aos grupos poliamorosos ao defenderem “a autonomia das pessoas para terem quantas relações quiserem, sem necessidade de autorização de seus parceiros e sem o estabelecimento de hierarquias entre as relações” (BARBOSA, 2011, p. 54). Nessa perspectiva, a “polifidelidade”, instituída por parte dos praticantes poliamorosos, por exemplo, (num modelo fechado de relacionamento, havendo a existência de “vetos” à inclusão de novos afetos), seria, na verdade, um desdobramento arquitetônico monogâmico por isolar e hierarquizar tais uniões frente às demais formas de afeto, cerceando o direito ao próprio corpo e sobre seus desejos. Além disso, a proposta de “relacionamento aberto” (RA) também é compreendida, muitas vezes, como um arranjo derivado da estrutura monogâmica, considerando que os diversos acordos negociados por seus membros são vistos como “limitantes”, conforme as críticas feitas anteriormente pela RLi e reiteradas atualmente pelos atores e coletivos políticos e anticoloniais/decoloniais citados aqui. Acordos que, muitas vezes, servirão para manter a primazia do par original sobre todos os outros possíveis afetos, criando uma hierarquia entre tais relações (relação primária x relações secundárias) a partir dos conhecidos “vetos” instituídos pelos membros desses arranjos.

No entanto, ao pensar a monogamia enquanto uma forma de racionalidade colonial, Núñez acrescenta novas camadas de sentido a essa discussão, relativas principalmente ao antropocentrismo, ao individualismo, ao pensamento moderno e às relações de alteridade constituídas através do marco monogâmico, como vimos anteriormente. Além disso, ela toca em outro ponto essencial para a tessitura de sua narrativa teórica: os entrelaçamentos entre a monogamia e o monoteísmo cristão.

Se a palavra “fiel” denota uma relação de exclusividade entre o deus cristão e seus adoradores, a mesma lógica se aplicaria aos indivíduos em uniões monogâmicas. A fidelidade, além de um compromisso afetivo e sexual restritivo ao cônjuge cuja promessa foi feita, também demarca uma jura de negação e exclusão do outro. Da mesma forma, para que a relação entre deus e seus fiéis seja assegurada, é preciso que todas as outras divindades sejam negadas e afastadas como prova do seu amor verdadeiro, como alegado por Núñez. Segundo ela²⁴, o adjetivo “adúltera” designaria nos textos bíblicos não somente aquela pessoa que desonra o seu cônjuge, mas, principalmente, quem trai o próprio deus, este que, por sua vez, também se enciumenta em caso de não exclusividade. O monoteísmo cristão e a fidelidade monogâmica são, por excelência, práticas de monocultura. Uma forma de (des)nutrição emocional cujo sentido apenas se valida pela abstenção e sacrifício pessoal como provação de um amor fidedigno, real e profundo. E para além disso, são formas de pensamento que estipulam o outro (único, a quem devemos nos dedicar de forma exclusiva) como fonte inesgotável de felicidade, prazer, segurança e sustento afetivo. O vínculo valorizado moralmente é, desse modo, aquele firmado diante de deus, sendo o casamento a sacralização do compromisso estabelecido entre ele e o par heterossexual, garantindo aos seus fiéis um casamento eterno, puro, seguro e livre das tentações externas.

Portanto, ao nos debruçarmos sobre os argumentos mobilizados pelos coletivos políticos e atores da luta não-monogâmica apresentados ao longo deste artigo, percebemos o quão alinhados tais personagens estão com a perspectiva decolonial ao buscarem estratégias de construção de novas teorias políticas e de práticas afetivas cotidianas. Esses saberes encontram correspondência com aquilo que Ochy Curiel define como decolonialidade: o reconhecimento e a legitimação dos conhecimentos construídos pelos outros subalternizados.

Trata-se de identificar conceitos, categorias, teorias que surgem a partir de experiências subalternizadas, que são geralmente produzidas coletivamente,

23 Na perspectiva do amor livre e da anarquia relacional, o amor deve ser vivenciado sem a regulação de um modelo contratual de união, ou seja, sem prescrições que ditam o que pode ou não ser feito dentro de um espaço conjugal.

24 Debate também levantado no minicurso “Descolonizando os afetos”. Para saber mais sobre as relações entre monogamia e monoteísmo, conferir o trabalho de Núñez em sua conta do *Instagram*. O post “Segurança e insegurança: entrelaçamentos entre monogamia e monoteísmo cristão” é o mais direto em relação ao assunto. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CS-m_x_dnrtd/. Acesso em: 09 nov. 2021.

que têm a possibilidade de generalizar sem universalizar, de explicar diferentes realidades para romper o imaginário de que esses conhecimentos são locais, individuais e sem possibilidade de serem comunicados. (CURIEL, 2018, p. 46)

Conclusões

A intenção deste texto foi apresentar algumas textualidades acerca das noções de “monogamia” e “não-monogamia” em circulação atualmente. Para isso, mobilizei autores que pensam a dimensão social dos afetos (como Renato Nogueira), obras que articularam a monogamia a um regime de gênero (como Friedrich Engels), atores e coletivos políticos pela não-monogamia (como o projeto “Não Mono em Foco” e a própria Marília Moschkovich), teóricas anticoloniais/decoloniais que refletem sobre a estrutura monogâmica e colonial dos afetos (como Geni Núñez, Brigitte Vasallo, Norma Mogrovejo e Na Pai), além de trabalhar com elementos/discursos que se encontram diluídos no imaginário social. Desta maneira, seu objetivo foi compreender como há, na esfera pública, uma verdadeira disputa de sentidos em torno dessas noções.

A monogamia, antes de um acordo liberal firmado entre pares, sentido culturalmente partilhado pela nossa sociedade, faz parte de uma estrutura histórica de poder a serviço do patriarcado que tem como função a hierarquização do gênero²⁵ e dos afetos, o controle da propriedade privada no interior das famílias e a potencialização da produção do capital pelo sistema capitalista. Historicamente, um dispositivo afetivo que organiza e enuncia um modo de socialização, cujo efeito é um tipo específico de “trabalho emocional” (HOCHSCHILD, 2012), ou seja, uma regulação que promove um sentido social àquilo que chamamos de amor e que também modula as nossas expectativas sociais em torno do que seja uma relação verdadeiramente comprometida, profunda e legítima.

Se a monogamia é “denunciada” pelos diversos coletivos e atores políticos não-monogâmicos como uma norma ideológica, coercitiva e punitivista, seus significados têm sido cada vez mais reinterpretados também no interior desses próprios grupos. Tanto na mídia quanto nas diversas plataformas de redes sociais (considerando também muitos dos grupos

online não-monogâmicos), o tema e o debate são travados a partir de uma lógica comum: a monogamia é vista como um arranjo diádico de relacionamento e a não-monogamia como uma forma não exclusiva de relação. Porém, o que têm nos dito as recentes autoras anticoloniais/decoloniais que versam sobre a temática é que essa lógica também se encontra associada a um pensamento ainda eurocêntrico e colonial. Por isso, se a monogamia pode ser definida em termos históricos e estruturais, as não-monogâmias, numa perspectiva contra-hegemônica, buscam ser uma contra-norma, um espaço de produção de sentidos singulares frente ao modelo coercitivo de relacionamento em vigor hoje, embora também possam produzir uma série de normatividades a depender do modo com que são praticadas. Assim, os teóricos e atores políticos em prol da não-monogamia citados nesse texto se preocupam menos em definir a não-monogamia em termos conceituais (embora o façam em alguma medida), mas indicar como ela pode ser um instrumento de ruptura e um exercício plural que visa a promoção da emancipação e da autonomia.

Ao analisarem as práticas de imposição colonial da compulsoriedade monogâmica aos povos subalternizados, de países como os da América do Sul e do continente africano, o que nos dizem estes autores é que a diferença entre um arranjo monogâmico e não-monogâmico está nas dinâmicas praticadas por esses sujeitos e não no número de seus envolvidos. A estrutura monogâmica é, portanto, uma forma de “pensamento” (VASALLO, 2018). Um pensamento que elabora e regula as dimensões da alteridade, que trata o parceiro como aquele que nos suprirá emocionalmente, que nos trará conforto e segurança diante de um mundo instável. Esse mesmo parceiro deverá nos nutrir emocionalmente, atender as nossas expectativas em torno de uma relação ideal e nos ofertar tudo aquilo que precisamos para nos sentirmos seguros e completos. A estrutura monogâmica, que regulará as funções de cada gênero dentro dos sistemas culturais, também se articulará ao fenômeno *hollywoodiano* e mercadológico do amor romântico de tal forma que as inúmeras expectativas sociais em torno destas práticas continuem sendo produzidas e mediando as relações entre os sujeitos. E por isso, a monogamia também demarcará a fidelidade, a exclusividade e o cerceamento do corpo e dos desejos do outro como prova de amor e

25 Ainda que muitas mulheres sejam, até hoje, socializadas de modo a sustentar esses valores.

da validade destes afetos. Se a monogamia é uma forma de pensamento e de relação que tem o outro como um território de domínio e de reafirmação dos valores morais prescritos socialmente, sua adoção se efetiva independentemente do número de seus participantes.

Por isso, quando Marília Moschkovich evoca a monogamia como parte da causa da morte de MC Kevin (e em extensão, afirma sua violência em termos estruturais), a mesma o faz pensando na letalidade intrínseca a esse modelo relacional: a centralidade da relação conjugal perante as demais, cujo risco à própria vida se torna uma opção válida a fim de assegurar a defesa do pacto monogâmico, o controle sobre o corpo e o desejo do outro como forma de garantir a profundidade e a validade desses afetos. Se sua colocação foi taxada de “lacração desnecessária” pela grande maioria dos usuários que responderam a autora, observamos um “desentendimento” (RANCIÈRE, 1996) acerca do assunto, relativo, sobretudo, à lógica matemática dos afetos.

Referências Bibliográficas

- ANTUNES, Elton; VAZ, Paulo. “Mídia, um aro, um halo, um elo”. In: FRANÇA, Vera; GUIMARÃES, César. *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 43-60, 2006.
- BARBOSA, Mônica Araújo. *Movimentos de resistência à monogamia compulsória. A luta por direitos sexuais e afetivos no século XXI*. 111 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Gestão Social) - Universidade Federal da Bahia, UFBA, Salvador, 2011.
- BORNIA JR, Dardo. *Amar é verbo, não pronome possessivo: etnografia das relações não-monogâmicas no sul do Brasil*. 233 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Porto Alegre, 2018.
- CARDOSO, Daniel. *Amando vári@s: Individualização, redes, ética e poliamor*. 102 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) - Universidade Nova de Lisboa, FCSH, Portugal, 2010.
- CURIEL, Ochy. “Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, do estado e da propriedade privada*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ESTEBAN, Mari Luz. *Crítica del pensamiento amoroso*. Espanha: Ediciones Bellaterra. 2011.
- FELLIPE, Guilherme. “Casar sim, mas não para sempre: o matrimônio cristão e a dinâmica cultural indígena nas reduções do Paraguai”. In: *Revista História Unisinos*, vol. 12, nº 3, p. 248-261, 2008.
- FRANÇA, Matheus. *Além de dois existem mais: um estudo antropológico sobre poliamor em Brasília/DF*. 136 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, UnB, Brasília, 2016.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- HARDY, Janet; EASTON, Dossie. *Ética do amor livre: guia prático para poliamor, relacionamentos abertos e outras liberdades afetivas*. São Paulo: Elefante, 2019.
- HOCHSCHILD, Arlie. “Trabalho emocional: regras de sentimento e estrutura social”. In: COELHO, Maria Cláudia (Org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 169-209, 2013.
- LAURETIS, Teresa de. “A tecnologia de gênero”. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). *Pensamentos Feministas: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- LOBO, Janaína. “Uma outra pandemia no Brasil: as vítimas da violência doméstica no isolamento social e a ‘incomunicabilidade da dor’”. In: *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, vol. 8, nº 1, p. 20-26, 2020.
- MISKOLCI, Richard. *Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- MOGROVEJO, Norma. *Contra-amor. Descolonizando el Amor y la Política de los Afectos*, 2019. Disponível em: <http://normamogrovejo.blogspot.com/2019/04/contramamor.html>. Acesso em: 08 ago. 2021.
- MOREIRA, Vânia. “Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social”. In: *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p.

29-52, 2018.

MOSCHKOVICH, Marília. “Prefácio”. In: ENGELS, Friedrich. *A origem da família, do estado e da propriedade privada*. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. *Poliamor: desvio liberal ou resistência à família burguesa?*. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/09/13/poliamor-desvio-liberal-ou-resistencia-a-familia-burguesa/>. Acesso em: 05 set. 2021.

NA PAI. *Fundamentando las bases de una lucha anti-capitalista contra la cultura monógama*. Madrid: Difonlaidea, 2014. Disponível em: <https://distribuidorapeligrosidadsocial.files.wordpress.com/2011/11/fundamentando-las-bases-de-una-lucha-anticapitalista-contra-la-cultura-monc3b3gama.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2021.

NOGUERA, Renato. *Por que amamos: o que os mitos e a filosofia têm a dizer sobre o amor*. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2020.

NÚÑEZ, Geni. “Dicas não mono sobre ciúme”. In: *Não Monogamia LGBTQ+*. TAKAZAKI, Silmara; TAVAREZ, Jessica; NÚÑEZ, Geni (Orgs). Rio de Janeiro: Ape’ku, p. 67-69, 2020.

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

PACHECO, Ana Cláudia. “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 317 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, São Paulo, 2008.

PELÚCIO, Larissa. *Narrativas infieis: notas metodológicas e afetivas sobre experiências das masculinidades em um site de encontros para pessoas casadas*. Cadernos Pagu, Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu (Unicamp), n. 44, p. 31-60, 2015.

PILÃO, Antonio. *Poliamor: um estudo sobre conjugabilidade, identidade e gênero*. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.

_____. *Por que somente um amor? Um estudo sobre*

poliamor e relações não monogâmicas no Brasil. 291 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2017.

_____. “Quando o amor é o problema: feminismo e poliamor em debate”. In: *Revista Estudos Feministas*, vol. 27, n. 3, p. 1-14, 2019.

PIMENTA, Denise. “Pandemia é coisa de mulher: breve ensaio sobre o enfrentamento de uma doença a partir das vozes e silenciamentos femininos dentro das casas, hospitais e na produção acadêmica”. In: *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, vol. 8, nº 1, p. 8-19, 2020.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

SILVÉRIO, Maria Silva. *Eu, tu ilus: poliamor e não-monogâmias consensuais*. 293 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto Universitário de Lisboa, ISCTE IUL, Lisboa, 2018.

VASALLO, Brigitte. *Pensamiento monógamo: terror poliamoroso*. Madrid: La Oveja Roja, 2018.

_____. “Abrir amores, fechar fronteiras?”. In: *Revista Caderno de Leituras*, vol. 1, nº 112, p. 1-7, 2020.

Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena

Geni Núñez¹

João Manuel de Oliveira²

Mara Coelho de Souza Lago³

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 craftmanship” 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 Yala⁴, 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 atualizada⁵ 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-contr-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 explícita⁶.

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 agredem 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

⁶ <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 documentário⁷ 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

⁷ 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.

Referências 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. Acessado em 12/08/2020.
- TUPINAMBÁ, Casé Xucuru Angatu. “Carama suí ñemonguetás ñeengaras: carubas Moemas ñeengas - (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.

A (in)visibilidade do poliamor: por que não podemos amar várias pessoas em público?

Vania Sandeleia Vaz da Silva¹

Resumo

A possibilidade de vivenciar plenamente o poliamor é um tema que merece atenção da Ciência Política, pois o Estado pode efetivamente limitar ou possibilitar, via legislação, a amplitude da liberdade e autonomia afetiva. As leis são ineficazes para impedir que qualquer tipo de vivência amorosa aconteça no âmbito privado, porém, podem restringir a exposição pública de identidades relacionais ou arranjos afetivos que não são compatíveis com a posição hegemônica. Quem tem direito de tornar pública sua forma de amar ou o modo como vivencia sua afetividade? Os casais heterossexuais, cisgêneros e monogâmicos são os que possuem mais aceitação de sua forma de amar, por isso encontram suporte na legislação e aceitação no espaço público (se não existir diferença de raça, classe e geração). Outras formas de ser e amar encontram barreiras legais e podem sofrer constrangimentos quando publicizadas. A proposta do artigo é mostrar que vivenciar plenamente o poliamor pode demandar engajamento político por parte das pessoas que decidem assumir publicamente seus amores múltiplos, simultâneos e mutuamente consentidos. Isso acontece porque a visibilidade do poliamor desafia várias “normas” tratadas como “princípios” ou como o modo “correto” de ser e amar: a heteronormatividade, a cisnormatividade e a mononormatividade.

Palavras-chave: Poliamor, Heteronormatividade, Cisnormatividade, Mononormatividade.

The (in)visibility of polyamory: why can't we love several people in public?

Abstract

The possibility of fully experiencing polyamory is a topic that deserves attention from Political Science, as the State can effectively limit or enable, through legislation, the amplitude of affective freedom and autonomy. Laws are ineffective in preventing any kind of love experience from taking place in the private sphere, however, they can restrict the public exposure of relational identities or affective arrangements that are not compatible with the hegemonic position. Who has the right to publicize their way of loving or how they experience their affectivity? Compulsorily heterosexual, cisgender and monogamous couples are the ones who have more acceptance of their way of loving, so they find support in legislation and acceptance in the public space (if there is no difference in race, class and generation). Other ways of being and loving face legal barriers and may suffer constraints when publicized. The proposal of the article is to show that fully experiencing polyamory may require some political engagement on the part of people who decide to publicly assume their multiple, simultaneous and mutually consenting loves. This happens because the visibility of polyamory challenges several “norms” treated as “principles” or as the “correct” way of being and loving: heteronormativity, cisnormativity and mononormativity.

Keywords: Polyamory, Heteronormativity, Cisnormativity, Mononormativity.

¹ Professora Associada do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Unioeste, no curso de Ciências Sociais, Campus de Toledo. Mestre e doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: vaniasandeleiavazdasilva@yahoo.com

Introdução

Mesmo nos países em que a forma de governo é democrática, o Estado tem capacidade de interferir via legislação (ou usando a violência legalizada) na forma como as cidadãs e cidadãos se expressam em público. É por isso que pensar em que medida é possível vivenciar plenamente o poliamor merece atenção da Ciência Política. As leis são ineficazes para impedir que qualquer tipo de vivência amorosa aconteça no âmbito privado, porém, podem restringir a exposição pública de identidades relacionais ou arranjos afetivos que não são compatíveis com a posição hegemônica, limitando, assim, a amplitude da liberdade ou da autonomia afetiva. Quem ama mais de uma pessoa ao mesmo tempo e decide vivenciar múltiplas relações afetivas consegue publicizar sua identidade relacional sem constrangimentos? Não, pois, atualmente apenas os casais heterossexuais² e monogâmicos possuem respaldo na legislação brasileira, que somente reconhece o casamento civil ou união estável entre “dois” indivíduos³.

Existem muitas opções⁴ de arranjos afetivos diferentes da monogamia e várias razões para alguém procurar uma saída ao constatar que não se sente confortável ou feliz apenas repetindo o modo de amar da maioria, porém, a monogamia é hegemônica e ideologicamente “aparece” como a única forma correta ou a mais “natural” porque é apoiada por instituições sociais, culturais e políticas (LESSA, 2010). O poliamor torna-se um tema político quando transcende o âmbito da autodescoberta (da percepção de ser capaz de amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo) ou decisão individual (de não esconder sua identidade relacional). Quando alguém torna pública sua capacidade de amar e se relacionar de modo poliamoroso (ao invés de manter

suas relações em âmbito privado e sem o conhecimento da comunidade) o poliamor se torna mais uma forma de construir relações duradouras que podem gerar consequências sociais, culturais e políticas.

Qual é a situação atual da luta entre a defesa da monogamia como a única forma “correta” para vivenciar o amor e constituir uma família, e o poliamor como uma forma valiosa de amar e estabelecer relações íntimas, sexuais, duradouras, comprometidas, simultâneas e consentidas por todas as partes envolvidas? Para analisar tal conflito, a partir de uma perspectiva da Ciência Política, vou aplicar a metodologia de estudo do poder proposta por Steven Lukes (2005), considerando dois posicionamentos extremamente polarizados. Chamarei de “A” a posição de quem defende a monogamia heteronormativa como a única forma válida de amar e constituir família e de “B” a posição de quem defende que é possível e valoroso amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo e estabelecer múltiplas relações afetivas que poderiam ser vivenciadas em público. O poder pode ser exercido em três dimensões de acordo com Lukes (2005).

A primeira dimensão refere-se ao poder de decidir e vencer em caso de tomada de decisão diante de interesses conflitantes. A pergunta para identificar tal exercício de poder seria: em que medida as decisões que são tomadas sobre a autonomia afetiva são mais favoráveis para quem defende a monogamia heteronormativa e se opõe ao poliamor?

A segunda dimensão trata do poder de inserir ou retirar um tema da agenda de debates para que decisões sejam tomadas. Por isso inclui o conflito explícito ou latente (que pode ser identificado por meio de queixas que são formuladas em outros canais, como as novas mídias sociais – tais como Facebook, Instagram, Youtube, entre outras – ao não encontrar

2 Atualmente é possível a união estável entre homossexuais e lésbicas (desde que sejam monogâmicos), mas se trata de um direito ao qual é preciso recorrer e não algo plenamente estabelecido na lei (legalizado) e reconhecido socialmente (legítimo).

3 Para desfrutar de plena aceitação e reconhecimento de sua forma de amar no espaço público, os casais também devem ser formados preferencialmente por parceiros cisgêneros, da mesma geração, raça e classe.

4 A palavra “opção” não sinaliza uma liberdade total para “escolher” a forma de amar e de vivenciar o amor. Existe uma forma que foi institucionalizada: a monogamia que passou a ser associada com a ideia de “amor romântico”. As pessoas são ensinadas – por meio do exemplo ou costumes familiares, com o reforço da literatura infanto-juvenil e adulta, e, também, de filmes, músicas e demais expressões artísticas – que existe “uma” forma de amar que seria “normal”, “natural” ou “espontânea”. Nessa narrativa, quando alguém ama uma pessoa deixa de sentir atração por outras. O ideal seria namorar, noivar e casar com a pessoa amada e viver junto até que a morte de um dos integrantes do casal coloque fim na relação. Quem se adapta a esse modelo poderá perder a percepção de que se trata de uma “opção” entre outras – tais como as várias formas de relações não monogâmicas que incluem o poliamor e as relações livres, mas que são muito mais diversificadas. Devido ao fato de a monogamia heteronormativa ser hegemônica: aceita e praticada pela maioria das pessoas nas sociedades ocidentais, aparece como “a” opção e não “uma” opção, entre outras, de sentir e vivenciar o amor.

espaço para as próprias demandas no sistema político). O questionamento seria: será que os temas importantes para legitimar o poliamor são efetivamente colocados em debate para que os interesses das pessoas poliamorosas sejam atendidos? Ou sequer chegam a compor as agendas dos parlamentos (porque são impedidos de entrar nas agendas de debates)?

A terceira dimensão do poder inclui a formação de preferências, de modo a tornar impossível que alguém sequer perceba que possui algum interesse divergente⁵. A pergunta seria: será que todos têm conhecimento – ou praticam o que Michel Foucault chamou de cuidado de si que permite conhecer mais sobre as próprias características e potencialidades (SILVA; NERES; SILVA, 2017) – de modo a perceber que poderiam amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo? E que “se” ou “quando” isso acontecesse seria possível vivenciar tais relações simultâneas com o consentimento e conhecimento de todas as partes envolvidas?

Para fundamentar a posição “B” apresento algumas definições a respeito do poliamor que aparecem em trabalhos acadêmicos que discutem o fenômeno. Tal exposição é importante porque enquanto a posição “A” é plenamente conhecida na nossa cultura – reforçada pelas artes, músicas, legislação e costumes – pois é hegemônica; são poucos os que já conhecem o poliamor. Depois, sintetizo como a mononormatividade, a heteronormatividade e a cisonormatividade agem em conjunto. Então, mostro como as três dimensões do poder podem ser percebidas no caso do poliamor e das tentativas de tornar tal identidade relacional tão legítima quanto a monogamia heteronormativa, quer dizer, vivenciada de modo público sem constrangimentos⁶.

Apresentando a posição “B”: poliamor.

Existem várias pesquisas acadêmicas que mostram como surgiu o poliamor do ponto de vista histórico

(CARDOSO, 2010; FRANÇA, 2016; PILÃO, 2017), mas o poliamor não é muito conhecido fora da academia ou das comunidades nas quais foi tornado público por meio de relações cotidianas, embora venha recebendo alguma atenção das mídias e artes contemporâneas⁷. Podemos pensar o poliamor como um tipo de arranjo afetivo ou identidade relacional (SANTIAGO, 2015) que se afirma a partir de uma cisão com a visão predominante a respeito do amor, do sexo, do casamento, da família e da vida em sociedade. Pode ser considerado como a forma de identidade relacional mais subversiva porque coloca o “amor” no centro do desejo de liberdade afetiva e sexual (SILVA; NERES; SILVA, 2017). Trata-se de uma forma de identidade relacional que diverge abertamente da monogamia – reafirmada pela “família” derivada de um casamento heterossexual com objetivo de procriação – institucionalizada pela legislação da maioria dos países ocidentais.

Quem vive o poliamor afirma que é plenamente possível amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo. Que quando isso acontece é mais correto, do ponto de vista ético, construir relações íntimas – afetivas e/ou sexuais – com todas as pessoas amadas e ainda constituir uma família com base nesses amores múltiplos e simultâneos. E que deveria ser possível viver plenamente essa identidade afetiva em sociedade, publicamente e não apenas na clandestinidade. Seria aceitável, por exemplo, reservar uma mesa em um restaurante para três ou mais pessoas que se amam e vivem abertamente suas relações múltiplas e simultâneas, de modo que poderiam se beijar em grupo, diante dos olhares das famílias e dos casais heterossexuais presentes no mesmo estabelecimento. E que pais e mães podem exceder o número de “dois”: uma criança pode ter duas mães e um pai, ou dois pais e uma mãe, ou três mães, ou três pais, porque tais arranjos seriam baseados na existência de vínculos afetivos fundamentados no amor entre os envolvidos⁸.

5 O fato de que o conflito em torno dos valores que embasam a prática da monogamia e do poliamor ainda não seja muito explícito evidencia o exercício de poder por parte dos defensores da monogamia. Sobretudo devido à operação da mononormatividade – ou terceira dimensão do poder no que diz respeito à autonomia afetiva – ainda não é claramente perceptível que o resultado final poderá ser uma alteração na legislação brasileira a respeito da família.

6 A possibilidade de tornar públicas as relações é fundamental para configurar uma “entidade familiar”, pois, do ponto de vista jurídico, os requisitos imprescindíveis são a “afetividade”, a “estabilidade” e a “ostentabilidade” que “diz respeito a uma organização familiar que se apresente” como tal publicamente (SCHREIBER apud SANTIAGO, 2015, p. 60).

7 Existem hoje filmes, séries, músicas, jornais, revistas, livros, blogs, canais de *Youtube*, páginas de *Facebook* e perfis de *Instagram*, que apresentam o poliamor ou mostram exemplos de vivências afetivas não monogâmicas. Mas o número ainda é reduzido. Alguns exemplos seriam a série *Eu, tu e ela* (2016) e o filme *Cores e Sabores* (2018) disponíveis na Netflix.

8 Não significa que todas as pessoas envolvidas em um trisal ou arranjo poliafetivo se amam entre si. Pode acontecer que em um

De acordo com as críticas à família monogâmica, feitas por Sérgio Lessa (2010), com base na obra de Friedrich Engels, *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), a monogamia foi instituída para controlar a sexualidade das mulheres e transmitir a herança dos pais para os filhos “biológicos”, de modo que não surpreende que os homens infiéis ainda superem estatisticamente as mulheres que traem⁹. Independente da explicação “científica”, “religiosa” ou “econômica” para a instituição da monogamia e sua relação com a infidelidade, o surgimento e a difusão do poliamor como alternativa relacional merece atenção por suas características distintivas em relação a outros arranjos não-monogâmicos. Dentre outras distinções, o poliamor questiona a exclusividade do “amor” – que funciona como um dos pilares da instituição do casamento monogâmico – porque defende que é possível e valioso “amar” mais de uma pessoa ao mesmo tempo e estabelecer relações simultâneas e consentidas.

Outra diferença do poliamor em relação a outras formas de não-monogamia consensuais reside na possibilidade de não estabelecer diferenças ou hierarquia entre as partes envolvidas (embora possa existir uma relação primária, a dinâmica do relacionamento poliamoroso pode mudar a importância de cada parte envolvida no arranjo). No casamento aberto, por exemplo, existe um casal que está realmente conectado emocionalmente, cuja relação possui estabilidade e é vivenciada em público sem barreiras, e outras relações casuais ou apenas sexuais entre um dos integrantes do casal com outros parceiros ou parceiras. No caso do poliamor, como mostra Rafael da Silva Santiago (2015), existe a possibilidade de constituir uma ou várias famílias simultâneas entre todos que se conhecem e se aceitam como ligados pelo “amor”. Mesmo no caso dos parceiros monogâmicos de pessoas poliamorosas, existe o reconhecimento de que um novo amor não significa o final do anterior.

Daniel Cardoso (2010) mostra como surgiu a palavra poliamor – na literatura e na internet – e quais foram os processos que permitiram sua prática. Partindo de alguns conceitos de Michel Foucault – parresía, cuidado de si e estética da existência – permite compreender o surgimento e difusão do poliamor, dado que vivemos em sociedades nas quais a norma é a monogamia heteronormativa. A consciência de que o amor não é necessariamente exclusivo pode surgir como consequência do “cuidado de si” – do trabalho sobre si mesmo para compreender o que sente e como se constitui como alguém que é capaz de se pensar como “sujeito” – e isso pode gerar um desejo de manter consigo mesma e com os outros uma relação de honestidade radical – “parresía”. Tanto o cuidado de si como a parresía podem gerar o desejo de construir uma vida como uma obra de arte – “estética da existência”. Tal projeto pode incluir o poliamor como identidade relacional.

Não significa que todos os poliamorosos e poliamorosas vivenciam tais processos em profundidade, mas que por meio do trabalho sobre si pode emergir uma compreensão de que são capazes de “amar” de modo não exclusivo – embora tenham sido forjadas em uma cultura que desde a infância divulga o “amor romântico” como o único tipo de amor verdadeiro, com suas características de exclusividade e eternidade. Tal compreensão pode levar à tentativa de adotar a honestidade radical (parresía) consigo mesmas e com os outros, gerando uma adesão à “obrigação” de dizer a “verdade” e arcar com as consequências – que podem incluir o fim do relacionamento atual por admitir que, agora, sente “amor” por uma nova pessoa e que quer vivenciar a nova relação sem terminar as antigas relações amorosas. Tal postura pode ser pensada a partir do conceito de “parresía” que Foucault resgatou da experiência greco-romana clássica. Praticar o cuidado de si e a parresía podem integrar um projeto

trisal formado por um homem e duas mulheres, apenas ele ame as duas mulheres (que podem ser apenas amigas entre si ou sequer desenvolver algum tipo de relacionamento afetivo). Também pode acontecer que em uma rede formada por quatro pessoas apenas três estejam relacionadas entre si por meio do poliamor e a quarta seja uma parceira monogâmica de uma das pessoas do arranjo.

9 Mirian Goldenberg (2013) em sua pesquisa constatou que 60% dos homens e 47% das mulheres afirmaram terem sido infiéis, enquanto a pesquisa da psiquiatra Carmita Abdo (USP) mostra um percentual de 70,6% homens que traem em contraste com o percentual de 56,4% de mulheres infiéis. Cabe ressaltar, contudo, como mostrou Patrícia Scheeren em sua tese – *Comportamentos de infidelidade em homens e mulheres* – que quando consideramos a infidelidade de modo mais amplo e complexo, tanto homens quanto mulheres afirmam praticar “infidelidade emocional, sexual e virtual” de modo que podemos considerar que “as mulheres não estão tão distantes dos homens quando se trata de infidelidade” (2016, p. 137) e acrescenta que as motivações para buscar outros parceiros ou parceiras costuma girar em torno da “insatisfação” com algum aspecto da relação monogâmica.

de vida que se assemelha a uma obra de arte, quer dizer, vivenciar um tipo de estética da existência (SILVA; NERES; SILVA, 2017).

Antônio Pilão (2017, 2019) analisa como o poliamor foi recebido e ressignificado no contexto brasileiro, destacando o papel que Regina Navarro Lins teve na forma como o tema foi tratado aqui, além de expor as críticas que o arranjo recebeu por parte dos movimentos feministas e LGBTQIA+¹⁰, que apontaram, lucidamente, o impacto que a persistência de traços do patriarcalismo e do racismo estrutural combinados com as desigualdades de classe, marcantes no Brasil, tiveram na adoção do poliamor (ainda marginal). Conhecer tais questionamentos permite compreender que é relevante pensar quem é que consegue efetivamente vivenciar o poliamor, pois os privilégios de classe, raça, gênero e outras formas de desigualdades importam no momento em que uma identidade relacional é assumida publicamente ou apenas vivenciada na lógica do armário – como explica Eve Kosofsky Sedgwick (2007) no caso da homossexualidade. Quer dizer que quem não vive do modo hegemônico precisa se “assumir” – para pessoas significativas ou mesmo para a comunidade – e sempre que “sair do armário” sofrerá as consequências de estar vivenciando algo que é diferente do “esperado” pela maioria.

É muito mais fácil para um homem – branco, da classe média, intelectual, alto, magro, entre outras características consideradas o “padrão hegemônico” – assumir que é poliamorista e vivenciar a experiência de se relacionar com mais de uma mulher ao mesmo tempo, ou com mulheres e homens, caso seja bissexual¹¹. No caso de uma mulher – negra, pobre, da classe trabalhadora, gorda, lésbica ou bissexual, entre outras características que reforçam a subordinação das mulheres na nossa sociedade – seria bem mais difícil realizar o mesmo tipo de “saída do armário”. Mesmo que ambos percebam que são capazes de amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo e que gostariam de vivenciar essa identidade relacional, sua posição na

sociedade brasileira gera muito mais dificuldades para a mulher porque já sofre outras formas de opressão.

As várias diferenças que costumam se transformar em opressões específicas – que podem ser compreendidas por meio da noção de interseccionalidade que “visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (AKOTIRENE, 2019) – tornam muito mais desafiador ser poliamorista para as pessoas cujas características não as incluem nos grupos privilegiados – de raça, gênero, classe, entre outros marcadores importantes para explicar a discriminação e a violência que integrantes dos grupos oprimidos experimentam. Ser poliamorosa, para algumas pessoas, pode constituir mais uma forma de opressão que irá se conectar de várias formas com as outras de que já é vítima.

Regina Navarro Lins (2007) ao falar do poliamor ressalta que entre casais monogâmicos pode acontecer de um dos parceiros (ou os dois) desenvolver sentimentos por mais de uma pessoa ao mesmo tempo e que a “novidade” trazida pelo poliamor é a possibilidade de estabelecer relações simultâneas tendo como base a honestidade com os parceiros e parceiras. Mostra que o fenômeno dos amores múltiplos apareceu muito antes do poliamor se tornar conhecido: casais compulsoriamente monogâmicos e heterossexuais experimentaram desejo sexual e mesmo interesse afetivo por outras pessoas (diferentes de seus parceiros e parceiras) e enfrentam dilemas a respeito de manter seus casamentos. Os poliamorosos e as poliamorosas mostram com suas vidas que o fato de se apaixonar por alguém novo, não significa que o amor pelo parceiro ou parceira atual acabou e que é possível viver novas paixões de modo honesto e público¹².

Considerando a relação entre literatura e sociedade, Sérgio Lessa (2010) chama a atenção para os dilemas que aparecem em obras literárias e cinematográficas, nos quais, em geral um homem casado percebe que efetivamente ama sua esposa e também ama a amante, mas, por causa da hegemonia da monogamia, precisa

10 LGBTQIA+: lésbicas, gays, bissexuais, travestis, queers, intersexuais, assexuais e outras não denominadas.

11 Cito apenas a possibilidade deste homem ser hetero ou bissexual porque é mais provável que não perca seu privilégio por estar se relacionando com duas mulheres ao mesmo tempo ou com um homem e uma mulher - caso em que poderá ser considerado “aberto” a experimentar a sexualidade. No caso de ser um homem que se relaciona com mais de um homem ao mesmo tempo perderá seu privilégio ao assumir sua homossexualidade (ou pansexualidade), pois isso poderia diminuir sua posição privilegiada.

12 Diferente do caso da monogamia compulsória, pois, no caso dos casamentos tradicionais uma nova paixão poderia implicar em clandestinidade, mentira, traição, com vários prejuízos emocionais e sociais para as pessoas envolvidas e suas famílias.

escolher uma das duas ou decidir se tentará viver as duas relações de modo simultâneo (sabendo que a família formada com a amante terá que se manter clandestina e não poderá ter seus direitos ou garantias como as que a família “oficial” desfruta). Portanto a novidade que a emergência do poliamor introduz nessa dinâmica não está em amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo (pois isso parece ter acontecido com frequência), mas em fazer isso com o conhecimento e com o consentimento de todas as partes envolvidas: sem traição e sem mentira. Como explica o autor, as artes costumam antecipar ou “refletir” problemas e conflitos que estão se tornando importantes na sociedade, e, atualmente, já existem obras literárias e cinematográficas que divulgam novas formas de amar, incluindo o poliamor¹³.

Mas a legislação demora para acompanhar as mudanças efetivamente vivenciadas de modo que o viés jurídico brasileiro é totalmente monogâmico e heteronormativo e, como mostra Rafael da Silva Santiago (2015), já existem fundamentos jurídicos que permitiriam legalizar e proteger os direitos dos poliamorosos e das poliamorosas que decidem constituir famílias, com patrimônio comum e filhos e filhas que podem vir a gerar ou adotar. Ressalta, porém, que nem todo tipo de arranjo poliafetivo poderia ser legalizado, porque a lei ainda está muito atrelada ao conceito de fidelidade sexual ou de exclusividade, que se relacionam com a forma como o “amor” foi conectado com o casamento monogâmico para justificar uma instituição que surgiu com objetivos econômicos (LESSA, 2010). Apenas arranjos baseados na polifidelidade – que restringem a liberdade afetiva e sexual aos integrantes do grupo – favorecem a definição do arranjo poliafetivo como “família” ou como “famílias” que poderiam ter assegurados os direitos das pessoas envolvidas.

Monica Barbosa (2015) destaca a importância da militância contra a monogamia compulsória e as dificuldades decorrentes da adoção de um arranjo afetivo diferente, pois existem problemas reais na vivência

pública do poliamor, tal como o questionamento em relação à guarda de filhos e filhas por pessoas poliamorosas, que podem ser apontadas como mães ou pais inadequados devido a sua condição não-monogâmica. Vivenciar o poliamor em público pode implicar na impossibilidade de usufruir plenamente de direitos sociais básicos, tais como aparecer em público com as parceiras e parceiros sem que a idoneidade moral como pais e mães seja questionada, em nome dos direitos das crianças e adolescentes (a autora cita o caso de uma mãe que teve a guarda da filha contestada por se assumir poliamorista). O “direito” neste caso seria o de viver em uma família monogâmica e heteronormativa que reproduza os costumes e as tradições, desconsiderando que tais costumes e tradições também têm uma história e foram instituídos porque corresponderam ao modo de vida daqueles grupos que se tornaram dominantes (LESSA, 2010).

Matheus França (2016) afirma que o poliamor pode permitir a vazão dos sentimentos amorosos para além do modelo monogâmico hegemônico e que permite desafiar e superar o ciúme, o sentimento de posse e a prática da infidelidade. Partindo dos estudos de Josefina Pimenta Lobato (1997) mostra a importância que o “amor romântico” possui no imaginário ocidental, pois, em geral quando usamos a palavra “amor” sem objetivos a referência costuma ser “a intensa atração erótica aliada à ternura, ao afeto e à idealização do outro, o desejo de exclusividade que se manifesta no ciúme, a angústia pela separação do ser amado e o desespero de sua perda ou rejeição” (LOBATO, 1997, p. 39). Cabe ressaltar que é ao colocar o “amor” no centro das relações não-monogâmicas que o poliamor muda os termos do debate, mostrando que não é necessário acreditar que existe apenas “um” amor verdadeiro (consumado em um casamento e na constituição de “uma” família), mas que é possível viver “vários” amores igualmente intensos, íntimos, duráveis, estáveis e profundamente gratificantes. Quando um novo amor

13 Quem vive a monogamia pode se envolver em relações simultâneas que podem ser afetivas – envolver amor ou apaixonamento – ou apenas sexuais, com duração variável – uma única noite ou longos casos. Algumas vezes tais relações podem incluir a geração de filhos e filhas que conseguem reconhecimento nas leis brasileiras. Mas o mais comum é a combinação de “monogamia” com infidelidade do marido ou da esposa, desde que seja vivenciada de modo clandestino e não seja descoberta pelo parceiro ou parceira. Em alguns casos, a infidelidade é conhecida pelo cônjuge que prefere aceitar manter a relação com a traição ao invés de desfazer o casamento, por diversos motivos. Quer dizer que a infidelidade, discreta ou conhecida, costuma fazer parte do arranjo. O poliamor permite assumir para si mesmo, para seus amores e para a sociedade em geral que existe a possibilidade de amar e viver plenamente relações afetivas que envolvem amor e sexo sem mentir ou ser infiel: trata-se de viver as múltiplas relações sem traição.

surgir para alguém em um casal a opção deixa de ser apenas encontros clandestinos (infidelidade) ou o fim do namoro ou do casamento atual (na lógica da monogamia em série: vários casamentos seguidos de divórcios).

O poliamor desafia a ideia de que o “amor” é exclusivo – possessivo e ciumento – e isso questiona o apelo sentimental mais significativo da monogamia. O casamento heterossexual – ou homoafetivo – gerado pelo “amor” como uma promessa de compromisso de exclusividade não sofre tanto com a existência das relações abertas ou relações livres porque podem coexistir. Há quem sinta que a exclusividade é uma consequência espontânea da paixão. Outras pessoas separam entre amor (exclusivo) e desejo sexual (múltiplo): nesse caso é possível escolher construir uma relação de longo prazo com quem ama, com compromisso e fidelidade emocional, mas não sexual (e a honestidade pode ou não estar presente no pacto firmado entre o casal).¹⁴

A defesa de que as relações simultâneas são baseadas no “amor” – e não no desejo de ter relações sexuais com mais de uma pessoa – faz com que o poliamor dispute com a monogamia em termos de valor¹⁵, porque o casamento como consumação do “amor romântico” – exclusivo e possessivo – ainda é uma das instituições mais valorizadas na nossa cultura – reforçada pela literatura, pelo cinema, pelas músicas – por isso cabe considerar o seu papel político no reforço das normatividades. O fato é que existe um “modelo” de família que pode ser considerado como o “ideal”: trata-se de uma família que começa com o casamento oficial entre um homem cisgênero e uma mulher cisgênera que “consumam” seu “amor”, tendo como um dos objetivos a “geração” de filhos e filhas – idealmente dois, um menino cisgênero e uma menina cisgênera – para dar continuidade à “norma”. Como escreve Maria Silva e Silvério (2019, p. 1): “diariamente, filmes,

novelas, livros, músicas e propagandas reproduzem o ideal monogâmico de exclusividade afetiva e sexual” de modo que “a relação entre uma mulher e um homem é mostrada não apenas como dominante, mas como única, verdadeira e símbolo de felicidade” e “as famílias são quase sempre representadas por uma mulher, um homem e pelo menos duas crianças: uma menina e um menino”.

Evidentemente as famílias reais são diversas e não seguem tal modelo, contudo, a forma de viver a afetividade que encontra menos resistência tanto legal quanto social e cultural ainda é a que personifica a “norma” que combina cisgeneridade, heterossexualidade e monogamia. Quem não se identifica com a monogamia heteronormativa, tal como as pessoas poliamorosas, precisa se engajar politicamente se quiser garantir seu direito de vivenciar publicamente seus amores múltiplos, simultâneos e mutuamente consentidos. Isso acontece porque o poliamor pode desafiar várias normas tratadas como princípios ou como o modo “correto” de ser e amar: que combina regras que tornam a cisgeneridade, a heterossexualidade e a monogamia compulsórias de modo que são percebidas como “ideais” ou “naturais”.

Cisnormatividade, heteronormatividade e mononormatividade.

Existem três conjuntos de injunções que funcionam de modo imbricado e visam estabelecer um modo compulsório de ser, desejar e amar. Primeiro a injunção para se adequar ao gênero que seria “conforme” com as expectativas sociais em torno do sexo biológico, pensado como a parte natural ou “material” da sexualidade. Depois, a injunção para que o desejo se direcione para alguém com o sexo e/ou gênero oposto, justificada por razões ligadas à reprodução, concebida de modo tradicional (desconsiderando os avanços da ciência e da medicina a respeito da questão). Por fim,

14 Janet Hardy e Dossie Easton (2019) abordam pormenores da vivência efetiva do poliamor para orientar quem viveu sob a norma monogâmica e heteronormativa mas têm o desejo de praticar o poliamor. O título do livro - *Ethical Slut* (1997) - foi traduzido para o espanhol como *Ética promíscua* e para o português como *Ética do amor livre* (2019), o que pode sugerir alguma evolução no modo como o poliamor está sendo recebido. Alexandre Venâncio (2017) apresenta como o poliamor é vivenciado valorizando a possibilidade de estabelecer relações simultâneas em um dos vários tipos de arranjos entre três, quatro ou mais pessoas.

15 Quando colocada em termos de “valor” e não de “norma” ou de “princípio”, a discussão poderia ser entre formas diferentes de conceber e viver o amor. Para alguns o amor é vivido de modo exclusivo – quando estão amando alguém não sentem interesse romântico em outras pessoas – e por isso consideram que só é possível ou é “preferível” amar apenas uma pessoa de cada vez – ou para sempre. Outros amam mais de uma pessoa ao mesmo tempo e consideram que é “mais valioso” vivenciar tais amores ao mesmo tempo e construir relações íntimas e comprometidas com todas que consentirem, ao invés de “escolher” apenas um entre os vários amores que sente e abrir mão dos demais.

a injunção para se conformar com o amor entendido como exclusivo e possessivo, direcionado para a manutenção da instituição do casamento monogâmico e heteronormativo.

Nos três casos estamos diante de normas¹⁶ que são tratadas como se fossem princípios¹⁷ e não apenas “valores” (que seriam variáveis e dependentes de preferências, tendências ou disposições individuais). Trata-se de um sistema de “normas de ação” que funciona de modo entrelaçado. Convivemos com muitas “expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente” e a validade de tais normas repousa na pressuposição de que “todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 2003, p. 142). Nos casos em que isso não acontece estaríamos diante de “valores” e não de “princípios”.

Ocorre que a monogamia, a cisgeneridade e a heterossexualidade passaram a funcionar como se fossem “princípios” e não “valores” e é isso que faz com que sejam compulsórias e não “escolhas”. Quando alguém não oferece seu “assentimento” para um dos pilares do sistema, coloca o conjunto em crise: por isso se assumir – “sair do armário” – como alguém que está fora dos limites instituídos pelas normatividades pode gerar constrangimentos sociais e mesmo problemas legais. Ao romper com a monogamia compulsória os poliamoristas desestabilizam a heterossexualidade compulsória e, em certa medida, afetam a cisnormatividade compulsória porque a tornam menos necessária em termos da sua função básica – explicitar a conformidade do gênero com o sexo biológico para que todo o sistema funcione adequadamente.

Duína Porto (2018, p. 252) explica que a heteronormatividade pode ser entendida “como o

regime de crenças, atitudes e valores que privilegia a heterossexualidade, envolvendo discursos, estruturas de compreensão e instituições que naturalizam alguns comportamentos relativos à intimidade, notadamente no terreno da sexualidade” e se trata de um conceito que permite “descrever as circunstâncias das sociedades que, ao mesmo tempo em que enaltecem a orientação heterossexual como padrão de normalidade” que servirá também para estigmatizar e até “inviabilizar” a defesa dos direitos de quem é diferente “através de práticas implícitas ou explícitas nos aspectos culturais, sociais, políticos e jurídicos”. Heteronormatividade é uma “norma” que impele a adotar a heterossexualidade como orientação sexual (BUTLER, 2019). O esperado pela sociedade é que mulheres cisgêneras sintam desejo sexual por homens cisgêneros e vice-versa.

A principal justificativa repousa na possibilidade de reprodução da espécie por meio das relações sexuais entre indivíduos que nasceram com sexos opostos que se encaixam e permitem gerar novos seres humanos. A cisgeneridade contribui para facilitar o desenvolvimento do desejo sexual entre pessoas que conseguem se reconhecer (identificar) como de sexos opostos. Por isso é importante que homens explicitamente cisgêneros sejam capazes de identificar com facilidade as mulheres explicitamente cisgêneras – por suas roupas, acessórios e comportamentos femininos – é para não correrem o risco de formar uma união estéril (exceto em casos de problemas de saúde não identificáveis visualmente). A monogamia aparece como a garantia de que os filhos e filhas gerados serão cuidados por uma família que deve oferecer segurança e estabilidade¹⁸.

Casar-se ou estabelecer união estável com alguém do mesmo sexo ou gênero – mesmo sendo legal em alguns países – não significa que será possível gozar aceitação pública plena em vista de sua forma de amar: não são todos os locais públicos que estão abertos e

16 O argumento foi desenvolvido por Santiago (2015) a partir de vasta bibliografia que inclui Jurgen Habermas (2003).

17 Cabe esclarecer que “os princípios não são apenas valores cuja efetivação fica sujeita a meras preferências pessoais” pois “eles estabelecem o dever de adotar comportamentos necessários à concretização de um estado de coisas” (ÁVILA apud SANTIAGO, 2015, p. 77) e é por isso que é fundamental tratar tanto a monogamia quanto o poliamor como “valores” de modo que as preferências relacionais das pessoas possam ser consideradas igualmente dignas de legitimação por parte do Estado.

18 A cisnormatividade tem sido fortalecida pela reação antifeminista que contribui para a hegemonia da norma monogâmica: ao “impelir” a identificação do gênero com as expectativas sociais de conformidade com o “sexo” biológico e ao reafirmar que as mulheres devem assumir aspectos da feminilidade hegemônica associados com o reforço da subordinação das mulheres aos homens, reforçam a compulsoriedade da norma heterossexual e dos papéis de esposa e mãe como se fossem “naturais”. Se considerarmos que tanto as diferenças de gênero como as diferenças sexuais podem ser pensadas como construções sociais, culturais e políticas, como mostra Judith Butler (2019), notamos que a operação das normatividades é fundamental para manter um tipo específico de vivência da sexualidade como o padrão a ser seguido e reiterado todo o tempo em todos os lugares.

estimulam demonstrações de carinho entre casais formados por homossexuais (que rompem com a heteronormatividade) ou pessoas transgêneras (que desafiam a cisgeneridade). Também gera constrangimentos aparecer com um parceiro ou parceira trans quando isso é percebido pelas pessoas cisgêneras presentes, pois, pode tratar-se de um desafio que cruza os preconceitos com relação tanto à transgressão da norma cis quanto da norma hetero, gerando questionamentos que podem interferir na dinâmica do relacionamento. Isto só acontece a casais heterossexuais e monogâmicos caso estejam contrariando outras expectativas sociais (raciais, geracionais, econômicas, pois a norma tem muitos marcadores).

Cisnormatividade diz respeito à “obrigação” de satisfazer as expectativas sociais em torno da conformidade entre o sexo anatômico ou biológico e o gênero correspondente: pessoas que nascem com corpos definidos socialmente como de fêmeas da espécie humana deveriam se tornar mulheres cisgêneras adotando formas de ser e aparecer de acordo com a feminilidade hegemônica; pessoas que nascem com corpos de machos da espécie humana deveriam se tornar homens cisgêneros adotando formas de ser e aparecer de acordo com a masculinidade hegemônica. A cisnormatividade é melhor compreendida quando lembramos que o “sexo” – como afirma Judith Butler (2019, p. 51) – constitui um “ideal normativo, uma materialização forçada e diferenciada dos corpos, que produzirá sua sobra, seu exterior” que no caso da cisgeneridade é formado por todas as outras formas de vivenciar o gênero que são diferentes da “norma”.

Viviane Vergueiro (2019, p. 252) mostra que a cisgeneridade denota “as corporalidades e identidades de gênero que, em suas características e autoidentificações, estejam alinhadas às ideias de corpos e identidades de gênero “normais”, “não transtornados”, “biológicos”” de modo que cisgeneridade seria “a identidade de gênero daquelas pessoas cuja “experiência interna e individual do gênero” corresponda ao “sexo atribuído no nascimento” a elas”. A aproximação ou distanciamento em relação ao “ideal” ou “modelo” atualmente ainda resulta em maior ou menor dificuldade em termos de aceitação pública da própria identidade de gênero ou expressão como ser sexuado, desde criança até o final da vida.

Mononormatividade implica em que a “norma” hegemônica é a monogamia (heterossexual): uma mulher cisgênera e heterossexual “deveria” escolher apenas “um” homem cisgênero e heterossexual para amar, namorar, noivar e casar, para constituir uma família que deverá gerar filhos e filhas para reproduzirem o mesmo sistema de “normas” considerado como base da sociedade. O número é importante: dois indivíduos “deveriam” formar um casal ou parceria duradoura (preferencialmente até que a morte de uma delas coloque um fim na união, mas, atualmente a monogamia em série também é considerada uma forma aceitável de vivenciar o amor e a sexualidade). Após escolher a única pessoa com a qual irá se relacionar, outros amores são vedados (ou vivenciados na clandestinidade, para não ferir a exclusividade sexual ou fidelidade que foi assumida em público). Trata-se da “norma” ou ideal, não da realidade do arranjo.

No caso do poliamor o problema reside tanto no número de participantes – mais do que dois indivíduos – como no sexo e gênero dos parceiros – pois existe a possibilidade de um trisal ser formado por um homem e duas mulheres; duas mulheres e um homem; três homens; ou três mulheres, por exemplo. Em todos os casos a heteronormatividade bem como a mononormatividade podem estar sendo desafiadas. Ou seja, quem vive o poliamor em “público” desafia as várias “normas” tratadas como “princípios” ou como o modo “correto” ou “natural” de amar e construir relações de longo prazo ou mesmo famílias poliamorosas, com filhos e filhas.

A vivência do poliamor, então, pode demandar algum engajamento político para fazer frente ao exercício de poder nas três dimensões – conforme explica Steven Lukes (2005) – por parte dos adeptos da monogamia heteronormativa (que atualmente encontra total respaldo na legislação do Estado brasileiro e reforço positivo na sociedade e cultura do país). Ser poliamoroso ou poliamorosa significa assumir uma identidade relacional ou vivenciar um arranjo afetivo subversivo porque amar várias pessoas em público desafia abertamente o modo hegemônico de amar e se relacionar (monogamia), podendo afetar significativamente o modo hegemônico de viver a sexualidade (heterossexualidade) e arriscando-se a gerar mais instabilidade na forma hegemônica de vivenciar o gênero (cisgeneridade). Portanto, o

poliamor possui uma dimensão política que merece ser analisada.

As três dimensões do poder e o poliamor

Dentre as várias definições de poder tem uma que parece especialmente interessante para analisar a possibilidade de vivenciar publicamente o poliamor. Trata-se da definição apresentada por Steven Lukes (2005). De acordo com o autor, podemos pensar o poder em três dimensões – poder decisório, poder sobre a agenda e poder sobre a formação das preferências (ou poder ideológico). Para compreender sua teoria, precisamos analisar tanto as possibilidades de “vencer” o conflito em caso de tomada de decisões (primeira dimensão), quanto a capacidade de incluir temas na “agenda” ou impedir que sejam considerados (segunda dimensão); e, por fim, compreender como as “normatividades” que prescrevem “um” modo “correto” de ser, amar e viver em sociedade foram transformando a monogamia heteronormativa na “única” forma de amar que merece proteção do Estado e reforço social (terceira dimensão).

Primeira dimensão: poder de decisão

A primeira dimensão do poder é a mais superficial e observável quando estamos diante de um conflito entre atores bem definidos – que podemos chamar de “A” e “B” – que possuem ideias, vontades ou interesses divergentes. Seria possível dizer que “A” exerce poder sobre “B” sempre que consegue impor suas ideias, vontades ou interesses sobre “B”, de modo que pode ser considerado “contrário” às ideias, vontades e interesses de “B”. Na existência de “conflito” entre “A” e “B” é possível perceber o exercício do poder. Por exemplo, podemos considerar que “A” representa a ideia de que apenas o amor romântico transformado em casamento monogâmico que gere uma família constituída por um casal heterossexual e seus filhos e filhas deve receber proteção do Estado por meio da legislação. Por outro lado, “B” representa a ideia de que é possível amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo, tanto do sexo oposto, quanto do mesmo sexo, e que quando isso acontecer é possível constituir uma família poliamorosa na qual todas as partes envolvidas, bem como os filhos e filhas que derivarem da união

devem ter seus direitos garantidos e protegidos pelo Estado por meio da legislação.

Neste caso, podemos dizer que, na sociedade brasileira, “A” ainda exerce poder sobre “B”, na medida em que qualquer um que optar pela forma de viver de “A” poderá contar com uma legislação consolidada para garantir seu modo de vida, além de reconhecimento público de que está vivendo do modo “correto” e “conforme” com os costumes tradicionais. As pessoas que optarem pela forma de viver de “B”, por outro lado, precisarão lutar para alcançar direitos e garantias ou terão que driblar as leis existentes para evitar prejuízos pelo fato de ter escolhido uma forma não hegemônica de amar e construir uma família. Poderá ser necessário ocultar a vivência do poliamor para evitar constrangimentos na vizinhança e problemas legais no caso em que representantes do posicionamento que estou chamando de “A” decidam intervir supostamente em nome da defesa dos direitos das crianças e adolescentes envolvidos – que estariam expostos a outra forma de viver e amar que não está plenamente legalizada ou legitimada pelo Estado ou normalizada pela sociedade.

Quem se percebe poliamoroso ou escolhe o poliamor como identidade relacional ou arranjo afetivo precisa “assumir” essa identidade relacional e precisa lutar para ter acesso a direitos e garantias que são automaticamente conferidos para quem vivencia a monogamia heteronormativa. No caso de homossexuais e lésbicas que decidem pelo casamento ou união estável com apenas uma pessoa do mesmo sexo já existem algumas garantias legais, mas ainda falta a aceitação social de que desfrutam os casais heterossexuais, sobretudo quando formado por pessoas cisgêneras, da mesma geração, raça e classe. Assim se percebe o exercício de poder de “A” e a necessidade de resistência “ativa” por parte de quem não encontra um arcabouço jurídico preparado para garantir seu modo de viver e amar. Para aumentar o próprio poder de decisão, portanto, quem quer vivenciar o poliamor em público – “B” – precisa se engajar na militância pela autodeterminação afetiva e liberdade relacional, visando o reconhecimento jurídico de sua forma de construir relações de longo prazo ou famílias poliamorosas.

Considerando a primeira dimensão do poder – ou o poder de “vencer” em caso de tomada de decisão quando existe um conflito observável – fica evidente que as

peças que estão conformes com a cisheteronormatividade, heteronormatividade e mononormatividade “exercem” poder sobre: (1) quem não expressa o gênero em conformidade com o sexo anatômico; ou (2) quem ama alguém do mesmo sexo ou gênero; e também (3) quem ama mais de uma pessoa ao mesmo tempo e assume publicamente essa identidade relacional. Cada “decisão” favorável a alguém que está fora do padrão cisgênero, monogâmico e heteronormativo significa um avanço no efetivo exercício de poder de decisão, mas, basta analisar as decisões judiciais para saber que existem poucas evidências de mudança nessa balança de poder (tais como a possibilidade de casamento ou união estável para gays e lésbicas).

Segunda dimensão: poder sobre a “agenda”

A segunda dimensão do poder, apresentada por Steven Lukes, diz respeito ao “controle da agenda” e trata da capacidade de permitir ou não que determinados “temas” entrem em discussão e possam se transformar em direitos garantidos por leis. Compreender esse tipo de exercício de poder é mais desafiador do que no caso da primeira dimensão porque pode envolver “não-decisões”: ou seja, quando se exerce poder para impedir que decisões importantes sejam tomadas. Também pode envolver o silenciamento de certas posições políticas ou a ocultação proposital de demandas que existem socialmente. Tais demandas podem surgir da resistência ao padrão heteronormativo e monogâmico e podem ser conhecidas por meio das mídias sociais que se mantêm fora do controle hegemônico. Porém, é possível que estas resistências não alcancem canais apropriados para que encontrem espaço na agenda política e possam, por fim, desembocar em uma solução positiva no direito – mudando a legislação com seu claro viés tradicional – e na política.

No caso, podemos dizer que as pessoas que defendem a posição “A” – a combinação de monogamia e heterossexualidade compulsórias e, em geral, cisheteronormatividade – teriam poder sobre “B” – poliamoristas e outras não-monogâmicas, LGBTQIA+, transgêneras – sempre que conseguem impedir que temas favoráveis para “B” entrem na agenda pública ou política de discussão e deliberação. Exercem poder também quando definem de que forma tais temas serão discutidos caso sejam colocados em pauta – por exemplo, utilizando-se de enquadramentos que

distorcem os reais valores em questão e o caráter de “valor” da posição hegemônica. Por meio do controle da agenda é possível reforçar as posições dominantes e inclusive impedir que manifestações contrárias – todo tipo de resistência – tenha qualquer chance de chegar até as instâncias que seriam essenciais para que outras formas de amar e viver fossem legalizadas e sua vivência em público fosse protegida pelo Estado brasileiro e reconhecida pela sociedade.

Além de lutar abertamente para que decisões sejam favoráveis para as pessoas poliamorosas, seria importante que existissem representantes eleitos com capacidade de incluir na agenda demandas que poderiam se tornar “leis” para garantir direitos para a comunidade poliamorosa. Seria importante investigar em que medida os projetos que são favoráveis para tornar essa forma de identidade relacional protegida estão efetivamente sendo retirados de pauta ou sequer são formulados porque a maioria envolvida no processo de formação da agenda é constituída por quem defende a posição “A”. Tais pessoas – compulsoriamente cisgêneras, heterossexuais e monogâmicas – costumam estar mais alinhadas com posicionamentos políticos conservadores e são, em geral, contrárias a todos que tornam públicas suas vivências afetivas que não são monogâmicas – como poliamoristas e aquelas que optam por relações livres – ou não são cisgêneras ou heterossexuais – como as que formam a comunidade LGBTQIA+. Quer dizer que fazer frente a este tipo de exercício de poder exige ainda mais organização política e capacidade de intervenção nos processos decisórios, para atuar tanto nas “decisões” quanto na formação da “agenda” e no enquadramento que dará forma ao debate de cada tema.

As primeiras dimensões do poder são mais fáceis de perceber e estudar porque incluem algum grau de conflito visível e permitem alguma observação, sobretudo atualmente em que as vozes se multiplicaram por meio das novas mídias. Mas ainda é possível exercer poder em uma terceira dimensão, mais difícil de comprovar, porém importante para avançar o argumento de que tudo o que é “compulsório” não pode ser considerado uma “escolha” livremente assumida entre “opções” igualmente valorizadas e legitimadas social e politicamente. Trata-se de algo próximo ao que modernamente era chamado de poder “ideológico”, pois, nesse caso, existe uma mistura de poder social, cultural e político restringindo as “possibilidades”

existentes e naturalizando a posição hegemônica de modo que “apareça” como a mais correta ou a única que merece proteção e difusão.

Terceira dimensão: poder ideológico

Compreender a terceira dimensão do poder exige analisar como a heteronormatividade, a cisnormatividade e a mononormatividade operam em conjunto para tornar a monogamia heteronormativa a única forma de arranjo afetivo que recebe proteção estatal incontestável. A terceira dimensão do poder é a mais difícil de “perceber” porque implica em discussões a respeito de interesses, ideias e vontades que nem sempre são manifestadas publicamente ou mesmo formuladas claramente pelas pessoas que supostamente estão – ou poderiam estar – em conflito.

Grande parte do desafio às normatividades compulsórias que estão em questão quando analisamos o poliamor – a instituição da monogamia por meio do casamento; da heterossexualidade compulsória por meio do treinamento social, cultural e ideológico; da cisgeneridade por meio da imposição de modelos ou padrões ideais do que seria uma “mulher” e um “homem” na nossa sociedade – partem da “defesa” de que tais formas de ser e de viver não são “naturais” e nem constituem a “única” forma correta, mesmo que tenham encontrado respaldo na tradição e na legislação. Portanto, deveriam ser tratadas pelo que são: “valores” que apenas indicam o que parte da sociedade considera a forma “normal” de construir a vida e não o destino “natural” e obrigatório.

O exercício de poder nas três dimensões por parte de “A” faz com que apenas quem resiste e não se conforma seja tratado como alguém que “escolheu” outra forma de viver – por isso parece que o “poliamor” é uma escolha, enquanto a “monogamia” seria apenas a realização de algo que é “natural” ou “normal” (como se fosse a forma espontânea de viver a sexualidade e o amor e não uma construção social, cultural com grande reforço de expedientes políticos para se manter como “norma”). Quem vive de acordo com o posicionamento “A” estaria apenas seguindo o curso natural da vida, não percebendo que repetir o mesmo roteiro que foi seguido pelas gerações anteriores também é um tipo de “escolha” facilitada por não existirem profundos questionamentos.

Podemos dizer que “A” exerce poder sobre “B” na medida em que a monogamia, a heterossexualidade e a cisgeneridade são tratadas como “naturais” e ensinadas desde a infância, ou mesmo antes do nascimento, durante a gestação. Outras formas de ser, viver e amar precisam ser “justificadas” por quem se percebe poliamorista (não-monogâmicas); ou ama alguém do mesmo sexo ou gênero ou dos dois gêneros (homossexuais, bissexuais e panssexuais); ou que não apresentam conformidade com o sexo biológico ou anatômico ou são não-binárias, fluídas, sem gênero (não cisgêneras). O exercício de poder de “A” é ainda mais intenso pelo fato de que aqueles que vivem em conformidade com a posição hegemônica encontram pleno reconhecimento e proteção para o seu modo de vida: reforço social e cultural por meio da educação formal e das manifestações midiáticas e artísticas e plena proteção ou garantia pelas leis do Estado brasileiro.

A terceira dimensão do poder reforça as consequências do exercício de poder nas outras duas dimensões porque interfere na formação das preferências. Um dos efeitos do exercício de poder na terceira dimensão consiste em reforçar a impressão – nas novas gerações – de que existe “uma” forma de viver que garante alguns privilégios e produz menores constrangimentos. Apenas quem vive conforme o modelo considerado “correto” pela sociedade encontra nas leis do Estado garantias para ser, amar e usufruir da vida em sociedade de modo pleno e visível, sentindo, portanto, que esse projeto individual de busca pela felicidade recebe aprovação e proteção. Por outro lado, quem não experimenta esse “privilégio” precisará lutar por reconhecimento, assumindo sua sexualidade e identidade relacional, enfrentando diversos constrangimentos no espaço público e, inclusive, correndo o risco de sofrer interferência do Estado em sua vida privada por não se enquadrar nos padrões normativos que prescrevem qual a forma correta ou aceitável de ser e amar em público, e, ainda, precisará explicar suas motivações para construir um projeto de subjetividade e de felicidade que não está conforme com a maioria na sociedade.

O impacto que o exercício de poder de “A” na terceira dimensão tem sobre as pessoas em geral pode ser ilustrado pelo fato de que a “descoberta” da existência e atuação das diversas “normatividades” não costuma acontecer espontaneamente. Perceber que a

heterossexualidade é algo compulsório não ocorre intuitivamente para a maioria porque vivemos sob os efeitos das normatividades hetero, mono e cis. O que faz com que isso pareça ser o mais correto a fazer? A defesa de que para construir uma “família” capaz de gerar descendentes é necessário a união de um homem com uma mulher do ponto de vista biológico, e a difusão de que para se tornar uma pessoa “normal” é preciso conviver com um pai e uma mãe, do ponto de vista da maioria das religiões e de algumas teorias psicológicas e psicanalíticas. A maioria das pessoas que se desenvolve em um contexto social assim constituído e apenas segue o roteiro pré-definido pela sociedade e cultura à qual pertencem, sequer notará qualquer imposição. Quem perceberá o “peso” das “normas” tratadas como se fossem “naturais” serão as pessoas que não se “conformam” com o gênero que “deveriam” assumir e com o tipo de “desejo” que “deveriam” experimentar¹⁹.

Considerações Finais

Tanto a monogamia quanto o poliamor não são derivados de um ato de vontade totalmente livre, pois a capacidade de amar – seja de modo exclusivo, ou múltiplo como no caso de quem se percebe poliamoroso – não é algo que alguém possa produzir em si por mero capricho. Mas é importante ressaltar que a imposição das normas hegemônicas – da monogamia, da heterossexualidade e da cisgeneridade – costuma ser tão insidiosa que as capacidades afetivas sequer são percebidas fora das normatividades. Atualmente o poliamor costuma ser percebido como algo possível somente para pessoas que de algum modo são capazes de exercitar o cuidado de si – conceito explorado por Foucault e que pode ser compreendido a partir de Cardoso (2010); Silva, Neres e Silva (2017) – pois descobrem que são capazes de “sentir” amor ou se apaixonar por uma nova pessoa sem que deixem de amar a pessoa com a qual já estejam vivendo um relacionamento – seja um namoro ou um casamento,

tanto com alguém do sexo oposto quanto do mesmo sexo.

O questionamento de Adrienne Rich de que a heterossexualidade compulsória precisa ser analisada como instituição política, pois historicamente foi presumida como escolha enquanto era utilizada para retirar o poder das mulheres, poderia ser expandido para todas as pessoas, pois a autora questiona se “num contexto diferente ou em condições de igualdade as mulheres *escolheriam* fazer parte de um casal ou de um casamento heterossexual” (RICH, 2019, p. 33). Poderíamos perguntar: em que medida uma pessoa – independente da identidade de gênero ou orientação sexual – que realmente estivesse diante de várias possibilidades de identidades relacionais ou arranjos afetivos igualmente “permitidos”, “valorizados” e “praticados” em público – ou seja, diversas possibilidades para vivenciar o próprio desejo e capacidade de amar – estaria disposta a “escolher” livremente a monogamia?

Referências bibliográficas

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.
- BARBOSA, Mônica. *Poliamor e relações livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória*. Rio de Janeiro, Multifoco: 2015.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam*. São Paulo: n-1 edições, Crocodilo edições, 2019.
- CARDOSO, Daniel. *Amando vári@s: individualização, redes, ética e poliamor*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- FRANÇA, Matheus Gonçalves. *Além de dois existem mais: estudo antropológico sobre poliamor em Brasília/DF*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Depar-

19 Algumas pessoas sentirão o peso da “norma” imposta já na infância e outras apenas na adolescência, sendo possível – e muito comum atualmente – que o peso da “normalidade” compulsória só seja sentido na vida adulta, depois de ter experimentado o modo de vida dominante e não ter alcançado satisfação. Algumas mulheres e homens percebem, sobretudo depois de casamentos fracassados, que não se sentem plenamente felizes ao realizar com suas vidas o que foi projetado pela sociedade como o modo correto de ser, amar e constituir família. É por meio das diversas resistências ao modelo imposto de “ser”, “amar” e vivenciar a sexualidade que o caráter compulsório das “normas” fica evidente e, assim, pode ser questionado e, por meio das lutas sociais e políticas, pode vir a ser flexibilizado.

- tamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2016.
- GOLDENBERG, Mirian. Amor, Casamento e Fidelidade na Cultura Brasileira. *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 3, jan./jun., 2013.
- HABERMAS, Jurgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LESSA, Sérgio. *Abaixo a família monogâmica!* São Paulo: Instituto Lukács, 1a edição agosto de 2012, Disponível em Internet (02-11/2017): <http://sergiolessa.com.br/uploads/7/1/3/3/71338853/abaixofamilia.pdf>
- LINS, Regina Navarro. *Novas formas de amar*. São Paulo, Planeta do Brasil: 2017.
- LUKES, Steven. *Power: a radical View*. 2. ed. Londres, Palgrave: 2005.
- LOBATO, Josefina Pimenta. *Amor, Desejo e Escolha*. Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Tempos, 1997.
- PILÃO, Antonio Cerdeira. “Por que somente um amor?": um estudo sobre poliamor e relações não-monogâmicas no Brasil. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.
- PILÃO, Antonio Cerdeira. *Quando o amor é o problema: feminismo e poliamor em debate*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 27(3), 2019.
- PORTO, Duina. *Mononormatividade, intimidade e cidadania*. Outros temas. Rev. direito GV 14 (2). Ago 2018. <https://doi.org/10.1590/2317-6172201825>
- RICH, Adrienne. *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica & outros ensaios*. Rio de Janeiro, A bolha editora: 2019.
- SANTIAGO, Rafael da Silva. *Poliamor e direito das famílias: reconhecimento e consequências jurídicas*. Curitiba, Juruá: 2015.
- SCHEEREN, Patrícia. *Comportamentos de infidelidade em homens e mulheres*. (Tese de doutorado). Instituto de Psicologia, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2016.
- SEDGWICK, E. K. (2007). A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, 28, p.19-54.
- SILVA, Vania Sandeleia Vaz da; NERES, Geraldo Magella; SILVA, Rosângela da. “Michel Foucault e o Poliamor: cuidado de si, parresia e estética da existência”. *Revista Tempo da Ciência*. V. 24, n. 48, 2017, p. 87-108.
- SILVÉRIO, Maria Silva e. *Eu, tu... Ilus: poliamor e não-monogâmias consensuais*. (Tese de doutorado). Departamento de Antropologia, Instituto Universitário de Lisboa. Lisboa, 2018.
- VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., orgs. *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero [online]*. Salvador: EDUFBA, 2016, pp.249-270. ISBN: 978-85-232-1866-9. <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0014>.

Normas em movimento: monogamia e poliamor no contexto jurídico brasileiro¹

Antonio Cerdeira Pilão (PPGAS-USP)

Resumo

A partir de 2012, com o registro da primeira escritura pública de união poliafetiva do Brasil, em Tupã (São Paulo), instaurou-se um intenso debate no meio jurídico e na mídia a respeito da legalidade e moralidade do poliamor. Tomando esse caso como referência, o presente trabalho analisa controvérsias relacionadas ao reconhecimento de formas de conjugalidade e família que se diferenciam do modelo baseado no casamento monogâmico e heterossexual. O objetivo é investigar como a monogamia, assim como os arranjos não-monogâmicos, têm sido tratados em diferentes contextos históricos no sistema jurídico brasileiro, destacando o impacto do conceito de “poliafetividade” nesse debate. Argumenta-se que a mononormatividade não é uma realidade fixa, homogênea e ahistórica, pois não se trata de um princípio absoluto e intransponível, mas contextual, performativo e incerto, sendo objeto de agenciamentos e disputas. Nesse sentido, a emergência do debate jurídico sobre poliamor contribuiu, paradoxalmente, para reproduzir e atualizar a norma monogâmica, recolocando-a em discurso, de modo a reforçá-la, mas também deslocá-la, evidenciando a controvérsia existente em torno da ideia de que só há família em uma relação conjugal diádica e exclusiva.

Palavras-chave: Monogamia. Poliamor. Direito de família. Direitos sexuais.

Norms in Motion: Monogamy and Polyamory in the Brazilian Legal Context

Abstract

Since 2012, with the registration of the first ‘polyaffective’ civil union, in Tupã (São Paulo, Brazil), there was an intense debate in the legal environment and the media regarding the legality and morality of polyamory. Taking this case as a reference, this paper analyzes controversies related to the recognition of forms of conjugality and family that differ from the model based on monogamy and heterosexuality. Its objective is to investigate how monogamy, as well as non-monogamous arrangements, have been treated in different historical contexts in the Brazilian legal system, highlighting the impact of the concept of ‘polyaffectiveness’ in this debate. It is argued that mononormativity is not a fixed, homogeneous and ahistorical reality, as it is not an absolute and insuperable principle, but contextual, performative and uncertain, being the object of agency and dispute. In this sense, the emergence of the legal debate on polyamory contributed, paradoxically, to reproduce and update the monogamous norm, putting it back into discourse to reinforce it, but also to displace it, highlighting the controversy surrounding the idea that families only exist in dyadic and exclusive conjugal relationships.

Keywords: Monogamy. Polyamory. Family Law. Sexual Rights.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (PDJ-CNPq). Uma versão preliminar foi apresentada no 44º Encontro Anual da ANPOCS (2020), no GT38 – “Sexualidade e gênero: política, agenciamentos e direitos em disputa”.

Introdução

O termo poliamor foi criado nos anos 1990, nos Estados Unidos, para se referir à possibilidade de estabelecer relações afetivo-sexuais com mais de uma pessoa de forma concomitante e consensual (Pilão, 2019). Trata-se de uma alternativa à monogamia que, diferentemente do “relacionamento aberto” e do swing, não se restringe ou enfatiza o âmbito sexual, ressaltando e defendendo a possibilidade de amar mais de uma pessoa e manter mais de um relacionamento ao mesmo tempo, desde que com o conhecimento e o acordo de todas as partes envolvidas (Barbosa, 2011; Pilão e Goldenberg, 2012; Silvério, 2018).

É possível diferenciar as relações poliamorosas em dois tipos principais. O primeiro deles se refere às relações em pares, no qual é acordada a possibilidade de construir outras parcerias afetivo-sexuais. O segundo tipo se distingue do modelo diádico, envolvendo relações em grupos, em que três ou mais pessoas se relacionam entre si. Independente do número de envolvidos em cada relacionamento, o poliamor pode conter um conjunto variável e contingente de regras e acordos, limitando as possibilidades para novos vínculos afetivos e/ou sexuais (Pilão, 2013). Em determinados casos, pratica-se a “polifidelidade”, ou seja, restringindo novos envolvimento. Em outras relações se observa a ausência de acordos que limitem o estabelecimento de novas parcerias, de forma a atentarem ao anseio de manterem quantos vínculos desejarem, sem a interferência dos parceiros mais antigos².

No Brasil, a palavra poliamor começou a circular na virada do milênio. Em 2004, o grupo “Poliamor Brasil”, da extinta rede social Orkut, passou a reunir pessoas identificadas com o tema, tornando-se o principal canal de interação entre poliamoristas brasileiros. Nos anos seguintes, foram publicadas as primeiras matérias na

mídia³, realizados os primeiros encontros presenciais entre poliamoristas nas cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro e feitas as primeiras referências nas áreas da Psicologia e do Direito de Família (Pilão, 2017a). A partir de 2007, um debate público sobre o poliamor foi iniciado no Brasil em torno da atuação da psicóloga Regina Navarro Lins. Muitos poliamoristas afirmam terem conhecido o poliamor a partir de entrevistas e publicações dessa psicóloga, celebrada à época como a principal representante dessa ideologia relacional (Pilão, 2017b).

No dia 13 de fevereiro de 2012, foi lavrada a primeira escritura pública de união poliafetiva do país, entre duas mulheres e um homem, no Tabelionato de Notas de Tupã (São Paulo). O reconhecimento dessa união influenciou outros cartórios a também lavrarem escrituras envolvendo mais de duas pessoas. A partir de então se instaurou uma intensa disputa no meio jurídico e na mídia a respeito da legalidade e moralidade dessas uniões. Com a divulgação do reconhecimento em cartório dessa primeira união poliafetiva, o poliamor ganhou mais alcance no debate público, fomentando a disseminação do termo nacionalmente, já que antes ele estava mais restrito a setores escolarizados dos grandes centros urbanos⁴.

Este artigo apresenta alguns resultados de uma pesquisa de pós-doutorado, em andamento, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP), na qual analiso as controvérsias relacionadas ao reconhecimento jurídico de formas de família e de conjugalidade que se diferenciam do modelo de casamento monogâmico, heterossexual e reprodutivo. O objetivo é compreender as tensões e disputas em torno do fenômeno do poliamor no Brasil, a partir de processos jurídicos que, inspirados no reconhecimento, em 2011, das “uniões homoafetivas”, visam conceber

2 Em outro momento, analisei as tensões que marcam a prática poliamorista, apontando para o modo como os princípios de espontaneidade e de liberdade se colidem com os de reciprocidade e de mutualidade. Em um extremo, há poliamoristas que defendem que não devem existir regras e restrições nos relacionamentos. Em outro, argumenta-se que uma relação precisa ser negociada, limitando as liberdades individuais a fim de garantir o melhor convívio entre as partes (Pilão, 2015).

3 Entre as publicações mais antigas, a da revista “Isto é” (18/10/2006): https://istoe.com.br/4456_AMOR+DEMAIS/ (Último acesso em 12/05/2021).

4 Nos últimos anos, no Brasil, as divergências e disputas identitárias e ideológicas entre indivíduos e grupos envolvidos nesse debate, particularmente poliamoristas e RLis- “Relações Livres” (Barbosa, 2011; Bornia Junior, 2018), contribuíram para o retraimento das autoidentificações “poliamor” e “poliamorista” e para o subsequente crescimento do emprego das categorias “não-monogamia” e “não-monogâmico” para se referir à possibilidade de manter mais de um vínculo afetivo-sexual concomitante (Pilão, 2021).

a “poliafetividade”⁵ como capaz de constituir uniões estáveis e entidades familiares.

Esta pesquisa parte do questionamento de como se sustenta a restrição a um único vínculo afetivo e sexual, em um “novo regime da sexualidade”, organizado em torno da noção de direitos humanos e sexuais (Carrara, 2015), em que se afirma a possibilidade de quaisquer manifestações consensuais da sexualidade pleitearem o direito à cidadania. Visto que o poliamor não representa uma forma de violência e não envolve sujeitos que não podem consentir plenamente, como explicar a permanência da monogamia como regra dominante e a única reconhecida em quase todos os sistemas jurídicos modernos e ocidentais como o brasileiro? Como explicar a manutenção da monogamia em um mundo que supostamente coloca o indivíduo no epicentro da vida social (Simmel, 1971; Mauss, 2004; Dumont, 1985) e que vê toda forma de tolhimento da liberdade, desde que não gere violência a outro indivíduo, como um mal a ser combatido?

Seguindo Veena Das e Deborah Poole (2004), procuro romper com uma percepção do Estado como uma entidade política unificada, deslocando a perspectiva para as relações concretas, as “assinaturas do Estado” impressas no modo como normas, leis e códigos circulam, são agenciados, negociados, postos em ação em certos contextos, redefinindo o permitido e o tolerado, o dentro e o fora da lei (Das, 2004; Telles, 2015). A proposta aqui adotada se volta à compreensão das práticas e processos jurídicos, buscando os movimentos do Estado, não pressupondo que ele seja composto de regras e estruturas imóveis e inalteradas, dotado de uma única racionalidade, uma única moral ou uma posição unificada.

O trabalho está organizado em duas seções. Na primeira, analiso a forma como a monogamia e as relações não-monogâmicas foram concebidas no sistema jurídico brasileiro em diferentes contextos históricos. Na segunda, discuto as recentes disputas jurídicas em torno da tutela do poliamor como entidade familiar, contrastando algumas argumentações de

juristas que se posicionaram publicamente contrários e favoráveis ao seu reconhecimento⁶ no Brasil.

Percursos históricos da monogamia e do concubinato

De acordo com Maria Silvério (2018), a partir do século VIII, a monogamia e a indissolubilidade passaram a ser impostas mais sistematicamente pela Igreja Católica, impulsionando nas sociedades ocidentais o ideal de família conjugal. Assim, a deslegitimação da poligamia teria crescido, de forma que a monogamia e a indissolubilidade se tornariam eixos fundamentais do modelo oficial de família e de casamento. Apesar desse impulso mononormativo, a autora afirma que teria sido apenas no século XVI, visando frear a expansão do protestantismo e reafirmar os dogmas católicos, que a Igreja Católica se posicionaria explícita e organizadamente contrária às relações não-monogâmicas, de forma a buscar impedir quaisquer atividades sexuais fora do casamento oficial monogâmico e indissolúvel.

Nesse sentido, Marcos Alves da Silva (2012) argumenta que o Concílio de Trento (1545-1563) uniformizou a regulação do casamento, consagrando a monogamia como o seu princípio estruturante, de modo a postular que aqueles que afirmam a possibilidade de um homem ter mais de uma esposa seriam considerados “anátemas”, ou seja, amaldiçoados e excomungados. De acordo com o autor, Portugal foi um dos primeiros países a integrar os decretos tridentinos ao ordenamento jurídico, de modo que o direito português e o colonial seriam marcados por esse direito canônico. Inspiradas no Concílio de Trento, as Ordenações Filipinas (1603), previam pena de morte para quem cometesse o crime de bigamia. No Livro V, Título XIX, é afirmado que: “Todo homem que sendo casado e recebido com huma mulher, e não sendo o matrimônio julgado por invalido per Juízo da Igreja, se com outra casar, e se receber, morra por isso

5 As expressões “homoafetividade e “poliafetividade” foram colocadas entre aspas para indicar que se tratam de termos elaborados e empregados por agentes jurídicos, não sendo utilizadas neste trabalho como categorias analíticas. O mesmo ocorre com “homoafetivo” e “poliafetivo” que emergiram no âmbito jurídico e não como sistemas classificatórios e identidades nativas.

6 O termo “reconhecimento” está sendo empregado em sua acepção jurídica, ou seja, para se referir às formas de organização familiar e conjugal que são nomeadas por agentes jurídicos e que recebem a “proteção” do Estado, alcançando direitos previdenciários, sucessórios, dentre outros. Como será possível observar ao longo do trabalho, o “reconhecimento” das relações não-monogâmicas no Brasil é envolto por controvérsias. Uma interessante discussão sobre “reconhecimento” e “justiça” pode ser encontrada em Nancy Fraser (2003).

[...] E esta mesma pena haja a toda mulher que dous maridos receber”⁷.

Ao pesquisar processos inquisitoriais contra bigamos no Brasil, Ronaldo Vainfas (1997) afirma ser uma prática recorrente no contexto colonial, de modo que muitas pessoas mudavam os seus nomes a fim de burlar o controle eclesiástico, visando fugir da situação de instabilidade e estigma do concubinato. O concubinato seria a alternativa ao casamento para pessoas pobres e “desclassificadas”, tendo em vista que ao pertencerem a um mundo instável e precário, sem bens ou ofício, enfrentando a fome e a falta de recursos, não poderiam almejar uma vida conjugal alicerçada na ética oficial. Assim, forros, brancos pobres, mestiços e pardos, que não dispunham de pousos fixos ou que se comprimiam em casas pequenas, repartindo cômodos, distanciavam-se da vida conjugal marcada pela coabitação monogâmica (Vainfas, 1997: p.96).

No contexto colonial havia um contraste significativo entre o modelo oficial de casamento monogâmico e indissolúvel e a vida familiar realmente existente no Brasil, de modo que autores tão diversos quanto Gilberto Freyre (1933), Oliveira Vianna (1920), Paulo Prado (1928) e Antonio Candido (1951) reconheceram na poligamia e na promiscuidade sexual as principais marcas do nosso sistema patriarcal e escravocrata. Freyre argumentou que a monogamia nunca foi geral na América portuguesa, de modo que os esforços no sentido de fazer a população praticá-la na colônia seriam ineficazes, tanto em relação aos índios recém batizados quanto entre os colonos portugueses, já afeiçoados à poligamia pelo contato com os mouros. Somariam-se a esses fatores a “necessidade” da ação multiplicadora da poligamia visando à atividade agrícola. A despeito das críticas de Mariza Corrêa (1994) ao reducionismo do modelo colonial de família, assentado no patriarcalismo poligâmico, o que é importante reter dessa discussão é o descolamento entre o padrão jurídico monogâmico de família e a vida conjugal e familiar da maior parte da população brasileira.

Ainda que com penas mais brandas, a bigamia, a poligamia e o adultério⁸ seguiram sendo considerados crimes no Brasil ao longo dos séculos XIX e XX. No Código Penal de 1839, para o crime de poligamia

estava previsto prisão de seis meses, além de trabalhos forçados e multa. No Código Penal de 1891, a pena de prisão alcançaria de um a seis anos a quem contraísse mais de um casamento. Já no Código Penal de 1940, ainda vigente, a bigamia é prevista com pena de dois a seis anos de reclusão ao bigamo e de um a três anos a aquele que não sendo casado contrai casamento com pessoa casada, conhecendo essa circunstância.

Marcos Alves da Silva (2012) afirma que até 1964, com a edição da Súmula 380 do Supremo Tribunal Federal, os cursos e manuais de Direito de Família sequer destinavam um capítulo à discussão do concubinato. A partir de então, o concubinato passou a gerar a possibilidade de “partilha do patrimônio adquirido pelo esforço comum dos concubinos quando comprovada a sociedade de fato entre eles”⁹. O autor considera que, embora a Súmula seja um passo importante para o direito de famílias não assentadas no casamento monogâmico, ela garantiu a invisibilidade jurídica do concubinato, tendo em vista que não tratou essas relações como “famílias de fato”, mas apenas como “sociedades de fato”.

Com o avanço dos debates jurídicos a respeito do tema, tornou-se recorrente a distinção entre concubinato “puro” e “impuro”. O primeiro presumiria relacionamentos monogâmicos não formalizados, enquanto o segundo envolveria laços incestuosos ou a duplicidade de relações conjugais (seja entre pessoas já casadas ou que mantêm informalmente mais de uma união). Apenas o primeiro tipo passou a ser acolhido pela jurisprudência, enquanto o segundo se manteve sem a tutela do Estado, como se observa no acórdão do STF, no dia 19/12/1985: “A ação de partilha patrimonial promovida pela concubina não pode prosperar se o réu é casado (...). A súmula 380, interpretada à luz da jurisprudência que lhe serviu de base, e daquela que lhe sobreveio, refere-se a concubinos desimpedidos” (Ministro Aldir Passarinho. STF, RE 103775-RS).

Com a Constituição de 1988, caminhou-se no sentido de desarticulação do monopólio do casamento monogâmico para a configuração de um núcleo familiar. Dessa forma, inúmeros doutrinadores têm apontado para um processo de ampliação do conceito de família, abarcando vínculos oriundos de uniões

7 Disponível em <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l5p1170.htm> (Último acesso em 08/11/2020).

8 Em 2005, com a aprovação da lei de número 11.106, o adultério foi descriminalizado no Brasil.

9 Ainda nesse ano, a Súmula 447 do STF, reconheceria a “disposição testamentária em favor de filho adulterino do testador com sua concubina”.

estáveis e da “comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes” [...] (Art. 226). Assim, famílias “recompostas”, “monoparentais” e “homoafetivas” alcançaram reconhecimento jurídico, de modo que o conceito passou a estar atrelado aos vínculos afetivos e existenciais de seus componentes (Dias, 2011). Dessa forma, o “concubinato puro”, até então tratado pela jurisprudência como “sociedade de fato”, converteu-se em união estável, também alcançando o estatuto jurídico de família.

Em meio a esse contexto de ampliação do conceito de família se intensificaram esforços no sentido do reconhecimento jurídico do concubinato “impuro”, ao qual os relacionamentos não-monogâmicos formam parte. Dessa maneira, algumas decisões provenientes de Tribunais Estaduais foram favoráveis ao reconhecimento de conjugalidades concomitantes¹⁰. Entre as alegações, a de que existe de fato mais de uma união com a presença do *affectio maritalis*, ou seja, vínculos afetivo-sexuais duradouros, de conhecimento público e que têm como finalidade a constituição de uma família. Como destacam Giselda Hironaka e Flávio Tartuce (2019), os posicionamentos favoráveis são mais numerosos quando se referem a duas uniões estáveis concomitantes. Quando o paralelismo se trata de casamento e união estável, além dos reconhecimentos serem mais raros, o centro argumentativo para a sua legitimação tende a residir na “putatividade”, ou seja, na verificação do desconhecimento de que o companheiro é/era casado durante o relacionamento.

Outras decisões de Tribunais Estaduais desconsideraram a possibilidade de reconhecimento de entidades familiares e uniões estáveis múltiplas e concomitantes. Nesse sentido, a desembargadora relatora Maria Elza, do TJMG, afirmou que o “princípio da monogamia” deve reger as relações afetivas familiares, impedindo o reconhecimento jurídico de um relacionamento paralelo ao casamento¹¹. Dessa maneira, têm se posicionado as Cortes Supremas que, a fim de justificarem apenas o reconhecimento de uma relação, defendem a tese de que a nossa sociedade é monogâmica, não sendo possível “atenuar o dever de fidelidade para inserir no âmbito do Direito de Família relações afetivas paralelas e, por consequência,

desleais¹²”. Ao tratarem as relações não-monogâmicas como ilegítimas, as mulheres que mantiveram por anos relações conjugais com homens casados, muitas das quais com filhos oriundos dessas uniões, são desqualificadas enquanto “concubinas” e vistas como ameaças aos direitos da “única” e “verdadeira” família.

Esse posicionamento foi adotado pelo ministro relator Marco Aurélio Mello que negou o pedido de Joana da Paixão Luz pela partilha da pensão do seu falecido companheiro, Valdemar do Amor Divino¹³. Apesar dos quase 40 anos de relacionamento e dos nove filhos, a relação entre Joana e Waldemar não foi considerada “estável”, em função dele já ser casado. Assim, o ministro relator da matéria, argumentou que durante o período em que os relacionamentos se desenvolveram o adultério ainda era crime no Brasil e que de acordo com o Código Civil de 2002, Joana apenas poderia ser classificada como “concubina”. Acompanhando o seu voto, Ricardo Lewandowski atribuiu a relação entre Waldemar e Joana a alcunha de “concubinato”, posicionando-se contrário ao seu reconhecimento, já que para ele: “o concubinato, do ponto de vista etimológico, vem de *cum cubere*, significa dormir juntos, ou seja, é uma comunhão de leitos; ao passo que a união estável é uma comunhão de vida, é uma parceria, é um companheirismo” (Lewandowski, 2008: p.656 apud Efrem Filho, 2014: p.19).

Carlos Ayres Britto foi o único dos ministros a votar a favor da duplicidade conjugal, argumentando que entre Joana e Waldemar haveria uma “convivência duradoura” com “propósitos afetivo-ético-espirituais”. Como mostrado por Efrem Filho (2014), ao invés de recorrer aos Códigos Civil e Penal, Britto se baseou na Constituição Federal, afirmando que nela não existe concubinato: “Palavra azeda, feia, discriminadora, preconceituosa”. Assim, o ministro reconheceu a existência de um núcleo doméstico a ser protegido: “Isto é família, pouco importando se um dos parceiros mantém uma concomitante relação sentimental a-dois. No que andou bem a nossa Lei Maior, ajuízo, pois ao Direito não é dado sentir ciúmes da parte traída” (Ayres Britto: 2008: p. 628-9 apud Efrem Filho, 2014: p.20).

Foi em meio a esse debate sobre a possibilidade do reconhecimento jurídico de conjugalidades

10 Para um levantamento de decisões favoráveis e contrárias ver Giselda Hironaka (2013).

11 Relatora desembargadora Maria Elza, TJMG, Apelação Cível nº 1.0024.07.690802-9/001, 21/01/2009. Outras decisões semelhantes podem ser encontradas em Giselda Hironaka (2013).

12 Relatora ministra Nancy Andrighi. Supremo Tribunal de Justiça. (REsp 1157273 RN 2009/0189223-0).

13 Relator ministro Marco Aurélio. STF, RE 590.779, julgamento em 10/02/2009, 1ª Turma, DJE de 27/03/2009.

concomitantes que o poliamor apareceu, nos últimos anos, como uma relevante questão no âmbito do Direito de Família. Ainda que, como demonstrado, a controvérsia em torno da norma monogâmica não tenha emergido a partir da discussão sobre a “poliafetividade”, alguns deslocamentos relevantes foram produzidos a partir de sua introdução no meio jurídico.

Essas transformações evidenciam que o Estado e as suas normas não devem ser pensadas como estruturas regulatórias fixas, não se tratando de um poder distante, coerente e avassalador. Dessa forma, seguindo a proposta da antropóloga Veena Das (2004), acredito ser mais proveitoso pensar o caráter contextual, performativo e incerto das normas jurídicas, mostrando como elas são agenciadas, disputadas e negociadas. A seguir, portanto, analiso como a conceituação do poliamor, pautada tanto no amor quanto na consensualidade, tem servido como um importante instrumento na tentativa de legitimar determinadas relações não-monogâmicas.

Quando o poliamor alcança o Direito

O primeiro caso conhecido no meio jurídico sobre o poliamor foi de uma sentença, de 13/11/2008, do juiz Theodoro Naujorks Neto, da 4ª Vara de Família e Sucessões de Porto Velho (RO). Nela, foi concedido o direito de herança a uma mulher que manteve durante vinte e nove anos um relacionamento com um homem casado. O juiz descreve um impasse: seguir a norma estabelecida nos artigos 1521 e 1723 do Código Civil brasileiro que afirma a monogamia como o único princípio válido, ou ignorar o “hermetismo dos textos legais” e reconhecer que existia uma união consensual e de fato. A decisão pelo reconhecimento da formação dos dois núcleos familiares se contrapôs a tendência predominante no Direito de identificar as relações concomitantes como adultério e concubinato, exprimindo um caráter eventual, transitório e não estável para essas uniões:

Durante a instrução do processo, fiquei absolutamente convencido que o falecido manteve um re-

lacionamento duplice com a esposa com quem era legalmente casado e a autora. Mais ainda, fiquei também convencido que este relacionamento duplice não só era de conhecimento das duas mulheres como também era consentido por ambas as mulheres, que se conheciam, se toleravam e permitiam que o extinto mantivesse duas famílias de forma simultânea, dividindo a sua atenção entre as duas entidades familiares¹⁴.

Embora, como mostrado anteriormente, o debate sobre o concubinato adúltero não seja novo, pela primeira vez no Brasil a questão a respeito da possibilidade de reconhecimento de uniões concomitantes foi colocada a partir dos conceitos sinônimos “poliamor” “poliafetividade” e “poliamorismo”. Mesmo que o caso em questão possa não ser considerado por poliamoristas¹⁵ ou pelos próprios envolvidos (“esposas” e o falecido marido) como poliamor, a existência de consenso entre as partes foi utilizada pelo juiz para assim o enquadrar, de modo que o termo serviu como um meio de legitimação do arranjo e desempenhou papel central na decisão do magistrado:

O poliamorismo ou poliamor, teoria psicológica que começa a descortinar-se para o Direito, admite a possibilidade de co-existirem duas ou mais relações afetivas paralelas, em que seus partícipes conhecem e aceitam uns aos outros, em uma relação múltipla e aberta.(...) E, apesar de não ser uma realidade bem recebida por grande parte da sociedade ocidental, as pessoas podem amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo (...) Portanto, de tudo que foi exposto, é possível o reconhecimento da união duplice, quando a autora, o extinto e sua falecida esposa mantiveram uma relação de poliamor, consentida e tolerada, advindo daí efeitos legais como a divisão dos bens adquiridos neste período¹⁶.

Como mencionado, o ano de 2012 foi decisivo no processo de expansão da circulação do termo poliamor no Brasil, sobretudo, em função da repercussão gerada pelo reconhecimento em cartório da primeira união entre três pessoas realizada no país. Assim, embora o

14 A sentença está disponível em: http://s.conjur.com.br/dl/sentenca_poliamorismo.pdf (Último acesso em 10/11/2020).

15 A ênfase de poliamoristas em relação à igualdade de possibilidades para o estabelecimento de novas uniões, entre todas as partes envolvidas, tende a ser um critério para que eles/as diferenciem o poliamor da poligamia, onde haveria um único polígamo. A preocupação central é a de não incorporar ao conceito de poliamor relações marcadas por assimetrias estruturais de gênero, em que a multiplicidade afetivo-sexual é um privilégio dos homens. (Pilão e Goldenberg, 2012; Pilão, 2019).

16 Ver nota 15.

termo não tenha sido criado por juristas, eles tiveram um papel relevante para a sua inclusão na agenda dos debates públicos. A escritura, planejada por coordenadores da Rede Pratique Poliamor Brasil¹⁷, em 2011, e divulgada em redes sociais voltadas ao poliamor, encontrou um “trisal¹⁸” interessado, residente do Rio de Janeiro, que se deslocou até Tupã para oficializar a união em cartório. Transcrevo a seguir trechos da referida escritura:

“Os DECLARANTES compareceram para pedir que se lavre a presente escritura pública, na qual desejam DECLARAR os seguintes termos referentes à UNIÃO POLIAFETIVA sob a qual convivem: 1) DA CONVIVÊNCIA CONJUNTA: Que são solteiros e decidiram conviver juntos, de forma pública e estável, como entidade familiar, no endereço constante acima, formando uma união poliafetiva, constituída livremente. (...) Os DECLARANTES têm ciência da inexistência de regramento protetivo específico para o modelo de união que pactuam, pretendendo, assim, verem protegidos seus direitos nos limites previstos para as uniões estáveis constitucionalmente reconhecidas, com base em sua convivência pública, contínua e duradoura e na unidade familiar que constituem, especialmente para os efeitos sucessórios que almejam, nos termos das disposições do art. 1.790 do Código Civil Brasileiro, observados os direitos de eventual prole futura de quaisquer dos conviventes¹⁹.”

Apesar de a união ter sido reconhecida no dia 12 de fevereiro de 2012, a sua divulgação se restringiu aos grupos poliamoristas, em função da preocupação com a possibilidade do conhecimento público gerar uma reação de juristas mais conservadores. A ideia era acumular um número maior de uniões lavradas antes de iniciar o debate público, de modo a não tratá-lo como um evento exótico e pontual. Ademais, temia-se que ao visibilizar apenas uma união entre um homem e duas mulheres a associação do poliamor com a poligamia e o machismo seria intensa²⁰. A primeira divulgação

pública da união foi feita no site do Instituto Brasileiro de Direito da Família (IBDFAM), no dia 20 de agosto de 2012, alcançando, rapidamente, diferentes mídias no Brasil e no mundo.

A tabeliã Cláudia do Nascimento Domingues, que lavrou a união de Tupã, ao ser entrevistada por veículos de comunicação, defendeu não ter impedimento legal para reconhecê-la. Maria Berenice Dias, na época vice-presidente do IBDFAM, manifestou apoio público à decisão, afirmando ser preciso reconhecer os diversos tipos de relacionamentos: “temos que respeitar a natureza privada dos relacionamentos e aprender a viver nessa sociedade plural reconhecendo os diferentes desejos²¹”. Ela afirmou ainda que o princípio da monogamia não está na constituição: “é um viés cultural. O código civil proíbe apenas casamento entre pessoas casadas, o que não é o caso. Essas pessoas trabalham, contribuem e, por isso, devem ter seus direitos garantidos. A justiça não pode cancelar a injustiça”. Negá-las o reconhecimento da constituição de uma família poliafetiva seria segundo a jurista uma forma de priorizar uma posição moral e a defesa dos “bons costumes” em detrimento do direito à liberdade.

O procurador da república e doutor em Direito Daniel Sarmento também defendeu a tese de que o Estado não deve interferir na organização da vida familiar: “a tendência do Direito de Família, da qual comungo, é não adotar olhares moralistas”. Nessa linha, a presidente da Comissão de Direito Homoafetivo, Raquel Castro, afirmou não existir impedimento legal para esse tipo de união, uma vez que a monogamia seria apenas um costume e não um princípio jurídico. Apesar disso, ela minimizou os efeitos da escritura ao dizer que se trata apenas de uma declaração, sem reconhecimento pelo ordenamento jurídico: “Não há previsão legal ou jurisdicional no Brasil permitindo essa forma de união, nem reconhecendo direitos a ela, mas também não tem nada que a impeça (...). A lei só

17 A rede foi criada por lideranças poliamoristas, em 2011, com o objetivo de unificação e de transformação do poliamor em um movimento social. A definição utilizada por eles foi de que a: “Pratique Poliamor Brasil é uma rede de apoio, conhecimento e militância” (Pilão, 2015).

18 “Trisal” é um termo utilizado por poliamoristas para se referir a um relacionamento afetivo-sexual entre três pessoas. A união foi entre duas mulheres (auxiliar administrativa de 34 anos e operadora de caixa de 26 anos) e um homem (arquiteto de 34 anos) que desde agosto de 2011, moravam juntos no Méier, bairro da zona norte do Rio de Janeiro.

19 No documento também é afirmado que a “união estável poliafetiva” foi de comunhão parcial de bens. Além disso, as partes se declararam mutuamente dependentes para os efeitos de benefícios de convênios médicos, recebimento de pensões, auxílios e demais assistências sociais, como Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS).

20 Ver nota 16.

21 Ver <https://ibdfam.org.br/noticias/4862> (Último acesso em 11.11.2020)

fala em união entre duas pessoas, mas nada diz que, além disso, é proibido²².”

Uma campanha contrária à “poliafetividade” tem sido conduzida, desde 2012, por Regina Beatriz Tavares da Silva, presidente e fundadora da Associação de Direito de Família e das Sucessões – ADFAS. Além de entrevistas para a mídia, escreveu artigos, realizou palestras e se posicionou em diferentes âmbitos do Estado defendendo a monogamia como princípio jurídico indispensável²³. Ela argumentou que as relações não-monogâmicas representam um retrocesso gravíssimo na sociedade que não as toleraria: “Perante a sociedade, portanto, essas pessoas são indignas e o posicionamento da tabeliã afeta os princípios constitucionais da preservação da dignidade humana e da proteção da família e de seus membros²⁴”.

A advogada afirma que a expressão união poliafetiva se vale de um termo respeitável, ressaltando o amor e o afeto, para defender algo condenável: “é um engodo, um estelionato jurídico, na medida em que, por meio de sua utilização, procura-se validar relacionamentos com formação poligâmica. Esse tipo de relação é palco propício a deixar mazelas nas pessoas que, excepcionalmente, assim convivem²⁵.” A razão apontada para a desqualificação do poliamor se deve a uma suposta opressão intrínseca a esses relacionamentos: “Vi numa das escrituras que num dos trisais o homem fica com a administração de todos os bens e as mulheres ficam submissas, isso é um retrocesso²⁶”.

Ela trata o poliamor como sinônimo de poligamia²⁷, que segundo afirma, seria uma prática contrária aos anseios da população brasileira, mas comum em alguns “países africanos” e “muçulmanos”²⁸. Dessa forma, ela afirma que onde a poligamia é adotada, os índices de violência doméstica, abusos sexuais, estupro e criminalidade seriam mais altos, assim como seriam piores as condições de vida das crianças²⁹. Em contrapartida, os países com maior desenvolvimento humano adeririam à monogamia³⁰. Seguindo uma argumentação depreciativa, ela dá exemplos de relações não-monogâmicas frustradas ou violentas a fim de desqualificar o poliamor em conjunto, o associando à opressão das mulheres. Entre os casos por ela abordados, ambos de 2012, estão uma trama em uma telenovela de sucesso da Rede Globo e uma notícia, da mesma emissora, no programa “Fantástico”.

A novela “Avenida Brasil”, de João Emanuel Carneiro, foi utilizada como exemplo de impossibilidade de as relações não-monogâmicas serem benéficas às partes: “O personagem Cadinho mantém um relacionamento com três mulheres ao mesmo tempo, com divisão do seu tempo entre as três parceiras, o que, face ao natural desgaste dessa relação, culmina com grave declínio em sua vida pessoal e profissional”. Já a notícia em questão foi divulgada pelo “Fantástico³¹”, quando o programa abordava o reconhecimento da união poliafetiva de Tupã. O caso era de um homem em Indaiatuba (São Paulo) que viveria com quatro mulheres e que teria com três delas escrituras de união estável. Tavares da

22 As declarações de Daniel Sarmento e Rachel Castro estão disponíveis em: <https://www.oabrp.org.br/tribuna/ao-lado-advogado-preparacao-processo-digital/relacao-tres-contrato-uniao-estavel-gera> (Último acesso em 11/11/2020).

23 No estatuto do ADFAS consta que são objetivos institucionais: “ter como princípio a monogamia nas relações conjugais, de casamento e de união estável”. Ver: <http://adfas.org.br/estatuto/> (Último acesso em 12/11/2020).

24 Ver: <https://www.oabrp.org.br/tribuna/ao-lado-advogado-preparacao-processo-digital/relacao-tres-contrato-uniao-estavel-gera> (Último acesso em 11/11/2020).

25 Ver nota anterior.

26 <https://www.oabrp.org.br/tribuna/ao-lado-advogado-preparacao-processo-digital/relacao-tres-contrato-uniao-estavel-gera> (Último acesso em 11/11/2020)

27 Ainda que o termo poligamia possa se referir tanto à poliginia quanto à poliandria, a categoria tende a ser mobilizada especialmente em relação ao primeiro caso, ou seja, a um homem com mais de uma esposa.

28 Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/opiniaocolumnas/a-tentativa-inutil-de-institucionalizar-a-poligamia-no-brasil/> (Último acesso em 15/11/2020).

29 Lila Abu-Lughod (1993) questiona a generalização de determinadas comunidades como sendo “poligâmicas” e as “fantasias” ocidentais da “poligamia” como haréns que, necessariamente, oprimem mulheres e beneficiam os homens. A antropóloga afirma ser muito mais proveitoso investigar como um grupo particular de pessoas vivencia a instituição que no ocidente é chamada de “poligamia”. Nesse sentido, ela analisa histórias de vida de determinadas beduínas egípcias a partir do ponto de vista dessas mulheres, revelando um quadro complexo de emoções, desejos, conflitos e estratégias que rompem com a homogeneização que ocidentais fazem da poligamia como uma realidade ahistórica, em que as mulheres não teriam poder de escolha.

30 Declarações extraídas de uma entrevista ao Jornal “o Globo”: <https://oglobo.globo.com/sociedade/poliafetivos-nao-tem-direito-de-familia-diz-advogada-contraria-as-unioes-19360291> (Disponível em 13/11/2020).

31 O vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ncMLJERCJZo> (Último acesso 12/11/2020).

Silva argumenta que esse homem foi denunciado por maus tratos físicos e morais contra uma das mulheres³². A estratégia de representação adotada por ela é clara, a “poliafetividade” implica em atraso civilizatório e violência contra a mulher.

Diversas uniões poliafetivas foram reconhecidas no país, embora não tenham recebido a mesma cobertura midiática³³. Em 2015, um dos trisais participantes da série “Amores Livres³⁴” divulgou no programa a sua escritura de união poliafetiva que não foi noticiada. Outro trisal, após a gravação, também reconheceu sua união em cartório, tendo sido objeto de matérias jornalísticas. É interessante destacar o título da primeira a noticiá-la: “homem oficializa união com duas mulheres.³⁵” A história mostrada na série contraria o protagonismo do homem explícito no título, uma vez que inicialmente apenas uma das mulheres se relacionava com ambos. A construção do título alude a um imaginário das relações poliamorosas no qual as mulheres ocupariam um papel secundário, de objeto da agência masculina, apagando ou minimizando o envolvimento afetivo-sexual entre elas (Pilão, 2019).

Outra escritura registrada em 2015 e que recebeu maior destaque na imprensa foi de uma união entre três mulheres realizada no Rio de Janeiro. A tabeliã Fernanda de Freitas Leitão já havia se posicionado publicamente favorável ao reconhecimento antes mesmo de ter lavrado essa que foi a primeira união poliafetiva realizada em um cartório no estado do Rio de Janeiro. Ela afirmou aos jornais que o fundamento jurídico para a formalização desse tipo de união é o mesmo estabelecido na decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) de 2011, ao reconhecer legalmente os casais homossexuais. Já José Fernando Simão, professor de Direito Civil da Universidade de São Paulo afirmou se tratar de um equívoco jurídico, de modo que a

escritura não teria validade legal, já que a família no Brasil seria apenas monogâmica³⁶.

O registro de união entre as três mulheres teria sido motivado pelo desejo de engravidarem por meio de inseminação artificial e terem, as três, o reconhecimento da maternidade, incluindo seus sobrenomes no nome da criança: “Somos uma família. Nossa união é fruto de amor. Vou engravidar, e estamos nos preparando para isso, inclusive, financeiramente. A legalização é uma forma de a criança e de nós mesmas não ficarmos desamparadas. Queremos usufruir os direitos de todos, como a licença-maternidade³⁷.” O fato de a relação envolver apenas mulheres foi o elemento destacado na mídia, já que até então as uniões que haviam sido reconhecidas foram no formato duas mulheres e um homem. Considerando esse arranjo, tornou-se inviável deslegitimar o poliamor a partir da sua associação com a poligamia e o machismo, sob o argumento que os relacionamentos privilegiariam homens e objetificariam mulheres. Como a união foi entre mulheres, o vínculo foi revestido de maior “pureza”, distanciando-se da negatividade associada à sexualidade não-monogâmica masculina, *a priori* tratada como opressora (Pilão, 2019).

Ainda assim, Regina Beatriz Tavares da Silva continuou a dirigir críticas ao machismo e a opressão à mulher, considerando características implícitas ao poliamor. Por isso, em suas manifestações públicas ignorou essa união, presumindo que o poliamor é sempre heterossexual e que em comparação com a monogamia seria um retrocesso no que se refere à igualdade de gênero. O que Regina Beatriz Tavares da Silva procura argumentar é que o poliamor pode até ser uma realidade de fato, mas isso não o tornaria merecedor de reconhecimento jurídico, por ser uma prática contrária à “moral”, aos “costumes da nação brasileira” e à “dignidade das mulheres”.

32 Disponível em: <http://www.uniaohomoafetiva.com.br/2012/10/uniao-poliafetiva-e-um-estelionato.html> (Último acesso em 15/11/2020).

33 O jornal “Estadão” afirma que, até 2016, foram lavradas dez uniões em cartórios no país: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,cnj-pede-suspensao-de-registro-de-trisal,10000052712> (Último acesso em 13/11/2020).

34 Dirigida por João Jardim e exibida, em 2015, na GNT, a série documental apresenta histórias de relacionamentos não-monogâmicos. Algumas reportagens sobre a série: <http://odia.ig.com.br/diversao/televisao/2015-08-22/serie-amores-livres-retratam-dinamicas-de-relacoes-nao-monogamicas.html> ; <https://oglobo.globo.com/cultura/revista-da-tv/diretor-de-amores-livres-joao-jardim-diz-que-brasil-esta-mais-tolerante-com-outras-formas-de-relacionamento-17556733> ; <http://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/series/serie-mostra-pessoas-que-largaram-a-monogamia-para-vivero-poliamor-8783> (Último acesso em 13/11/2020).

35 <https://www.meionorte.com/curiosidades/homem-oficializa-uniao-com-duas-mulheres-em-cartorio-no-brasil-283291> (Último acesso em: 13/11/2020).

36 As declarações foram publicadas no Jornal Digital do Estado de S. Paulo: <https://bit.ly/3sa5q06> (Último acesso no dia 09/11/2020).

37 Disponível em: <https://glo.bo/3F1Tiln> (Último acesso em 13/11/2020).

Um elemento que se destaca em meio a essa controvérsia é se o reconhecimento das “uniões poliafetivas” é uma forma de evolução ou de involução do Direito de Família. Do ponto de vista dos juristas que defendem o poliamor como núcleo familiar é afirmado que o Direito tem que acompanhar as mudanças sociais, de modo a garantir o reconhecimento de “novos modelos familiares” por se tratarem de “realidades de fato”. A família é então concebida como um conceito aberto, pautada no afeto e independente do casamento e da procriação (Pilão, 2020).

Entre esses juristas há uma preferência por construir o debate a partir dos termos “poliamor”, “poliamorismo” e “uniões poliafetivas”, de modo a fugir do estigma e da ilegalidade da poligamia e da bigamia. Isso se explica em função da forte influência, no Direito de Família, do imaginário evolucionista da antropologia oitocentista, que atribuía à poligamia o “passado” e o “atraso”³⁸. Portanto, nomear arranjos não-monogâmicos como “poliamorosos” ao invés de “poligâmicos”, permite a dissociação com a “selvageria” e a “barbárie” dos primitivos (Morgan, 1877), possibilitando reconhecê-los, até mesmo, como um avanço social dos limites da tradição cristã da monogamia.

Por sua vez, entre aqueles que se posicionam contrários tende-se a enfatizar os termos poligamia, adultério e bigamia, omitindo ou questionando o uso das palavras poliamor e poliafetividade. Assim, busca-se recusar a ideia de que são práticas “inovadoras”, “do futuro” e “libertárias”, estabelecendo a sua conexão com sociedades islâmicas, com o patriarcalismo e o “machismo”. A fim de afirmar as relações não-monogâmicas como indignas de tutela estatal é sustentado que se trata de um retrocesso civilizatório, marcado pela dominação masculina, o que se apoia no fato da união de Tupã ter sido entre um homem e duas mulheres, ambas vistas como a ele submetidas.

O debate sobre a possibilidade do reconhecimento jurídico das uniões poliafetivas segue intenso, de forma que além da cobertura midiática, observa-se um número crescente de trabalhos acadêmicos na área do Direito e de posicionamentos públicos de juristas. Um pedido de suspensão da realização de novas escrituras

de uniões poliafetivas foi protocolado, em 2016, por Regina Beatriz Tavares da Silva (ADFAS), ao Conselho Nacional de Justiça (CNJ)³⁹. Ele foi aprovado em 2018, sob a afirmação de que a sociedade brasileira “tem a monogamia como elemento estrutural e os tribunais repelem relacionamentos que apresentam paralelismo afetivo, o que limita a autonomia da vontade das partes e veda a lavratura de escritura pública que tenha por objeto a união ‘poliafetiva’⁴⁰”.

A controvérsia acerca da monogamia como norma jurídica indispensável para a configuração de um núcleo familiar retornou ao STF (RE 1045273), que sob a relatoria do Ministro Alexandre de Moraes enfrentou, com Repercussão Geral, a questão da possibilidade do reconhecimento de duas uniões estáveis concomitantes. Por diferença de apenas um voto, o Tribunal optou pela tese de que a “preexistência de casamento ou de união estável de um dos conviventes (...) impede o reconhecimento de novo vínculo (...) em virtude da consagração do dever de fidelidade e da monogamia pelo ordenamento jurídico-constitucional brasileiro⁴¹”.

Considerações finais

Gostaria de finalizar sugerindo o questionamento das certezas - tão difundidas no debate público e no posicionamento de juristas - de que a sociedade brasileira é “monogâmica”. Não por desconsiderar a importância, no “Ocidente Moderno”, da monogamia como uma norma regulatória dos núcleos familiares, da sexualidade e da propriedade privada. Mas, por acreditar não ser possível afirmá-la como um princípio absoluto e intransponível. Assumir a sociedade como uma entidade fixa, homogênea e ahistórica favorece a invisibilização das diferenças, desigualdades e disputas que a compõem, privilegiando modelos abstratos que supostamente são representativos do todo, quando apenas são capazes de expressar algumas de suas partes.

Seguindo a trilha percorrida por antropólogos/as, sociólogos/as e historiadores/as, procurei recusar a pressuposição de que a “família brasileira” pode ser reduzida ao modelo monogâmico, não para acompanhar Gilberto Freyre (1933), que propôs em seu

38 Entre doutrinadores brasileiros clássicos como Clóvis Beviláqua (1977) e Pontes de Miranda (1947) a influência dos debates evolucionistas é explícita, já nas produções contemporâneas como as de Flávio Tartuce (2016), Rolf Madaleno (2020) e Maria Berenice Dias (2021), a noção de evolução social, da família e do Direito, permanece paradigmática, porém de forma mais difusa.

39 Matérias disponíveis sobre o caso: <https://bit.ly/322p3w4> e <https://bit.ly/3GlyD6r> (Último acesso no dia 09/11/2020).

40 Processo 0001459-08.2016.2.00.0000. Relator João Otávio de Noronha (Data do julgamento: 26/06/2018).

41 O calendário e as decisões estão disponíveis em: <https://bit.ly/3GMtDxz> (Último acesso em 03/05/2021)

lugar o “patriarcalismo polígamo” como o que melhor representaria nossas raízes culturais, mas para contestar a ideia de unidade. Não há, portanto, uma “família brasileira”, mas uma multiplicidade de relacionamentos e regimes familiares, sendo necessário recorrer aos casos concretos, buscando as suas particularidades, de forma a resistir a reiterar discursos generalistas e englobantes que estereotipam e uniformizam a sexualidade e a conjugalidade.

Desse modo, o casamento heterossexual, monogâmico e reprodutivo deixa de ser pensado como um fato biológico universal e princípio organizador do parentesco. A transformação das abordagens antropológicas da “família” de uma unidade natural, associada a processos biológicos, em produto ideológico historicamente produzido (Fonseca, 2007) tem sido estimulada pela difusão de diferentes modos de parentalidade, como as famílias recompostas, os pais homossexuais, as filiações adotivas, as inseminações artificiais e as coparentalidades. Essas e outras mudanças reforçaram a ideia de que “a família” - entendida como conjugal, monogâmica e nuclear - não é tão hegemônica como imaginado (Fonseca, 2007).

Se é possível afirmar que o modelo de família, pautado no casamento monogâmico, heterossexual e indissolúvel, foi historicamente vitorioso no que se refere ao reconhecimento jurídico no Brasil, também é necessário pontuar que essa “vitória” é permeada por disputas, de modo que o Direito de Família se revela como um campo de batalhas, marcado por divergências, contradições e transformações. As disputas jurisprudenciais relacionadas à possibilidade de reconhecimento de conjugalidades múltiplas e concomitantes evidenciam a “iliteralidade” das normas, apontando para a forma como elas são mobilizadas contextualmente em meio a determinados conflitos.

Ao invés de apenas reconhecer a monogamia como uma norma jurídica, acredito ser mais produtivo procurar compreender a maneira como determinados atores/as, jurídicos e não jurídicos, agenciam e atualizam essas normas, reforçando, reformando, desafiando, subvertendo e/ou multiplicando os seus sentidos, nenhum dos quais mais verdadeiros ou originais do que os outros. A mononormatividade não deve ser tratada como um *fato*, mas como um *feito*, constantemente refeito. Não se trata, portanto, de uma realidade estática, de uma substância, mas de

algo que está em movimento, que se reconstrói em cada acionamento.

A emergência do debate jurídico sobre o poliamor contribuiu para a reprodução e atualização da norma monogâmica, recolocando-a em discurso. Ao ser examinada e discutida, a monogamia tanto foi reforçada, quanto deslocada, pondo em disputa a ideia de que só há família, afeto, lealdade e consensualidade em uma relação conjugal diádica e exclusiva.

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. **Writing women's worlds: bedouin stories**. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1993.

ALVES DA SILVA, Marcos. **Da superação da monogamia como princípio estruturante do estatuto jurídico da família**. 2012. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BARBOSA, Monica. **Movimentos de resistência à monogamia compulsória**. A luta por direitos sexuais e afetivos no século XXI. 2011. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Gestão social) - Escola de Administração. Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2011.

BORNIA JUNIOR, Dardo. **Amar é verbo, não pronome possessivo: etnografia das relações não-monogâmicas no sul do Brasil**. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

BEVILÁQUA, Clóvis. **Código dos Estados Unidos do Brasil**. Edição histórica. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1977.

CANDIDO, Antonio. “The Brazilian Family”. In: SMITH, T. Lynn; MARCHANT, Alexander (org.). **Brazil: portrait of half a continent**. Nova York, The Dryden Press, 1951.

CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 21, n.2, p. 323-345, 2015.

CORRÊA, Mariza. “Repensando a família patriarcal brasileira”. In: ARANTES, Antonio Augusto et al. (orgs.), **Colcha de retalhos**. São Paulo, Editora da

Unicamp, 1994.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. (ed.). **Anthropology in the margins of the State**. Santa Fé: School of American Research Press, 2004.

DAS, Veena. The signature of de State: the paradox of illegibility. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah (org.). **Anthropology in the margins of the State**. Santa Fé: School of American Research Press, p. 225-252, 2004.

DIAS, Maria Berenice. **União homoafetiva: o preconceito & a justiça**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2011.

_____. **Manual de Direito das Famílias**. Salvador: Juspodivm, 2021.

DUMONT, Louis. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

EFREM FILHO, Roberto. Os ciúmes do Direito: o desejo pelas uniões homoafetivas e a repulsa a Amor Divino e Paixão Luz. **Sexualidad, Salud y Sociedad: revista latinoamericana**, Rio de Janeiro, n. 16. p. 10 - 30, 2014.

FONSECA, Claudia. Apresentação. De família, reprodução e parentesco: algumas considerações. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 29, p. 9-35, 2007.

FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. (eds.), **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. London, New York: Verso, 2003.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

HIRONAKA, Giselda. Famílias paralelas. **Revista Da Faculdade De Direito**, Universidade De São Paulo, São Paulo, v.108, p. 199-219, 2013.

HIRONAKA, Giselda; TARTUCE, Flávio. Famílias paralelas. Visão atualizada. **Revista Pensamento Jurídico**, São Paulo, v. 13, n. 2, p.259-294, jul./dez. 2019.

MADALENO, Rolf. **Direito de Família**. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

MAUSS, Marcel. “Uma categoria do espírito huma-

no. A noção de pessoa. A noção do eu”. In _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MIRANDA, Pontes de. **Tratado de Direito de Família**. São Paulo: Max Limonad, 1947.

MORGAN, Lewis Henry. **Ancient Society Or Recesses in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization**. Calcutta: BHARTI LIBRARY, 1944[1877].

PILÃO, Antonio Cerdeira; GOLDENBERG, Mirian. Poliamor e monogamia: construindo diferenças e hierarquias. **Revista Ártemis**, João Pessoa, v. 13, p. 61-73. 2012.

PILÃO, Antonio Cerdeira. Reflexões sócio-antropológicas sobre Poliamor e amor romântico. **RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 12, n.35, p. 505-524, Ago. 2013.

_____. Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 44, p. 391-422, jun. 2015.

_____. “Por que Somente um Amor?": um estudo sobre poliamor e relações não-monogâmicas no Brasil. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural)- Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

_____. “Ninguém deveria se preocupar se o parceiro transa com outra pessoa”: Uma análise da militância não-monogâmica de Regina Navarro Lins. **Tempo da Ciência**: Toledo, v. 24, n. 48, p.29-44, 2017.

_____. Quando o amor é o problema: feminismo e poliamor em debate. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e55097, 2019.

_____. Para uma Antropologia das Emoções do meio jurídico: poliafetividade e multiparentalidade no Brasil contemporâneo. In: **Anais do 32ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 2020 [Online]. Disponível em: https://www.32rba.abant.org.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=50. Acesso em: 27 out. 2021.

_____. Conjugalities and sexualities in conflict: monogamy and polyamory among LGBT groups. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropol-**

gy, Florianópolis, v 18, <https://doi.org/10.1590/1809-43412021v18a503>, 2021.

PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil - Ensaio sobre a tristeza brasileira**. São Paulo: Oficinas Gráficas Duprat-Mayença (Reunidas), 1928.

SILVÉRIO, Maria Silvério. **Eu, tu... ilus: poliamor e não-monogâmias consensuais**. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) - Escola de Ciências Sociais e Humanas, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2018.

SIMMEL, Georg. **On individuality and social forms**. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

TARTUCE, Flávio. **Direito Civil - Lei de Introdução e Parte Geral**. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2016.

TELLES, Vera. As fronteiras da lei como campo de disputas. In: PERALVA, A.; TELLES, V.S. **Legalimos na globalização: migrações, trabalho e mercados**. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 2015.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VIANNA, Oliveira. **Populações Meridionais do Brasil**. Brasília: Câmara dos deputados, 1981[1920].

Sobre os autores

Antonio Cerdeira Pilão

É doutor e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA-UFRJ). Pesquisador de pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP), atuando junto ao Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS-USP) e ao Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR-USP). Coordenador do grupo de pesquisa Políticas, Afetos e Sexualidades não-monogâmicas (Diretório CNPq) e membro do grupo de pesquisa Família, Emoções, Gênero e Sexualidade (Diretório CNPq). Contato: pilao@usp.br

Dardo Lorenzo Bornia Jr

É professor de Ciências Sociais no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), é Mestre em Sociologia e Doutor em Antropologia Social pela mesma universidade. Atualmente integra os grupos de pesquisa “Humanizar o Humano” e “Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas”, com interesses e trabalhos acadêmicos sobre os temas “cinema e sociedade”, “não-monogâmias e outras dissidências sexuais” e “neoliberalismo, subjetividade e política na atualidade”. Contato: dardo.bornia@riogrande.ifrs.edu.br

Geni Núñez

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. É membro da Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos/as (ABIPSI) e co-assistente da Comissão Guarani Yvyrupa. Pesquisa etnocídio, branquitude, não monogamia e outras (anti)colonialidades. Contato: geninunez@gmail.com

Ítalo Vinícius Gonçalves

É graduado em Antropologia e mestrando em Comunicação Social, ambos pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente, participa do grupo de pesquisa “Insurgente” e se dedica à pesquisa nas áreas de gênero e sexualidade, narrativas de vida e antropologia das emoções. Sua pesquisa atual gira em torno de “projetos conjugais poliamorosos”, cujo objetivo é compreender a busca de mais um amor por casais não-monogâmicos.” Contato: italovinicius@rocketmail.com

João Manuel de Oliveira

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. As suas publicações recentes tratam de interseccionalidade e hifenização, homo/heteronormatividade, conhecimentos des/subjugados e genealogias excêntricas, teorias feministas anti-racistas e anti-essencialistas, teoria queer, estudos trans*, arte e dança contemporânea, as relações intrincadas entre conhecimentos, corpos, políticas e poder no quadro das economias políticas neoliberais. Contato: joao.m.oliveira@gmail.com

Mara Coelho de Souza Lago

É doutora em Psicologia da Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), professora emérita pela Universidade Federal de Santa Catarina. 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). Atua principalmente nos temas gênero, gerações, subjetividades, modos de vida, com enfoque interdisciplinar. Participa do Instituto de Estudos de Gênero - IEG/UFSC. Participa da coordenação editorial da Revista Estudos Feministas. Contato: maralago7@gmail.com

Maria Silva e Silvério

É doutora em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa - ISCTE/IUL (2018) e mestra em Antropologia, especialidade Globalização, Migrações e Multiculturalismo pela mesma instituição (2013). Investigadora no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-IUL). Autora do livro *Swing: Eu, Tu... Eles*. Graduada em Comunicação Social, habilitação Jornalismo pela PUC-MG (2007). Integrante do grupo de pesquisa Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas (Diretório CNPq). Principais áreas de investigação: gênero, sexualidade, conjugalidade, relações não-monogâmicas consensuais como swing, poliamor, relacionamento aberto, relações livres e anarquia relacional. Contato: mariassilverio@hotmail.com

Vania Sandeleia Vaz da Silva

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (2004), mestrado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (2006) e doutorado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (2011). Professora associada da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste) no curso de Ciências Sociais. Foi editora da Revista *Tempo da Ciência* (2017- 2021). Seus principais interesses de pesquisa são as crises das democracias e o acirramento das opressões específicas (gênero, raça, classe, entre outras); e as possibilidades criadas pelas militâncias pela ampliação do reconhecimento das diversidades sexuais e afetivas. Contato: vaniasandeleiavazdasilva@yahoo.com

Mônica Barbosa

É formada em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Estadual Paulista (UNESP); e fez mestrado em Desenvolvimento e Gestão Social pelo Centro Interdisciplinar de Desenvolvimento e Gestão Social (CIAGS), da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Desde 2009, dedica-se a pesquisas sobre Sexualidade e Cultura, com ênfase às relações não-monogâmicas. Atualmente realiza o doutorado em Sociologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); e integra o grupo de pesquisa Políticas, Afetos e Sexualidades não-monogâmicas (Diretório CNPq). Contato: monikabarboza@gmail.com

Tarcília Nascimento

É doutoranda pelo PPGCSO na Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista Capes. Possui mestrado em Ciências Sociais pelo PPCIS na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2015) e graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Juiz de Fora (2012). Tem experiência em sociologia da educação e mais recentemente dedica-se a estudos sobre não-monogâmias consentidas. Contato: tarciliafn1@gmail.com

Normas para publicação

A Revista “Teoria e Cultura” do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora é uma publicação semestral dedicada a divulgar trabalhos que versem sobre temas e resultados de pesquisas de interesse para a Sociologia, a Antropologia e a Ciência Política. Esta revista está aberta para receber artigos, ensaios, resenhas, verbetes, conforme as suas Diretrizes para Autores.

O material pode ser enviado para o e-mail teoriaecultura@gmail.com

DIRETRIZES PARA AUTORES

O MANUSCRITO DEVE SER PREPARADO COMO SEGUE:

Tipografia: o manuscrito deve ser preparado com espaçamento entre linhas simples, fonte Times New Roman ou Arial tamanho 12, paginado com margens de 3 cm à esquerda e superior e a 2cm à direita e inferior, em papel A4.

Título e dados do autor ou autores: o título do trabalho deverá ser redigido em negrito. O título deve ser apresentado em duas línguas, conforme as traduções do resumo (ver abaixo “resumo”). Os dados biográficos do(s) autor(es) não devem constar em qualquer parte da primeira versão do manuscrito enviado pela plataforma a fim de garantir a avaliação às cegas pelos pareceristas. Eles serão adicionados pelo(s) autor(es) no momento oportuno, caso o manuscrito seja aceito, durante o processo de revisão. Assim, as informações biográficas e institucionais do(s) autor(es) devem ser preenchidas detalhadamente em “Metadados”, disponível no momento de submissão do texto. O preenchimento dessas informações é uma exigência para que o artigo avance para a avaliação pelo conselho editorial de Teoria e Cultura. O número máximo de autorias por artigo aceitas pela revista são quatro, salvo decisão editorial em contrário.

Resumos: o artigo em língua portuguesa deve vir acompanhado de um resumo (150 - 200 palavras), título e palavras-chave neste idioma e sua tradução

para o inglês (resumo, título e palavras-chave também). Artigos em inglês devem ter títulos, resumos e palavras-chave nesta língua e sua tradução para o português. Caso o artigo esteja numa língua que não seja nem o português e nem o inglês, são necessários três resumos/ títulos/ palavras-chave: na língua original do texto, em português e em inglês. Portanto, esses dados (resumo, título e palavras-chave) deverão ser apresentados em dois idiomas (português e inglês) para artigos escritos na língua portuguesa e inglesa ou em três idiomas (português, inglês e outra língua) para artigos nas demais línguas.

Palavras-chave: o texto deve conter entre três e cinco palavras-chave sobre o tema principal, sempre separadas, assim como Keywords e Palabras-clave (Mots-clés), por ponto.

Texto: o texto deve possuir uma extensão entre 5.000 e 9.000 palavras para artigos e de 3.000 a 5.000 tanto para opiniões, pensatas e ensaios como para notas de investigação; e de 2.000 a 3.000 para resenhas de livros (obras acadêmicas publicadas recentemente).

Estrutura do texto: o trabalho deve vir acompanhado de título na língua vernácula, bem como sua tradução em mais um idioma (conforme descrito acima, em “resumo”); resumo na língua vernácula e em língua estrangeira (150 a 200 palavras), as divisões internas que se julguem necessárias (geralmente, introdução, referencial teórico, metodologia, resultados e discussão, conclusão), agradecimentos (se pertinente) e referências bibliográficas.

Citações: as citações diretas deverão utilizar a mesma fonte em tamanho 10, e as notas de rodapé devem apresentar o mesmo tipo de letra, no tamanho 9. Não utilizar fontes nem tamanhos distintos no texto. Caso pretenda destacar alguma palavra ou parágrafo, utilize a mesma fonte em cursiva (itálico).

Notas: as notas explicativas devem ser utilizadas somente se forem indispensáveis, e deverão vir sempre como notas de rodapé, utilizando o mesmo tipo de letra deste no tamanho 9.

Abreviações e acrônimos: deverão ser definidos claramente no seu primeiro uso no texto.

Idiomas: o trabalho deve vir acompanhado de título na língua vernácula e em inglês, dados biográficos do(s) autor(es) (e que não ultrapassem 60 palavras), resumo na língua vernácula e em língua estrangeira (150 a 250 palavras), as divisões internas que se julguem necessárias (geralmente, introdução, referencial teórico, metodologia, resultados e discussão, conclusão), agradecimentos (se pertinente) e referências. Para os artigos escritos em inglês ou espanhol deve ser enviado necessariamente um resumo em português, assim como o título; palavras chave (entre três a cinco, separadas por ponto) nas duas línguas dos resumos.

Ilustrações e tabelas: o caso de artigos com tabelas, quadros, gráficos e figuras, informar em cada um(a) a fonte utilizada, inclusive quando se trata de elaboração própria (por exemplo, elaboração própria com base em IBGE, 2009, ou elaboração própria com base em Gomes, 2013). Mesmo quando os dados são oriundos de projeto coordenado pelo(a) autor(a), é preciso informar o nome do projeto como fonte.

Citações e Referências: as referências, assim como as citações, no corpo do texto, devem seguir as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas NBR 6023:2002 e NBR 10520:2002.

GUIDELINES FOR AUTHORS

THE MANUSCRIPT MUST BE PREPARED AS FOLLOWS:

Typography: the manuscript must be prepared with spacing between single lines, font Times New Roman or Arial size 12, paginated with margins of 3 cm on the left and top and 2cm on the right and bottom, on A4 paper.

Title and data of the author or authors: the title of the work must be written in bold. The title must be presented in two languages, according to the translations of the abstract (see below “abstract”). The biographical data of the author(s) must

not appear in any part of the first version of the manuscript sent by the platform in order to guarantee the blind evaluation by the reviewers. They will be added by the author(s) in due course, if the manuscript is accepted, during the review process. Thus, the biographical and institutional information of the author(s) must be completed in detail in “Metadata”, available at the time of submission of the text. Filling in this information is a requirement for the article to advance to evaluation by the Theory and Culture editorial board. The maximum number of authorships per article accepted by the journal is four, unless an editorial decision is otherwise made.

Abstracts: the article in Portuguese must be accompanied by an abstract (150 - 200 words), title and keywords in this language and its translation into English (abstract, title and keywords as well). Articles in English must have titles, abstracts and keywords in this language and their translation into Portuguese. If the article is in a language other than Portuguese or English, three abstracts/titles/keywords are required: in the original language of the text, in Portuguese and in English. Therefore, these data (abstract, title and keywords) must be presented in two languages (Portuguese and English) for articles written in Portuguese and English or in three languages (Portuguese, English and another language) for articles in other languages.

Keywords: the text must contain between three and five keywords about the main theme, always separated, as well as Keywords and Palabras-clave (Mots-clés), per point.

Text: the text must have a length between 5,000 and 9,000 words for articles and between 3,000 and 5,000 for opinions, thoughts and essays as well as for research notes; and from 2,000 to 3,000 for book reviews and recently published academic works, unless otherwise decided by an editorial.

Text structure: the work must be accompanied by a title in the vernacular language, as well as its translation into another language (as described above, in “abstract”); summary in the vernacular and foreign language (150 to 200 words), internal divisions deemed necessary (generally, introduction,

theoretical framework, methodology, results and discussion, conclusion), acknowledgments (if relevant) and bibliographical references.

Citations: direct quotes must use the same font in size 10, and footnotes must have the same font, in size 9. Do not use different fonts or sizes in the text. If you want to highlight a word or paragraph, use the same font in italics (italics).

Notes: explanatory notes should only be used if they are essential, and should always come as footnotes, using the same font as this one in size 9.

Abbreviations and Acronyms: must be clearly defined on their first use in the text.

Languages: the work must be accompanied by a title in the vernacular language and in English, biographical data of the author(s) (not exceeding 60 words), abstract in the vernacular language and in a foreign language (150 to 250 words), the internal divisions deemed necessary (generally, introduction, theoretical framework, methodology, results and discussion, conclusion), acknowledgments (if relevant) and references. For articles written in English or Spanish, an abstract in Portuguese must necessarily be sent, as well as the title; keywords (between three to five, separated by dots) in the two languages of the abstracts.

Illustrations and tables: in the case of articles with tables, charts, graphs and figures, inform in each one the source used, including when it is self-elaboration (for example, self-elaboration based on IBGE, 2009, or self-elaboration based on Gomes, 2013). Even when the data come from a project coordinated by the author, it is necessary to inform the name of the project as source.

Citations and References: the references, as well as the citations, in the body of the text, must follow the norms of the Brazilian Association of Technical Norms NBR 6023:2002 and NBR 10520:2002