

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia**

**Mônica Araujo Barbosa**

**Constelações Íntimas  
Afetos nas Trajetórias Não-Monogâmicas**

**Porto Alegre**

**2022**

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Sociologia**

**Mônica Araujo Barbosa**

**Constelações Íntimas**  
**Afetos nas Trajetórias Não-Monogâmicas**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGS/UFRGS)

Orientadora: Profa. Dra. Raquel Andrade Weiss

**Porto Alegre**

**2022**

### CIP - Catalogação na Publicação

Barbosa, Mônica  
Constelações Íntimas: Afetos nas Trajetórias  
Não-Monogâmicas / Mônica Barbosa. -- 2022.  
174 f.  
Orientadora: Raquel Andrade Weiss.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia,  
Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Corpo. 2. Não-monogamia. 3. Constelações  
Íntimas. 4. Afeto. I. Andrade Weiss, Raquel, orient.  
II. Título.

**Mônica Araujo Barbosa**

CONSTELAÇÕES ÍNTIMAS  
AFETOS NAS TRAJETÓRIAS NÃO-MONOGÂMICAS

Tese apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do título de doutora em Sociologia pelo  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
(PPGS/UFRGS)

Orientadora: Raquel Andrade Weiss

Porto Alegre, 25 de março de 2022

Banca Examinadora:

---

Dra. Raquel Andrade Weiss  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Dr. Diogo Silva Corrêa  
Universidade de Vila Velha (IESP/UERJ)

---

Dr. Dardo Lorenzo Bornia Júnior  
Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS)

---

Dr. Jorge Leite Júnior  
Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

---

Dra. Rochelle Felini Facchineto  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

## **Dedicatória**

À Nilza Silva e aos seres encantados do meu jardim.

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente as pessoas que foram minhas interlocutoras neste processo de pesquisa e que generosamente compartilharam suas histórias de vida comigo.

Agradeço também à Dra. Raquel Weiss, pela orientação amorosa e pelo imenso respeito ao meu trabalho; ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelos 48 meses de financiamento dessa pesquisa, apoio imprescindível para o engendramento e a conclusão deste trabalho.

Agradeço aos meus pais, que me acolheram com amor em uma fase crucial deste trabalho;

Ao Dr. Diogo Correa e à Dra. Luciana Mello, integrantes da banca de qualificação, pelas valiosas contribuições;

Ao Dr. Jorge Leite Júnior (Cabelo), pela leitura e discussão de meu projeto de pesquisa e pelo alegre encontro;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, (PPGS/UFRGS), pela formação e pelos reiterados feedbacks da minha produção;

Aos colegas do Grupo de pesquisa Afetos, Políticas e Sexualidades Não-Monogâmicas, pelas trocas intelectuais, pelas leituras cuidadosas do meu texto e, principalmente, pelas críticas que me ajudaram a aprimorar meu trabalho;

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Estudos Durkheim, que me acompanharam no início dessa caminhada;

À Nilza Silva, amiga, leitora e crítica contumaz do meu trabalho;

Ao Marcelo de Trói, pela revisão de luxo, pelas perguntas inquietantes e pela parceria amorosa de tantos anos;

À Katerina Volcov, minha interlocutora nos assuntos do coração e meu amparo durante a pandemia;

À Valéria Vilhalba e à Sônia Paschoalick por cuidarem da minha saúde mental;

Ao Bruno Almeida (Brunette), à Dani Oliveira e à Suellen Gonçalves, o trio ternura do PPGS/UFRGS, pelos melhores momentos dessa jornada acadêmica;

Ao Mason Hiatt, pelo apoio nas traduções e pelo amor de toda a vida;

Ao Helbert Almeida (Betty), pelas aulas de yoga e as intermináveis discussões de madrugada;

À Claudia Pinto Machado (Claudinha), pela acolhida em Porto Alegre;

À Patrícia Bonfim e à Bia Michelle, pela ajuda na caminhada profissional e pelo apoio emocional nas fases mais duras;

Ao Karl Monsman, pelas viagens físicas e astrais; e

Ao André Figueiredo, inspiração e fôlego no finalzinho da caminhada.

A toda a equipe da UFRGS, funcionários da secretaria, da biblioteca, da limpeza, do Restaurante Universitário; e à equipe do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR/UFRGS), onde fiz parte de minha formação.

A todos os colegas do PPGS.

Aos meus orixás.

## Resumo

Esta tese parte da perspectiva spinozista, tratada por Gilles Deleuze (1925-1995) como uma etologia, na qual o corpo é definido pelos limiares mínimos e máximos de sua potência. Nosso método de pesquisa busca compreender como se fabricam corpos não-monogâmicos, em seu modo singular, o indivíduo, e plural, as "constelações íntimas", termo proposto para definir arranjos amorosos, sexuais e amicais que escapam ao formato diático, neste trabalho. Por meio da cartografia, procedimento que traça um mapa dos afetos, a tese analisa histórias de vida de cinco pessoas que devêm não-monogâmicas e investiga quais afetos conduzem linhas de fuga da monogamia, demonstra como as pessoas implicadas no processo os analisam e aponta quais desdobramentos que o rompimento com a norma monogâmica traz para a vida delas. Nas cartografias aqui analisadas, conclui-se que a monogamia é um "mau encontro" para pessoas em percursos não-monogâmicos e, paradoxalmente, os corpos reterritorializam-se sob algumas de suas práticas, seja pelos conflitos que este modo de vida enfrenta no campo social, seja pelas reiteradas paixões tristes que suscitam nos indivíduos que o praticam. A partir dos conceitos de afeto e afecção busca-se colocar em evidência como os corpos agem e reagem uns sobre os outros, assim como as emoções suscitadas nesses encontros se expressam. Um dos pontos cruciais das análises é o corte no fluxo da não-monogamia produzido pela emergência dos filhos nas constelações íntimas, tema pouco explorado nas pesquisas sobre o assunto. Além disso, a tese revela também o avanço despótico dos amantes sobre os corpos de seus amados, a despeito da tentativa de resistir ao controle nas relações amorosas e a importância da amizade para este modo de vida.

**Palavras-chave:** Corpo. Não-monogamia. Constelações íntimas. Afeto.

## **Abstract**

This thesis takes the Spinozist perspective, approached by Gilles Deleuze (1925-1995) as an ethology, in which the body is defined by the minimum and maximum thresholds of its potency. Our method of investigation seeks to understand how non-monogamous bodies are manufactured: singularly, as individual arrangements, and plurally, as intimate constellations-romantic, sexual and amicable arrangements that evade the dyadic format. Through a cartographic procedure that draws a map of affections, we analyze life stories of five people becoming non-monogamous and investigate those affects that conduct lines of flight from monogamy, demonstrating how the people implicated in the process analyze these affects and describing developments arising from this breaking away from the monogamous norm. In the cartographies analyzed here, it is concluded that monogamy is a “bad encounter” for persons with non-monogamous trajectories. Paradoxically, the bodies then reterritorialize under some of monogamy's practices due to the conflicts the non-monogamous way of life faces in the social sphere, as well as the reiteration of sad passions roused in the individuals that practice it. Using the concepts of affect and affection, we seek to shed light on how bodies act and react on each other, as well as on how the emotions aroused in these encounters are expressed. One of the crucial points of these analyses, a little-explored theme in research on this subject, is the cutting of the non-monogamous flow by the emergence of children in the intimate constellations. In addition, this thesis reveals the despotic advances of lovers on the bodies of their loved ones, despite attempts to resist control in these romantic relationships, as well as the importance of friendship for this way of life.

Keywords: Body. Non-monogamy. Intimate constellations. Affect.

## **Sumário**

<b>1 Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>2 Tecendo a Pesquisa.....</b>	<b>19</b>
2.1 Primeiros afetos não mono.....	28
<b>3 Afetos na treliça dos corpos.....</b>	<b>34</b>
3.1 Que corpo é esse? .....	35
3.2 Afecções: quando você se aproxima o meu corpo sente .....	48
3.3 <i>Conatus</i> , afetos e emoções.....	53
3.4 O corpo e o campo social .....	67
<b>4 Monogamia: um mau encontro .....</b>	<b>73</b>
<b>5. O procedimento cartográfico de análise .....</b>	<b>84</b>
5.1 Cartografia 1: Quer ser meu amor livre? .....	87
5.2 Cartografia 2: Minha filha chorava de um lado e eu chorava do outro.....	105
5.3 Cartografia 3: Assexualidade: um não ao sexo rei? .....	114
5.4 Cartografia 4: Os bons e os maus encontros com não monogamia.....	125
5.5 Cartografia 5: Salvador, atmosferas afetivas e tabus .....	136
<b>6. Considerações Finais .....</b>	<b>154</b>
<b>Referências .....</b>	<b>162</b>

## 1- Introdução: Para começo de conversa...

Uma tese não se escreve, se tece com agulha fina. É costura de conceitos, composição ideias, sentimentos, imagens, palavras sons, emoções, linhas de diferentes espessuras. Ao fluxo da escrita se somam vários outros. Isto não acontece sem um tanto de caos, dores no corpo, comidas processadas, sonhos com autores e professores, café em excesso, sol escasso e um sem número de segredos entre o texto e eu. Rimos juntos e às vezes choramos. Às vezes ele me arrasta, outras sou eu quem o puxa, em meu caminhar de trincheira que todo corpo dissidente aprende (TRÓI, 2018). Meus devires de lesma se arrastam entre teorias, incrustando marcas por onde passam, carregando partículas das superfícies por onde deslizam. “Tem paciência, Tereza. Este mundo é um engano”<sup>1</sup>. O texto tem vida própria e faz de mim operária em constante negociação. Um cúmplice que se deixa capturar pelo despotismo da produtividade acadêmica, ao mínimo descuido meu. Tem preferência pelas madrugadas e por ritmos lentos e, às vezes, corre alucinado, “puxa o caminhão pelos cabelos”<sup>2</sup>. Já não sei quem escreve aqui, o texto ou eu? Dois dedos operaram o fluxo da escrita que tem seu próprio delírio, seus chistes, suas risadas irônicas, suas parceiras, “Puxa o caminhão de degredos”<sup>3</sup>. Sou afetada de modos distintos. Enquanto escrevo e sou escrita, tento imaginar o que pessoas que nunca tiveram contato com “meu tema” de pesquisa pensam sobre as mil e uma não-monogâmias. Uma pesquisa sobre não-monogamia não deveria abrir mão de um pronome tão possessivo? (BORNIA JR, 2018). Será possível pensar um mundo sem meus e minhas, só com os “nossos”, tão colados a nossos agenciamentos?

Poliamor, relações livres, *swing*, poligamia, relações abertas, anarquia relacional são algumas das muitas definições de não-monogâmias consensuais (NMC), desterritorializações parciais ou totais da monogamia, nas quais as pessoas envolvidas

---

1 Trecho da música *Paciência, Tereza*, composição de Gereba e Patinhas, interpretada pelo Trio Bedengó.

2 Idem.

3 Ibidem

sabem e concordam com a quebra da exclusividade na relação, seja no nível sexual, amoroso ou em ambos. São apresentadas sob a mesma sigla, mas o único ponto comum nestas relações é a negociação explícita de consenso entre participantes, diferentemente das não-monogâmias “tradicionais”, nas quais o pacto de exclusividade é quebrado em segredo, em privacidade. Trabalhar nessas duas categorias seria, no entanto, operar um binarismo e deixar escapar as nuances das próprias não-monogâmias, os acordos tácitos, os apetites que não se confessam, os comportamentos que não se enquadram entre uma coisa e outra. Penso com Simmel (2009) que o segredo, enquanto dissimulação de certas realidades, é de extrema importância para as relações sociais, pois constitui uma esfera protetora da privacidade, cujo peculiar valor permite viver “um mundo junto ao mundo” (SIMMEL, 2009, p. 235). Para o autor, a falta de discrição no casamento é justamente um dos motivos do perecimento deste tipo de relação, um excesso de evidências que desrespeita os limites entre o direito de perguntar e o de guardar segredo.

Como disse Aline, uma de minhas interlocutoras: “A gente passa um pouco por tudo. Já fomos monogâmicos, suingueiros, relações abertas, poliamor. Agora acho que somos relações livres, mas também somos uma família ou um poliamor aberto”. Os afetos de Aline não passam pela necessidade de se identificar com alguma categoria de não-monogamia, mas por poder criar seu filho adotivo com os dois companheiros com quem vive. Esta batalha travada com a justiça brasileira ela tenta ganhar tornando secreta a relação que já foi de conhecimento público. Por isso prefiro falar em devires não-monogâmicos, desvios do padrão que são minoritários e vão provocando rupturas nas potências molares do campo social, como a família e o matrimônio, ainda que possam se reterritorializar em formas tradicionais de relacionamento. O molar, conforme a abordagem de Deleuze e Guattari (2014) se expressa não por uma estrutura, mas por um fluxo que produz sedimentações, como os padrões, sempre atravessados também por fluxos moleculares que rompem as estratificações.

Também me refiro aos arranjos não-monogâmicos como constelações íntimas, como nomeio, neste trabalho, os arranjos amorosos, sexuais e amicais que escapam ao formato diático e se expressam em sua multiplicidade. Falo de um lugar de prática não-monogâmica e sem a falsa pretensão de neutralidade. Em um momento

político que nos convida a voltar ao armário é preciso sair e deixar a porta aberta para que venham outras e nos ajudem a chegar ao século XXI. Se o armário funciona como uma linha sedimentar de subjetividade das sexualidades não-normativas, urge romper com ele, constituir corpos nos quais armários não façam parte de nossos arranjos, senão como eventual estratégia de luta. Esconder-se, por vezes, também é uma forma de persistir em um modo de vida marginal, pois, como nos lembra Sedgwick (2007, p. 27), não há posição de conforto dentro ou fora do armário, nem mesmo um fora absoluto. É de dentro dele que Aline engendra as possibilidades de exercer seus direitos sexuais em um contexto político que os nega. Foi de dentro do armário que Sônia descobriu o orgasmo aos 41 anos de idade com um homem que não era seu marido. Sim, ela traiu e se alguém pudesse me ouvir agora, ouviria uma conivente gargalhada de bruxa. Afora as pessoas que nasceram sob a égide dos movimentos que militam contra a monogamia compulsória, como o poliamor, que começou a ser gestado no final dos anos 1980, é bastante provável que as pessoas que hoje bradam seu lugar de não-monogâmicas assumidas já passaram alguns minutos dentro de algum armário.

Não está equivocada a ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves, ao afirmar que a política pró-monogamia faz parte do Código Civil Brasileiro, art. 1566, que prevê como dever dos cônjuges “fidelidade recíproca” e “vida em comum no domicílio conjugal”, mas marca sua diferença nefasta em relação a uma política que tinha como compromisso a “desconstrução da heteronormatividade” enunciada no artigo nº 1.2.20, do Plano de Promoção da Cidadania LGBT<sup>4</sup>, assinado em 2009 pelo, então, presidente Luís Ignácio Lula da Silva. Concebido a partir da 1ª Conferência Nacional LGBT, ocorrida em Brasília entre 5 e 8 de junho de 2008, o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais previa a implementação de políticas que beneficiavam não apenas o público ao qual se dirigia, mas às sexualidades periféricas como um todo,

---

4 Eis uma conquista do movimento LGBT brasileiro que favoreceu a sociedade como um todo, ao colocar a palavra heteronormatividade na boca de congressistas que se recusavam a compreendê-la. Disponível em <https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/upload/39/LGBTI/Plano%20Nacional%20de%20Promo%C3%A7%C3%A3o%20da%20Cidadania%20e%20Direitos%20Humanos%20LGBTI.pdf>. Acesso em 26 de fev. de 2022.

inclusive não-monogâmicos, pois desconstruir a heteronormatividade<sup>5</sup> é desmontar o dispositivo casal-heterossexual-monogâmico-cisgênero<sup>6</sup>, cujos efeitos de verdade incidem sobre todos os corpos. Para além das identidades representadas no documento, o Plano se comprometia com a efetivação do Estado Laico, de importância primordial para a criação de alianças que sejam capazes de se insurgirem contra a própria violência do Estado. Como em todo arranjo há uma profusão de linhas molares, moleculares e maleáveis que se cruzam (DELEUZE e GUATTARI, 2014), podemos dizer que o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais ajudou a produzir fissuras na velha política multicultural dos Direitos Humanos, para afirmar modos de vida divergentes da família nuclear.

Se o governo Lula marcou um avanço dos direitos das minorias sexuais, o governo do presidente eleito em 2018 colocou o Brasil ao lado de países ultraconservadores como El Salvador e Arábia Saudita; ressuscitou pautas arcaicas como o Estatuto do Nascituro<sup>7</sup>, recuou nas políticas que tentavam garantir às mulheres o direito ao aborto seguro e avalizou todo tipo de manifestação fascista. E se minha escrita soa nostálgica é porque ela realmente o é, não de um passado de migalhas, mas de uma “atmosfera afetiva” (ANDERSON, 2014, p. 148), repleta de paixões alegres, como as que vivenciamos no *Congresso Stone Wall 40 + O quê, Brasil no Brasil?*, realizado na Bahia, em setembro de 2010, sem saber que aquela seria uma das últimas

---

5 Berlant e Warner (1998) criaram o termo heteronormatividade para descrever o modo de organização social que privilegia a heterossexualidade, seus discursos, suas práticas e instituições nas relações sociais de forma que seja percebida como natural e coerente. Enquanto norma social, ela não se dirige apenas aos corpos cuja orientação sexual é a heterossexualidade, mas cria um padrão que todos devem seguir. Rubin (1989) afirma que quanto mais uma relação se ajusta ao padrão casal heterossexual, mais recompensas sociais ela recebe.

6 O termo cisgênero é definido por Vergueiro (2015) como “identidade de gênero daquelas pessoas cuja “experiência interna e individual do gênero” corresponda ao “sexo atribuído no nascimento” a elas”. A autora sublinha que o termo resulta de um esforço para se referir aos corpos e identidades de gênero considerados “normais”, sem que para isso seja necessário recorrer “as terminologias que, de uma maneira ou outra, partem da naturalidade ou superioridade cisgênera – como, por exemplo, o uso de termos como “biológico” e “de verdade” para designar pessoas que não sejam trans travestis”. Ver mais em VERGUEIRO, V. 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>.

7 Projeto de Lei 478/2007, em tramitação na Câmara dos Deputados. Mais informações em <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345103>. Acesso em 27 nov. 2021.

aparições públicas de Cláudia Wonder<sup>8</sup>, artista *underground* e ícone do militância travesti em São Paulo. Em um circuito que saía do higiênico Corredor da Vitória, endereço nobre de Salvador, e percorria os bares do centro da cidade, onde a vida é mais diversa, o *Stone Wall 40 + O que no Brasil?* mostrava a cara da teoria política *queer* e seus embates com o movimento LGBT (COLLING, 2015), que levaram à vaia de um de seus militantes mais proeminentes. A vaia não era o desmerecimento de uma vida de luta, mas um ato de rebeldia ante o velho modo de fazer política, a enunciação de uma aspiração coletiva de “desfazer o gênero” e se posicionar contra qualquer tipo de essencialismo. Hoje, diante de tantos retrocessos, o gênero é “refeito” diariamente. As políticas de Direitos Humanos, que criticamos por seus efeitos normativos e seus limites ao tratar os direitos sexuais apenas em termos negativos (SHEILL, 2008; BARBOSA, 2011; 2015), são invocadas como forma de defesa.

Nesta jornada, não se trata de produzir uma “teoria do ponto de vista”, mas das partilhas comuns que estabelecemos na vida e na composição dos “dandos”<sup>9</sup> de pesquisa, sentidos que vamos atribuindo coletivamente ao real. Preciso dizer o quanto me sinto cúmplice das pessoas “não-mono”, do quanto isto facilita minha entrada nos espaços de discussão, na abordagem das pessoas não-monogâmicas e dos questionamentos que este processo coloca para mim mesma. Conforme Haraway (1995, p. 22), todo conhecimento é “situado e corporificado”<sup>10</sup>, mas não há “situado” que não seja multissituado e corporificação que seja individuada, pois carregamos nos corpos nossas matilhas.

---

8 A artista marcou seu nome na cena *underground* de São Paulo, como cantora e atriz. Também trabalhou como cabelereira e maquiadora; participou do elenco do Teatro Oficina e atuou em diversos filmes, entre eles o documentário “Meu amigo Cláudia”, de Dácio Pinheiro, e “Carandiru”, de Hector Babenco. Na militância travesti ficou conhecida por seu apoio a pessoas com HIV, pelas campanhas de conscientização sobre questões LGBT, principalmente sobre transfobia. Morreu por complicações decorrentes da AIDS em novembro de 2010, apenas dois meses depois do *Stone Wall 40 + O que no Brasil?*

9 Uso “dandos” ao invés de dados, expressão esquizoanalítica, aprendida no consultório de Nilza Silva, para frisar que os sentidos são doados às coisas que abstraímos no processo de pesquisa.

Esta tese, em sua primeira versão, foi praticamente toda escrita em terceira pessoa. Eu gostaria de expressar que sou muitas, contribuir para a dissolução das ilusões do “Eu” e deixar claro que toda pesquisa se realiza em colaboração intensa entre autoras, interlocutoras no campo, pesquisadoras de nossa área de estudos, orientadoras, amigas e os grupos investigação que leem nossos textos e os criticam. Assino a tese e viro noites regadas à cafeína para manter em meu 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. Por uma questão de estilo, no entanto, ajustei a escrita para a primeira pessoa.

Segui uma das recomendações feitas na qualificação da tese, a de me preocupar em como afetar a quem a lê. Esta não é uma tarefa fácil, considerando a formalidade exigida para uma tese de doutorado em Sociologia e a necessidade de seguir procedimentos que muitas vezes tiram da escrita seu sabor. Foi imprescindível, neste percurso, dialogar com diferentes processos artísticos como a música e a literatura que, por vezes, assaltaram o texto e me permitiram usar a coloquialidade e as licenças poéticas em alguns momentos. Uma *playlist* com as músicas citadas foi composta e está disponível no aplicativo *Spotify*: (<https://open.spotify.com/playlist/6CxIVv9XEPUAfCGsYrvoci>).

Essa também foi uma possibilidade aberta pela cartografia, adotada como procedimento de análise e orientada pelos princípios rizomáticos de multiplicidade, conexão, heterogeneidade e ruptura de assignificante (DELEUZE e GUATTARI, 2014). A ruptura de assignificantes é como se realiza o rompimento radical com conexões biunívocas que se expressam pelas identidades dos conceitos e pelo conectivo “ou”, em detrimento do conectivo “e”. Ela nos convida a dispensar o conforto das análises que operam marcando oposições e buscar os atravessamentos, as interconexões.

Na cartografia é possível não apenas dialogar com campos disciplinares diversos, mas unir às ciências, a arte e as lutas sociais na composição analítica (DELEUZE e GUATTARI, 2014). A multiplicidade diz respeito às mudanças que ocorrem em um arranjo conforme novas conexões são estabelecidas, ao que se define pelo fora, às linhas de fuga que brotam de um rizoma. Assim, ao invés de buscar compreender o que está de alguma forma “estabelecido”, uma militância, uma identidade, uma forma,

opera-se na cartografia um olhar sobre o que escapa, se espalha pela superfície e desestabiliza os corpos, em movimentos de estratificação e desestratificação.

Parto do conceito de *agenciamento* ou *arranjo* no qual os corpos e os eventos que subsistem neles são abordados pelas associações que realizam e nas 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, que se refere aos eventos realizados pelos corpos, suas ações, pelas quais afetam outros corpos; e suas paixões, pelas quais são afetados por eles (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, 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). 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 articulam, os cortam e os superpõem, na velocidade infinita do pensamento (DELEUZE e GUATTARI, 1993).

No capítulo que se segue, *Tecendo a Pesquisa*, faço um apanhado do percurso de pesquisa, apresentando os objetivos propostos, a problemática na qual se insere, algumas de minhas motivações para investigar o tema e os argumentos no qual me embaso para tecer a investigação. Apresento também anotações sobre o campo de pesquisa e a minha relação com o tema proposto.

No terceiro capítulo, *O Afeto na Trelça dos Corpos*, dialogo com a filosofia, as ciências sociais e as neurociências para constituir uma definição de afeto me permita cartografar os afetos das pessoas em relações não-monogâmicas. Esta bricolagem teórica é própria dos estudos que envolvem a corporeidade, nos quais “O pesquisador é o local de cruzamento...” (LE BRETON, 2017, p. 92). Antes, a trelça dos corpos é o mundo, posto que sua existência é rizomática e a corporeidade não se limita aos humanos. O próprio corpo humano tem como condição de existência fluxos produzidos fora dele, como o ar, a água, os alimentos e as relações sociais sem as quais a vida seria

impossível. A pesquisadora, neste sentido é uma espécie de agrimensora, neste “canteiro de obras” (LE BRETON, 2017, p. 92).

É preciso romper os limites disciplinares para compreender o funcionamento maquínico da vida, como nos ensinam Deleuze e Guattari (1993). Segundo os autores, a filosofia, as ciências e as artes são as três grandes formas de pensamento sobre as quais é possível traçar um plano sobre o caos<sup>11</sup>: a filosofia traçando um plano de imanência, a ciência, um plano de coordenadas e a arte, um plano de composição (DELEUZE e GUATTARI, 1993). Embora haja uma histórica resistência das ciências sociais em dialogarem com a filosofia esta barreira perde qualquer sentido quando consideramos o entrelaçamento e a inextrincabilidade desses modos de pensar (LORDON, 2015, VANDENBERG, 2015).

No quarto capítulo, *A monogamia é um mau encontro* parto da noção ética em Spinoza (SPINOZA, 2008) para mostrar, a partir do meu campo, que a monogamia tem sido um “mau encontro” para os corpos em trajetórias não-monogâmicas e, talvez para o próprio amor, estriando o espaço de deslocamento do desejo. Busco mostrar o avanço despótico dos amantes sobre os corpos de seus amados e constato que este avanço opera inclusive na não-monogamia, apesar dos esforços que as pessoas realizam para não procederem assim.

No quinto e último capítulo, *O procedimento cartográfico de análise*, apresento o procedimento adotado para analisar cinco histórias de vida e as cartografias propriamente ditas. O detalhamento deste processo é que se segue no próximo capítulo.

---

11 Segundo Deleuze e Guattari (1993, p. 153-154), o caos se define menos pela sua própria desordem e mais pelas velocidades infinitas que fazem dissipar-se toda forma esboçada nele. Trata-se de um vazio, um virtual que contém todas as partículas possíveis e suscita o aparecimento de todas as formas possíveis, que surgem e desaparecem sem referência ou consequência. Enquanto a filosofia indaga como dar consistência própria ao virtual, indagando como dar consistência às velocidades infinitas, a ciência opera para criar referências capazes de atualizar o virtual, desacelerando a velocidade por meio de funções, proposições que se apresentam nos sistemas discursivos.

## 2. Tecendo a pesquisa

Em trilhas que percorrem Porto Alegre, Pelotas, Feira de Santana, Salvador e São Paulo, busquei entender como se fabricam corpos não-monogâmicos, em seu modo singular, o arranjo indivíduo, e plural, o arranjo ao qual chamo de constelações íntimas. Essas são um conjunto de elementos interligados, relações atravessadas por intensidades afetivas, cuja potência de agir e padecer pode constituir linhas de fuga da monogamia e das práticas que ela engendra. Ainda que essas linhas possam ser contingentes, elas ultrapassam em algum nível a linha segmentar da díade, no mínimo, por meio da intimidade. Compreender a fabricação de corpos não-monogâmicos passa por entender seus processos e acidentes, suas contingências, seu ir e vir em formas de relacionamento que ora rompem com os controles amorosos e sexuais, os desterritorializam; ora os reiteram, os reterritorializando. Na vivência não-monogâmica os corpos “[...] se relacionam conforme interesses, desejos e afinidades pessoais, e não em uma rede homogênea, seguindo alinhamentos identitários estritos” (BORNIA JR, 2018, p. 15).

As desterritorializações e reterritorializações se referem a planos de composição, zonas de intensidade contínua que constituem territórios, assim como seus graus de desterritorialização. As relações monogâmicas apresentam um alto grau de territorialização, ao terem no casal um centro a partir do qual as demais relações íntimas são delimitadas. Fabricar um corpo que resiste ao controle sexual e amoroso mononormativo, tomado como padrão para a constituição de um corpo social coeso ou “normal” é uma tarefa que pede ousadia, esforço e coragem como mostram as histórias de vida abordadas neste trabalho. Exige um aprendizado sobre os próprios afetos, diferentes tracejares e a criação de novos territórios amorosos e sexuais.

Do ponto de vista de uma Sociologia dos Corpos e das Emoções que se volta aos processos de afetar e ser afetado e pensa os sentimentos não apenas como paixões, mas também como ações, enuncio o objetivo de analisar como os afetos operam no processo de quebra da monogamia e na formação de constelações íntimas no contexto da normalização das condutas amorosas e sexuais. Nesse percurso cartográfico procuro

analisar dois pontos, a saber: 1- quais afetos levam ao rompimento da norma monogâmica e como as pessoas implicadas no processo os analisam; 2- quais afetos conduzem linhas de fuga da monogamia e quais produzem reterritorializações nela. O problema que se coloca é do âmbito biopolítico e parte de uma definição de desejo, não enquanto determinação espontânea, mas como produção de relações, que engendra historicamente o campo social, sem necessidade de mediação (DELEUZE e GUATTARI, 2010).

Em sua genealogia da sexualidade, Foucault (2009) mostrou como o surgimento das ciências sexuais se constituiu em reportação a uma biopolítica, sob a qual subjazem a garantia de povoamento, a reprodução da força de trabalho e da forma das relações sociais, de modo que a sexualidade possa ser economicamente útil e politicamente conservadora (FOUCAULT, 2009). O biopoder é a penetração do poder em todos os âmbitos da vida, mesmo naquilo que nos parece mais íntimo, as relações amorosas, sexuais e amicais. Trata-se de um componente dos arranjos que realiza um processo de mediação geohistórica das “forças existentes” e se torna parte dos encontros, em vez de ser exclusivamente organizado por alguma forma representacional (ANDERSON, 2014, p. 85). Nos recônditos de nossos corpos, nossos sentimentos e emoções, indiscerníveis dos afetos, são capturados.

A biopolítica articula processos de regulamentação e disciplinarização social, que agem sobre os indivíduos e a população. Nesse processo, o sexo é um ponto de articulação entre o biológico, o econômico e o político e, nele, as capacidades corporais são engendradas e repetidas com variações nos hábitos, repertórios e disposições dos corpos (ANDERSON, 2014, p. 85). O amor erótico não escapa a esta mesma lógica, uma vez que amor e sexo, embora sejam eventos distintos, são associados na composição das relações amorosas.

Nos corpos humanos os afetos são inseparáveis das emoções que suscitam (ANDERSON, 2014). Como expressão dos corpos, as emoções são afecções, variam de acordo com o contexto social em que ocorrem e não estão menos sujeitas a anátomo-política que os regula. Se pode-se falar em dispositivo sexual, pode-se também falar em dispositivo emocional, que atua de modo prescritivo sobre as condutas amorosas, sobre o que sente, tentando regular o corpo, seus sentimentos e interferindo com sua potência.

Quando Foucault (1981, s/n) enunciou “[...] que indivíduos comecem a se amar: ai está o problema”, no clássico texto *Da amizade como modo de vida*, o autor colocou em evidência o caráter perturbador do amor e sua potência de sacudir as instituições. Parece também indicar que a capacidade de resistir às normas sociais aumenta nos corpos enamorados. *O amor é bandoleiro*<sup>12</sup>. Se seguirmos Spinoza (2008), na afirmação de que “[...] o amor é uma alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior” (SPINOZA, 2008, p. 317), a possibilidade de ser afetado de amor por diversas pessoas ao mesmo tempo, quando não contaminada pelo sentimento de ciúmes, pode ser um aumento da potência do *conatus*, da capacidade do corpo de persistir em si (SPINOZA, 2008), uma mudança qualitativa na dinâmica da “força de existir” dos corpos (ANDERSON, 2014, p. 80). É também dos corpos enamorados a potência de causar curto-circuito “[...] onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito” (FOUCAULT, 1981).

O aparelho discursivo formado sobre o sexo, com objetivo de melhor controlá-lo e de extrair dos corpos sua máxima utilidade econômica, assim como a hierarquização das condutas sexuais, foram chamados por Foucault (2009) de dispositivo de sexualidade, tratado por alguns autores contemporâneos como correlato à heteronormatividade, que tem no casal heterossexual monogâmico e reprodutivo sua base. A definição de dispositivo, no entanto, é mais complexa e a cis-heteronormatividade<sup>13</sup> é apenas uma de suas linhas. Para Deleuze, “dispositivos de poder não se contentam em ser normalizantes, mas tendem a ser constituintes (da sexualidade). Eles não se contentam em formar saberes, mas são constitutivos da verdade (verdade do poder)” (DELEUZE, 1994, p. 57). A monogamia, nas sociedades ocidentalizadas, não é apenas um padrão para a sexualidade, é o próprio regime de verdade do amor, discurso que se tornou hegemônico, desqualificando aqueles que afirmam a multiplicidade amorosa e/ou sexual.

---

12 Trecho da música “Na asa do vento” de João do Vale e Luiz Vieira.

13 Estou combinando dois conceitos, pois não é possível pensar a heteronormatividade sem considerar as construções de gênero que as sustentam. Ver mais em VERGUEIRO. Viviane. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade / Viviane Vergueiro - 2016. 244 f, p. 44.

Se nos séculos XVIII e XIX da história europeia a explosão discursiva sobre o sexo contribuiu para a emergência de um movimento centrífugo em relação à monogamia heterossexual (FOUCAUT, 2009), no século XXI, ela é retomada como questão ética e vem sendo problematizada para além da questão moral, de quem nela crê como bem e dever de um compromisso amoroso. A popularização de práticas não-monogâmicas que não se limitam às práticas sexuais como o poliamor e as relações livres têm contribuído para que o assunto entre em debate e se torne visível. Romper ativamente com a monogamia é ainda um acinte, pois não se trata apenas de estar com mais de uma pessoa, mas de se fazer suscetível ao prazer, à vadiagem, ao gozo. O corpo afetado de alegria aumenta sua capacidade de resistir aos despotismos, pois como nos lembra Pelbart (2010), as paixões tristes são necessárias ao exercício do poder: "Inspirar paixões tristes – é a relação necessária que impõe o sacerdote, o déspota, inspirar tristeza em seus sujeitos" (PELBART, 2010, n.p.).

A norma monogâmica não é apenas um "pano de fundo" das relações amorosas ocidentalizadas, mas um organizador de suas práticas. Quando duas pessoas se sentem enamoradas, a fidelidade monogâmica é ao mesmo tempo premissa e promessa, e, quando quebrada, ainda que não tenha havido sobre ela nenhum acordo explícito, ocorre também uma quebra de confiança, às vezes irreversível. A confiança, segundo Simmel (2009), é um afeto indispensável às interações sociais e consiste na vontade de saber que não se está sendo enganado. Entre a franqueza do não enganar e a confissão do que é privativo há uma linha tênue, o que torna ainda difícil chegar a um bom termo nessas situações, como o próprio autor sublinha.

Partindo de um arcabouço teórico multidisciplinar e seguindo uma das tendências de pesquisa que emergem no bojo da "virada afetiva", a que elege o conceito spinozista de afeto para empreender suas análises, trago, nesta tese, histórias de vida de pessoas que em algum momento romperam com a monogamia. Começo com um breve relato de como esse processo aconteceu comigo.

A proposta de realizar uma tese sobre este tema surgiu em um momento de efervescência das discussões sobre não monogamia, no Brasil. Algo me incomodava profundamente quando lia sobre o assunto na internet: certo enfoque moral sobre as não-monogâmias consensuais, a "demonização" de práticas não monogâmicas que não

eram consensualizadas ou que rompiam apenas parcialmente com a monogamia e, ainda, o discurso da representação, que tentava reger comportamentos não monogâmicos a partir de uma identidade grupal. Em minha análise, as discussões convergiam com a ideia de “superioridade” do poliamor, em relação a outras formas de não monogamia (PILÃO, 2017, p. 37) e expressavam um conservadorismo incômodo.

A mim parecia, naquele momento, que se atacavam “sintomas” da monogamia como as traições e dissimulações que podem ocorrer quando uma pessoa se enreda em mais de uma relação amorosa, ao mesmo tempo, e o problema principal, que é o caráter compulsório das promessas de exclusividade, não era suficientemente debatido ou o era a partir do ponto de vista de militâncias que disputavam as narrativas sobre a não monogamia no Brasil. Uma compilação detalhada dos discursos sobre não monogamia que circularam na internet, nos últimos dez anos e uma análise minuciosa deles foram realizadas por Antônio Pilão (2017), em sua tese de doutorado, “Por que somente um amor?": Um estudo sobre poliamor e relações não-monogâmicas”, no país. Nela o autor conclui, entre outras coisas, que nossa cultura é marcada por contradições que, por um lado, valorizam a exclusividade afetivo-sexual e, por outro, “[...] estimula a liberdade e a multiplicidade de experiências, tornando a escolha de um único parceiro uma decisão dolorosa” (PILÃO, 2017, p. 232).

A suposição de superioridade moral das não-monogâmias consensuais parecia ainda convergir para uma abordagem cartesiana de afeto, de que as paixões do corpo poderiam ser controladas pela mente.

Em uma abordagem interseccional dos percursos não monogâmicos, apresentada por Bornia Junior (2018) na tese “Amar é verbo, não pronome possessivo: etnografia das relações não-monogâmicas no Sul do Brasil”, o autor afirma que a produção discursiva da experiência não monogâmica “[...] embora se proponha subversiva, opera nos limites das normas, recitando-as e atualizando-as...” (BORNIA JUNIOR, 2018, p. 213). Bornia Júnior (2018) mostra que há muitas camadas envolvidas na quebra da monogamia e que nos meios não-monogâmicos, marcadores sociais como o gênero passariam mais por uma atualização do que propriamente por rompimentos e transgressões.

Ainda na esteira das teses que analisaram relações não-monogâmicas no Brasil, Maria Silvério (2018) avalia que, embora coexistam diversos arranjos relacionais e conjugais, dificilmente se consegue ultrapassar a fronteira política do privilégio do paradigma monogâmico. Para a autora, o que as relações não monogâmicas consensuais aportam de novo são os aspectos centrais nos quais se baseiam “[...] ser feito de maneira honesta e consensual; basear-se em oportunidades iguais de envolvimento para mulheres e homens; buscar a possibilidade de legitimidade pública de outros padrões” (SILVÉRIO, 2018, p. 267). Silvério (2018) também apresenta uma diversidade de arranjos não-monogâmicos, militâncias e identidades dentro do guarda-chuva conceitual das não-monogâmias consensuais.

Partindo desses e de outros referenciais construídos ao longo de minha trajetória acadêmica, que inclui uma pesquisa sobre uma das principais militâncias não monogâmicas no país, o Relações Livres – Amar e Permanecer Livre (Rli-E)<sup>14</sup>, não tive dúvidas que era necessária uma abordagem que imergisse nos caminhos trilhados pelos indivíduos no engendramento de suas relações não-mono. Era preciso conhecer os meandros de cada percurso.

Inicialmente, fiz contato com pessoas de minha rede, que eu sabia terem relacionamentos não-monogâmicos para convidá-las a participar da pesquisa. A partir desse primeiro contato, agendamos as entrevistas.

Os encontros com as pessoas interlocutoras começaram no inverno de 2018 e terminaram no outono de 2020, em Porto Alegre (RS). Nesse trabalho, uso nomes fictícios para me referir a eles e, assim preservar sua confidencialidade.

Na Bahia, encontrei duas pessoas-chave para a condução do processo de entrevistas em Salvador: Nélio, 31 anos, em agosto de 2019, um homem branco, cisgênero, fundador de um grupo de militância contra a monogamia compulsória; e Luís, 48 anos, em setembro de 2019, um homem negro, cisgênero, artista e produtor cultural,

---

14 O grupo Relações Livres -Amar e Permanecer Livre (RLI -E), antigamente chamado de Rede Relações Livres, surgiu em 2006 com o propósito de engendrar ações políticas e sociais em contra a monogamia e teve como precursor o grupo Família e Feminismo, organizado em 2001 para propor discussões em torno das relações não-monogâmicas no I Fórum Social Mundial de Porto Alegre. Ver mais em BARBOSA, Mônica. Poliamor e Relações Livres: do amor a militância contra a monogamia compulsória. Rio de Janeiro: Multifoco, 2015, p. 101.

que participava de alguns grupos de discussão sobre não-monogâmias, organizados em redes virtuais. A maioria das entrevistas realizadas na Bahia vieram das indicações dessas duas pessoas.

Em Porto Alegre, meu trabalho de campo começou logo após o estágio docente em Sociologia da Moral, na UFRGS, disciplina ministrada por minha orientadora, dra. Raquel Weiss. Após um debate sobre não-monogamia, uma das alunas me indicou uma mulher, conhecida sua, casada com dois homens, para uma possível entrevista. Depois do primeiro contato feito pelo WhatsApp, marcamos um encontro, em sua casa. Na ocasião, estavam ela e um de seus maridos. Falei brevemente sobre a pesquisa e a ouvi durante três horas ininterruptas. Eu não levei gravador, nem termo de autorização para a realização da pesquisa, pois a intenção era que aquele encontro fosse apenas uma primeira conversa para explicar os propósitos do estudo. No entanto, havia principalmente por parte de minha interlocutora, uma forte vontade de falar sobre sua história e achei importante não interrompê-la.

O segundo encontro, marcado para poucos dias depois, seria uma entrevista com os três (ela e os dois maridos), mas não aconteceu, por um corte abrupto na comunicação, cujos motivos não cheguei a conhecer. Nunca mais tive retorno dos contatos e desconheço as razões que a levaram a desistir. Uma conhecida em comum, participante de um coletivo não-monogâmico, disse-me que o motivo seria eu não ter apresentado meu livro, cuja capa traz quatro pessoas se beijando. Nesse meu primeiro encontro, ainda informal, com a possível entrevistada marcou-me sua vontade de se diferenciar das pessoas que têm múltiplos parceiros sexuais e o reiterado discurso da família poligâmica de “matriz africana” como um modelo melhor que a família nuclear ou diática. Não há como saber o motivo da desistência, mas suponho que houve um estranhamento pela abordagem crítica que eu fazia à família naquele primeiro trabalho. Para um começo de pesquisa foi um evento bastante frustrante.

Pensando no procedimento cartográfico e nos afetos mútuos e heterogêneos entre interlocutores no campo, posso dizer que este começo afetou a minha prática, o que de certo modo tornou minha abordagem mais cuidadosa. Neste caminho, as entrevistas se mostraram efêmeras e intensas, e revelaram que as parcerias podiam durar enquanto

dura o encontro ou se desdobrarem em novos encontros e eventos. A certeza é que uma afecção seria indispensável para que a partilha de saberes acontecesse: a empatia.

A primeira entrevista, em Porto Alegre, aconteceu três meses depois deste primeiro evento: a minha interlocutora chamava-se Júlia, 37 anos, em outubro de 2018, uma mulher branca, cisgênero. A conheci em uma palestra de Regina Navarro Lins, uma das mais importantes referências na discussão sobre não-monogamia no Brasil (PILÃO, 2017). Na ocasião, Júlia participou da palestra apresentando seu trabalho de militância a favor da coparentalidade entre pessoas que não possuem relação romântica.

A segunda e a terceira entrevistas aconteceram em São Paulo (SP), logo após o primeiro turno das eleições presidenciais, um momento de extrema tensão no país, marcado pela polarização entre pessoas do dito campo progressista posicionadas contra o candidato da extrema-direita, Jair Messias Bolsonaro, e seus eleitores. Primeiro entrevistei Aline, em outubro de 2018, uma mulher negra cisgênero, e seus dois maridos, ambos brancos. Em seguida, entrevistei Lúcia, 32 anos, em outubro de 2018, uma mulher branca cisgênero, que havia trabalhado na campanha da Bancada Ativista, do Partido Solidariedade (PSOL). Em ambos os encontros, o medo de uma virada conservadora que a eleição de Bolsonaro representava foi manifestado pelos entrevistados e entrevistadas. Uma análise parcial dessas entrevistas foi apresentada na qualificação do doutorado, em dezembro de 2018. Naquele momento me foi sugerido por um dos membros da banca mostrar a proximidade da etnografia com o fazer cartográfico.

Em maio de 2019, realizei uma nova entrevista na cidade de Pelotas, interior do Rio Grande do Sul, cidade próxima à fronteira com o Uruguai. Meu interlocutor foi Jorge, 40 anos, um homem branco, cisgênero que havia lançado um romance, cujo tema era uma relação poliamorosa, além de ser um “militante digital” do poliamor. Além da biografia poliamorosa do entrevistado (que ele chamou de “poliamor fajuto”, por crer que teve poucas experiências), para mim, entrevistar pessoas que estavam fora das capitais enriquecia o contexto de análise.

Em agosto de 2019, parti para a Bahia, onde fiquei por três semanas e realizei 10 entrevistas, nove na capital Salvador e uma em Feira de Santana. Também participei de

duas “rodas de conversa” sobre não-monogamia, na Universidade Federal da Bahia (UFBA) e na Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB), respectivamente.

As entrevistas, em sua maioria, duraram entre 1h30 e 2h30, o que gerou um grande volume de material para análise. No total foram entrevistadas 19 pessoas em 16 entrevistas, duas delas em grupos ou constelações íntimas. Em meu campo há muitos matizes de pele, diferentes texturas de cabelo, estéticas diversas, multiplicidade de arranjos. Ao menos metade das pessoas entrevistadas se autodeclarou negra e uma se declarou mestiça-indígena.

O objetivo de analisar todas as entrevistas se esvaiu durante processo de análise da primeira entrevista. A quantidade de temas que surgiram em uma única narrativa apontaram para a necessidade de selecionar algumas, o que foi uma tarefa bastante difícil diante da riqueza do material. Assim, decidi tratar as entrevistas de duas formas distintas: elegi cinco histórias de vida para analisar detalhadamente e selecionei trechos das demais entrevistas para um diálogo direto com o referencial teórico, ao longo do texto.

O critério de seleção adotado para a seleção das entrevistas foi primeiro o aparecimento do corpo nas narrativas ou das chamadas “palavras carnis” (ENCISO, 2015), que falam de como os afetos são sentidos ou percebidos no corpo. Segundo, adotei a abordagem de temas pouco tratados em pesquisas sobre não-monogamia, como assexualidade, maternidade/paternidade em percursos *não-mono*, o racismo e a influência da religião na produção da culpa não-monogâmica. Em relação às paternidades e maternidades não-monogâmicas vale ressaltar que não havia pesquisas concluídas sobre o tema no Brasil, até o momento de conclusão da tese.

Diferentemente do que aponta a maioria dos estudos sobre não monogâmias realizados no Brasil (BARBOSA, 2011; 2015; PILÃO, 2012; 2017; BORNIA, 2018) que destacam a importância da identificação de seus interlocutores com movimentos de militância contra a monogamia compulsória, como poliamor e Rli, entre minhas entrevistadas foi comum a autodefinição de serem apenas pessoas não-monogâmicas ou *não-mono*, mesmo entre as que fazem ou fizeram parte desses coletivos. Ao se afirmarem como não-monogâmicas ou *não-mono*, as pessoas não pareciam estabelecer

uma identidade, mas assumir um posicionamento político que a um só tempo se opõe à monogamia e resiste a certo enquadramento institucional de um ou outro movimento. Bornia Júnior (2018) apontou uma constante transição entre identidades não-monogâmicas, diante da diversidade de experiências que as pessoas podem ter e que dependem de variáveis como momento, contingência e acordos estabelecidos. Em meu campo, esse fato parece ir além da questão das identidades, pois já contém certa crítica aos próprios movimentos.

Pensando ainda sobre a tessitura da pesquisa, convém trazer brevemente minha própria relação com o tema e como ele foi se engendrando em minha vida, como apresento a seguir.

## **2.1 Primeiros afetos não-mono**

Não saberia dizer ao certo quando ou o que exatamente me impulsionou a um devir não-monogâmico, mas a lembrança mais longínqua vem da infância, da vivência com minha mãe, uma dessas raras pessoas que guardam segredo. Foi assim, por seu acolhimento e habilidade de guardar segredo que a cozinha lá de casa virou confessionário das pessoas traídas do entorno familiar. Tias, primas, vizinhas, amigas chegavam ali para tomar um café e contar um caso de amor ferido. Eu ficava pelo chão, debaixo da mesa, ouvindo tudo. Ninguém fazia conta da minha presença. Foi assim, desde muito cedo, que comecei a perceber os dramas do amor romântico.

Quando tinha cerca de onze anos, li numa pichação: “O amor é uma flor roxa que nasce no coração do trouxa”. Gargalhei e passei a escrever esta frase em todos os meus cadernos. A frase expressava um pouco do que sentia quando ouvia aqueles relatos magoados de amor. A pessoa traída estava naquele lugar de “trouxa”, que se deixou envolver, acreditou em promessas de fidelidade, algumas juradas no altar e, para a maioria delas, isso era o ponto final da história. Mas era um ponto final sofrido para ambas as partes. A parte traidora geralmente se arrependia e tentava dar continuidade ao relacionamento oficial. A parte traída, quando perdoava, não esquecia. Algumas vezes, a separação era inevitável. Filhos e fantasias sobre a família compunham outra parte do “riscado”, talvez a mais dramática.

O rádio tocava aquelas canções de Lindomar Castilho (que assassinou a esposa por ciúmes), Amado Batista, Agnaldo Timóteo, “Quem é que não sofre por alguém? Quem é que não chora uma lágrima sentida?”<sup>15</sup>. O locutor respondia, “É o Zé Bétio”<sup>16</sup>. Às 17h, acordava do cochilo da tarde e permanecia em silêncio, na penumbra, no sofá. Ouvia o som dos grãos de feijão deslizando sobre a mesa e a voz de minha mãe falando baixinho consigo. De tanto ouvi-la falar sozinha aprendi a identificar certos sentimentos. Seus pensamentos indignados se expressavam em tons mais altos e agudos. Pelas modulações da voz, eu conseguia perceber seu humor e às vezes deduzir o tema daqueles pensamentos. A presença dela chegava até a sala por essas misturas de sons que culminavam com a Ave Maria, às 18h, e o chiado da panela de pressão. É assim que até hoje, sem ser católica, me comovo ao ouvir esta canção. Ela arrasta os grãos, as histórias, os cheiros, os azulejos amarelos da cozinha, a doce voz de minha mãe atéo presente. Esta foi uma das atmosferas afetivas de minha infância. Uma mistura de corpos, espaços, movimentos, sons, texturas, cheiros, sentimentos, temperaturas, intensidades. E muitas histórias de não-monogâmias.

Um dos meus primeiros afetos não-monogâmicos ocorreu aos 14 anos, quando conheci a história de Vladimir Maiakóvski, Lilia Brick e Óssip Brick, no livro *Almanaque do Amor no Fluxo da Utopia*, de Bernardo Pellegrini e Maria Angélica Abramo (1994), dedicado ao psiquiatra anarquista Roberto Freire, um dos autores que pautaram fortemente os atravessamentos do poder nas relações amorosas e uma das referências dos movimentos não monogâmicos no Brasil (PILÃO, 2017). Na edição, que reunia histórias de amor fora dos padrões convencionais, tomei conhecimento do caso que narro a seguir, a história do trio mais “babadeiro” da Revolução Russa: Lilia, Óssip e Maiakóvski.

Nos anos 20 do século passado, a atriz russa Lilia Brik vivia com o marido, o crítico literário Óssip Brik, quando hospedaram em sua casa Maiakóvski. Segundo Lilia, Óssip e ela se encantaram pelo poeta imediatamente. Lily, como era chamada, contou (em entrevista a Boris Schnaiderman, aos 82 anos) que gostou de Maiakóvski "como homem"

---

15 Trecho da canção Quem é?, de Carlos Gonzaga, interpretada por Agnaldo Timóteo.

16 Um dos radialistas mais populares do Brasil nas décadas de 1970 e 1980.

e comunicou ao marido seu amor. Óssip, com quem tinha uma relação de profunda amizade e respeito, aceitou o fato com naturalidade. Daquele dia em diante, Lily mudou-se para o quarto do poeta e continuaram a viver os três, por longa data, sob o mesmo teto, deixando a sociedade russa em choque. Para eles, porém, leitores de “O que fazer?”<sup>17</sup>, de Tchernichevski, a vida seguia o fluxo dos sentimentos e das transformações de sua época. Alvo de preconceito, Lilia Brik permaneceu casada com Óssip, mesmo depois de terem transitado para uma relação de amizade. Questionada por Schnaiderman sobre por que mantivera a relação conjugal, já que era apenas amiga de Óssip, ela respondeu que queria muito bem ao ex-marido e temia que ele se magoasse se ela pedisse a separação.

Cortante como o minuano, esta história desfolhou uma a uma de minhas convicções (que não eram muitas) na monogamia como única forma válida ou verdadeira de viver uma relação amorosa. Experimentei uma sensação desnorteadora e difícil de explicar. Não havia como voltar ao estado anterior, tampouco conter em mim a experiência vivida. Eu já havia, naquela altura, sido afetada por muitas histórias tristes de não-monogamias: tias, primas, amigas e eu mesma com o sentimento de ter sido traída porque alguém que amava e amou outro alguém. A sensação do preterimento, aparentemente inevitável na monogamia, era minha conhecida já na adolescência.

Naquele momento, em que eu ainda entendia a sexualidade nos termos jurídicos da repressão (FOUCAULT, 2009), permitido e proibido; e da moral, justo e injusto, bem e mal; eu me perguntava como poderia proibir alguém de viver algo que trazia alegria para sua vida? Não me parecia justo. Também não me parecia justo que alguém pudesse exigir tal recusa.

---

17 Romance escrito pelo crítico literário e co-autor da Revista Contemporâneo, Nicolai Tchernichevski, publicado na Rússia em 1863. O romance narra a história de um triângulo amoroso entre Vera Pávlovna, Dmitri Lopukhov e Aleksandr Kirsanov e sua luta frente aos preconceitos. Destacam-se na obra as aspirações dos personagens pela emancipação das mulheres e amor não possessivo. O livro foi escrito na prisão de São Pedro e São Paulo, em São Petersburgo, onde o autor se encontrava preso sob acusação de incitar manifestações por meio de seus artigos. Ver mais em Sônia Branco (2015). BRANCO, Sônia. Com triângulo amoroso autor derruba valores da Rússia Czarista. Folha de São Paulo. São Paulo, 04 nov 2015, Ilustrada. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/11/1701613-critica-com-triangulo-amoroso-autor-derruba-valores-da-russia-czarista.shtml>>. Acesso em 20 nov 2018.

A história de Lilia, Óssip e Maiakovski e tantas outras vividas e reunidas pelos anarquistas Abramo e Pelegrini abriram uma janela para pensar o desejo em sua potência produtiva. Ficar no armário, aparentemente, seria uma alternativa cômoda para o trio russo, principalmente para Lilia, maior vítima da tirania produzida pelas normas de gênero que nos impõem modos de viver essencializados, estereotipados e subalternizados.

As normas não deixam de ser as responsáveis pela criação de identidades de gênero, o que tem causado um certo paradoxo quando pensamos em direitos sexuais e o direito às identidades de gênero autodeclaratórias e para dar força a certa política baseada nas identidades (e afinal, qual identidade não é política?). Porque se por um lado, as identidades têm funcionado para aglutinar existências subalternizadas na busca por direitos e podem potencializar uma luta, grande parte desta luta pode perder seu vigor quando capturadas pelo Estado e pela retórica do reconhecimento. Se o reconhecimento é importante, ele também designa os termos de referência pelos quais um modo de existência pode ser representado ou *re-conhecido*. Como nos lembra Preciado (2011), gênero é uma noção sexopolítica que colabora com a normalização biopolítica da sociedade: a produção de identidades sexuais é uma tática de poder que serve ao controle (PRECIADO 2011). Acolher a diferença requer afirmá-la a partir da dissidência, de um corpo “[...] que resiste às normas desde que elas foram implantadas nas máquinas sociais: onde há norma, há dissidência; onde há poder, há resistência” (TRÓI, 2019, p. 11). Ao observarmos este processo não negamos as conquistas políticas de grupos subalternizados que usaram a identidade estrategicamente para enfrentar a violência e melhorar sua autoestima (COLLING, 2016, p. 27), mas atentamos para os efeitos que tais classificações produzem. Como alerta Delanda (2016, p. 1) os modelos e classificações usadas pelos cientistas sociais afetam as entidades que estão sendo estudadas e podem fazer os indivíduos se tornarem aquilo que é esperado deles e se sujeitarem a teoria que é produzida a seu respeito (Hacking, 2001).

Guattari e Rolnik (1996) definem identidade como “[...] um conceito de referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência”; que “[...] faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável” (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 68-69). Isto ficará mais evidente

na análise do caso de Leci, 31 anos, em setembro de 2019, uma mulher negra, não-monogâmica e militante antirracista. Ela contou que se sentiu culpada por querer ter uma relação livre, quando algumas vozes dos feminismos negros apresentavam este tipo de relação como uma demanda de mulheres brancas. Em um texto publicado em uma rede social, ela afirma:

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?

Pilão (2019) e Bornia Júnior (2018) mostram que houve resistência ao modo de vida não-monogâmico, no Brasil, por parte de algumas feministas negras, que entendiam este tipo de relação como subserviente e responsável pela manutenção de uma posição subalterna das mulheres negras nas relações eróticas. Ainda que estas críticas produzam uma potente reflexão sobre o racismo nas relações amorosas, seu discurso contribui para homogeneizar as experiências sob o marco teórico das identidades (BARBOSA, 2021). Haveria um tipo de relação amorosa e/ou sexual adequada a um determinado grupo identitário?

Essencializar os corpos pelo sistema binário das identidades, definir os sujeitos de direitos enunciados pelas leis e estabelecer regimes de correspondência, do tipo uma verdadeira mulher, um verdadeiro sexo, uma verdadeira família, um verdadeiro humano, um verdadeiro amor é o modo pelo qual operam as máquinas sociais, que se servem das ciências para produzir diagnósticos, correções e adaptações no marco do liberalismo econômico-político (HUR, 2015, p. 232).

Chamada de bruxa, depravada e, posteriormente, responsabilizada pelo suicídio de Maiakovski, Lília resistiu para nos lembrar que não existe gênero rizomático ou identidade emancipadora, mas linhas de fuga dos padrões majoritários estabelecidos pela cultura, devires minoritários que realizam alianças improváveis, como as que se

estabelecem entre humanos, animais e a Terra, donde emerge uma monstra<sup>18</sup>, um movimento social, uma pandemia: “Talvez, quem sabe, um dia, por uma alameda do zoológico ela também chegará. Ela que também amava os animais, com o coração destroçado já, pelas quinquilharias...”<sup>19</sup>

Óssip, Lilia e Maiakóvski expressavam em seus corpos um devir revolucionário que não reivindicava a integração a um *cistema* (VERGUEIRO, 2016), às grandes potências molares, como família e conjugalidade, mas a uma radical transformação na sociedade que puderam experimentar em seu tempo. Relações de correspondência não fazem devir (DELEUZE, GUATTARI, 1997a), mas a composição entre heterogêneos efetuada pelo desejo, sim. O que arrebatava as existências é o afeto, não no sentido usual de emoção, mas do que se efetua no encontro dos corpos, do que subsiste neles e funciona como um vetorial de potência (SPINOZA, 2008).

A poesia de Maiakovski nos fecunda com o vigor do desejo e inaugura sensações inauditas, próprio das obras de arte, planos de composição formados por “afetos e perceptos” (DELEUZE e GUATTARI, 1993, p. 213). Nela, a Terra é a parideira da revolução e o amor é livre dos casamentos, dos salários, das convenções: “Quero viver até o fim o que me cabe!” (MAIAKOVSKI, 2013)<sup>20</sup> é o grito de um artista que ecoa as vozes insubmissas de afirmação da vida. É a própria vida falando pela boca do poeta, numa manifestação de alegria que ecoa o sonho de uma existência desconfinada dos “nichos das casas”.

De Maiakovski à tese, existe minha própria vida, minha errância na não-monogamia, minha criação durante uma pandemia, na qual tive muitas perdas e fui preterida, mais uma vez, por uma relação monogâmica. Escrever é o esforço de remarcar as paixões tristes com a não-monogamia, agora com a alegria dos recomeços.

---

18 Faço referência aos ativismos *queer* que evidenciam agenciamentos monstruosos em produções artísticas e ativistas. A intersecção com questões ambientais e ecológicas e a crítica ferrenha ao capitalismo aparecem em suas performances divergindo do *glamour* da cena LGBT *mainstream* ou do que Tróci (2018) chama de fashionismo capitalista.

19 Trecho da música O amor, de Caetano Veloso, cuja letra foi adaptada do poema homônimo de Maikóvski.

20 Idem.

### 3. Afetos na treliça dos corpos

Anastácia<sup>21</sup>, 41 anos, me diz em tom pesaroso “Você sabe, né amiga? Fui benzida no amor romântico”. A declaração é feita depois de uma longa conversa sobre a infidelidade de seu companheiro e a desconfiança de Anastácia sobre a veracidade do amor que ele sentia ou dizia sentir por ela. Falamos sobre a possibilidade de amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo evidenciada pelas práticas não-monogâmicas que não excluem o amor de seus horizontes. Em meu campo, encontrei pessoas em longas relações não-monogâmicas, como Luís, que teve um casamento aberto durante 23 anos e Aline, que estava em duas relações simultâneas, a primeira levava 17 anos e a segunda 6 anos. É justamente por amar e prezar suas relações que as pessoas em meu campo desafiam a si mesmas e as normas monogâmicas por elas subjetivadas. Também falamos da importância de não comparar relações, pois cada relação é única e exclusiva; e da tentativa de seu companheiro “consertar as coisas”, ao modo da “confissão” (FOUCAULT, 2009, p. 27), que acabou por lhe produzir um duplo sofrimento: sentir-se traída e imaginar coisas que fomentavam ou faziam aumentar os seus ciúmes. A exclusividade é o imperativo moral do amor romântico, uma afecção produzida por um código de regras, um corpo prescritivo que determina a obediência, uma vez que duas pessoas se envolvem sexual e/ou amorosamente.

A confissão da traição é um dos *modus operandi* da monogamia, segundo Emílio, 35 anos, outro interlocutor nesta pesquisa. Em setembro de 2019, Emílio era um homem negro, estudante universitário, casado com Amanda, 46 anos, uma mulher branca, funcionária pública. Para ele, a traição em uma relação monogâmica não é tratada como um evento a ser compreendido, ou um problema a ser resolvido, mas um estigma que será associado a qualquer problema futuro que possa aparecer no percurso de um casal. Ela produz uma marca invisível sobre os corpos, que pode ser usada estrategicamente em relações de poder: a confissão dá a quem a recebe o poder decisório de absolver e punir. Segundo Emílio,

---

21 Conversa informal realizada no carnaval de 2018, quando o namorado de Anastácia, confessou que havia tido um encontro erótico com outra mulher.

...na monogamia, o movimento mais forte é esse. Você traz um processo de traição (para a conversa com o parceiro/parceira), aquilo é lembrado eternamente. Aquilo vai ser como se fosse um estigma. [...] Você não vai esquecer, ainda tem toda hora que ficar sendo lembrado, taxado socialmente e outras coisas. E isso é complicado entendeu?<sup>22</sup>

Falar francamente de suas relações é visto como um processo de amadurecimento do relacionamento e fortalecimento dos laços, no percurso de Emílio com sua companheira:

Quero ter uma relação de construção, viver leve, ser feliz. Lógico, a gente vai ter momentos tristes de turbulência, como já teve em vários momentos, mas é isso, tem uma solução, a forma de pensar, dialogar e de resolver as coisas é diferente. Buscar soluções, ao invés de ficar buscando problemas.<sup>23</sup>

É sobre as marcas que um corpo deixa imediatamente sobre outro e os vetores de potência que delas derivam que inicio a discussão sobre o afeto na treliça dos corpos e nas correlações de forças corporais, dadas nos encontros. O que para Anastácia foi uma paixão triste e um marco para o fim de seu relacionamento, para Emílio e sua relação com Amanda, é uma oportunidade de construção de um relacionamento. Haveria uma saída para Anastácia para não sofrer com o comportamento do amante? Um acordo não-monogâmico consensual seria o suficiente para que ela não sentisse ciúmes? Obviamente, não. Mas quais outras maneiras de lidar com os afetos tristes da não monogamia? Entrelaço minhas mãos com as de Anastácia e Emílio para iniciar este sobrevoo. Começo pensando o corpo e seus afetos, tema da próxima seção

### **3.1 Que corpo é esse?**

Parafrazeio Scribano (2013) para dizer que não existe afeto sem corpo, nem corpo despossuído da capacidade de afetar outros corpos e de por eles ser afetado. Pensando com Anderson (2014), quando se trata de corpos humanos não é possível separar os

---

22 Entrevista concedida em 03 de setembro de 2019.

23 Idem.

afetos das emoções que suscitam, nem compactuar com as teorias que opõe razão e emoção.

No pensamento hegemônico, o corpo é definido como um atributo pessoal, um organismo, portador de uma identidade individual. A pergunta que subjaz a este modo de pensamento é “o que é um corpo”? Ao buscar respondê-la, segundo Gilles Deleuze (2006), a ciência agrupa corpos pela ordem das semelhanças e das equivalências (DELEUZE, 2006) do que pode ser simbolicamente representado, substituído e identificado por uma diferença negativa do tipo: isto é um condor, isto não é. Pela ordem das semelhanças, o que é singular ganha um caráter universal e o particular é tomado como geral (DELEUZE, 2006). O processo que liga corpos à identidades, formas a substâncias, que universaliza modos de existir, de pensar e de sentir penetra no que parece mais íntimo no humano, seu singular modo de amar. Neste pensamento arborescente não há “*homens-asa*”, nem “*sabedoria de pássaros*”<sup>24</sup>

Em uma abordagem distinta, que pensa os corpos por suas infinitesimais diferenças, Deleuze e Guattari (1997a) nos convidam a observar as relações de devir entre eles, corpos que não são idênticos sequer a si mesmos, posto que passam por inúmeras transformações a cada segundo, seja em sua extensão ou em seu pensamento. Em seu funcionamento maquínico, o corpo fecunda e é fecundado por inúmeros corpos. Como um arranjo de fluxos, ele tem seu funcionamento modificado a cada peça aportada e conectada pelo desejo. Como funcionam os arranjos não-monogâmicos, como devem conforme os corpos vão se conectando com outros corpos, que tipo de transformação é produzida nas relações? Um corpo-gente não é um corpo-pássaro e um não pode se transformar no outro, mas quando o humano voa em uma asa-delta, ambos, gente e pássaro estão sob as correntes de ar, o olhar em perspectiva, a necessidade de pouso. O humano deve pássaro. Não se trata de imitação, mas da reportação das forças que impulsionam corpos ao voo e que os lançam em um espaço liso,

---

24 Faço referência aos versos da canção *Um auê com você*, de Baby do Brasil (Baby Consuelo).

independentemente das taxonomias que lhe foram atribuídas. Devir-animal do humano que não é da ordem da filiação, mas das alianças.

Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a "parecer", nem "ser", nem "equivaler", nem "produzir" (DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p.16).

Os devires são desvios do padrão e se referem a processos de desterritorialização, um dos eixos dos arranjos. Ao invés de perguntar o que é um corpo, pergunta-se o que pode um corpo (SPINOZA, 2008), quanto ao seu poder de afetar e ser afetado, pois os corpos devêm conforme seus afetos.

Nesta tese, falo de corpos que podem amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo e que realizam o árduo trabalho de compor relações amorosas e sexuais com mais de uma pessoa. Em que medida esses corpos agem e padecem em seus encontros amorosos é uma das questões que orientam minhas análises.

Podemos dizer o corpo se constitui com nossas sensibilidades sociais, nossa mediação com o mundo. Ele é engendrado e engendra nossas práticas, mecanismos de suportabilidade social e dispositivos de controle das sensações e expressões (SCRIBANO, 2013), como nos ensina a Sociologia dos Corpos e das Emoções. No corpo, a potência de afetar pelas ações e de ser afetado pelas paixões pode ser ampliada ou retraída, num processo de fabricação de si que não cessa, recomeçando a cada novo encontro. A cada novo encontro, um pequeno universo de sensações se inaugura e constitui possibilidades de criação e de diferenciação de si mesmo.

Sigo uma "sociologia dos corpos e das emoções" que rompe radicalmente com a ficção que define o corpo como um atributo pessoal e biologicamente determinado (LE BRETON, 2017, p. 32), dotado de necessidades imutáveis ou portador de uma identidade fixa. O corpo é produto de uma fabricação realizada a partir dos elementos disponíveis para sua criação, num processo de improvisação *involutivo*; um

arranjo, um *assemblage* constituído por multiplicidades heterogêneas que estabelecem relações (DELANDA, 2016).

Preferimos então chamar de "involução" essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos, sobretudo com a condição de que não se confunda a involução com uma regressão. O devir é involutivo, a involução é criadora. Regredir é ir em direção ao menos diferenciado. Mas involuir é formar um bloco que corre seguindo sua própria linha, "entre" os termos postos em jogo, e sob as relações assinaláveis" (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 15).

Neste sentido, o corpo não se define por seus órgãos e funções (DELEUZE e GUATTARI, 1997b), mas por comunicações transversais entre populações variáveis e por sua capacidade mutável de afetar e ser afetado por outras coisas. O afeto é um sentir, evento que transforma os corpos, detona fenômenos de contágio, num processo pelo qual a abertura para ser afetado por diversos corpos é também aumento da capacidade de agir e de padecer. A não-monogamia é um processo de abertura para *n* relações amorosas e sexuais, múltiplas afetações tristes e alegres, dificilmente monocórdicas. À medida que o número de relações aumenta, aumentam também os conflitos e as intensidades. Quando meu interlocutor Ailton fala do "grande furacão emocional passando em nossas vidas" expressa um sentimento bastante comum nas trajetórias não-monogâmicas aqui tratadas.

É no sentir que o corpo, aos poucos, percebe o que o compõe, o que o fortalece, assim como pode ampliar a capacidade de transformar suas ações e suas paixões. De muitos invernos, primaveras, verões, outonos, temperaturas extremas e amenas, o humano divisa o que o deixa devidamente aquecido e favorece seu movimento, o que o deixa mais veloz e mais lento, o que lhe põe na cara um sorriso e o que o desabastece. Ama e é amado de diferentes modos. É na exterioridade e na articulação com outros corpos que se torna complexo. Quanto mais se deixa ser afetado, movido por outras entidades, mais registra diferenças e se torna capaz de ressoar com outros corpos (LATOURE, 2008). Ele se conhece e se dá a conhecer por meio de *proposições*

*articuladas* (LATOURE, 2008, p. 45)<sup>25</sup>, interrogativas e não por afirmações, como é o caso de Nélio, cujas “perguntas simples, que criança faz” fizeram parte de seu processo de dessubjetivação da monogamia:

Com a minha amiga, a gente sempre questionava as relações: Por que as pessoas casavam? Por que as pessoas namoravam? A gente começou a fazer essas perguntas simples que criança faz, que eu acho que é um exercício que todas as pessoas deveriam fazer. Por que a gente faz certos conjuntos de coisas?<sup>26</sup>

Apostando nas perguntas de criança, Nélio construiu com sua amiga um acervo de questões sobre as relações produzidas pelas normas sociais no campo da intimidade, tentando sair do que chama de “receita de bolo” que opera pelo negativo, “As pessoas começam a dizer assim: você não pode fazer isso, você não pode fazer aquilo...”. Entre as perguntas feitas por Nélio e sua amiga estavam:

Por que a gente faz certos conjuntos de coisas? Não porque a gente quer, a gente gosta...Mas por que ou como a gente é levado isso? Por que as pessoas casam? Por que as pessoas só ficam com algumas pessoas e outras não? Por que as pessoas têm ciúmes-? Porque elas se apaixonam? Como é a mecânica da paixão? O que consegue despertar a paixão em relação à outra pessoa, qual é o mecanismo? É uma coisa que se pode reproduzir?

O corpo também é um grau de potência (DELEUZE, 1970, p. 39) que se atualiza a cada novo encontro, afeta e é afetado ou “[...] «efectuado», movido, posto em movimento por outras entidades. Quem não se envolve nesta aprendizagem fica insensível, mudo, morto” (LATOURE, 2008, p. 38).

Dessa aprendizagem me fala Amanda, que depois de 17 anos de casamento e uma vida dedicada à família sentiu que precisava olhar para si, se cuidar e, com isso, veio a necessidade de se relacionar eroticamente com outros corpos. Num processo que ela define como “perda da identidade”, ela afirma:

---

25 Para Latour as proposições articuladas se definem pela conjugação de três elementos: uma posição; a ausência de uma autoridade definitiva, pois é apenas uma “pro-posição” e a possível negociação de si mesma para formar uma “com-posição” (LATOURE, 2008, p. 45).

26 Entrevista concedida em 27 de agosto de 2019.

Comecei a sentir necessidade de realmente paquerar, namorar outras pessoas. Só que o meu conflito era a questão que eu ainda amava meu marido, eu ainda amo porque a gente é amigo. E aí eu ficava nesse conflito horrível. Na minha cabeça passou uma coisa assim, que eu era uma pessoa horrível porque eu estava sentindo aquilo (risos). Por que a sociedade coloca na cabeça da gente que as mulheres não podem fazer essas coisas? Não é? Tipo se apaixonar por outras pessoas, além do seu esposo... Então a vontade de fazer isso estava me deixando angustiada<sup>27</sup>.

Transitando em circuitos que o fazem agir e padecer, o corpo sofre paixões alegres e tristes, cujo manejo pode levá-lo a fruir a liberdade (sempre relativa aos seus arranjos) e/ou engessá-lo em servidão. No caso de minha interlocutora Amanda, os risos parecem mostrar que ela se encontrava em um momento alegre, de superação do conflito que mencionou e de conseguir fazer uma autocrítica. Dois encontros a ajudaram a agir no sentido de afirmar o próprio desejo: primeiro com o marido, que disse “não ter problema nenhum ela viver outras experiências”. Depois o encontro com Ailton, que era seu colega de trabalho. A partir das conversas com ele e, posteriormente, um relacionamento poliamoroso que durou 8 meses, a angústia que sentia se dissipou. Não que a vida não-monogâmica tenha sido fácil. Entender o que queria e gerenciar suas relações era ainda um desafio no momento de sua entrevista, mas desejar outros corpos deixou de ser uma paixão triste. Diferentemente, Amanda estava casada, em uma relação não-monogâmica com Emílio, e construiu com ele alguns fóruns de discussão sobre poliamor.

Spinoza apontou como principal distinção entre os corpos seus movimentos e repousos; velocidades e lentidões e não uma substância (SPINOZA, 2008, p. 99). Segundo Deleuze e Guattari (1999) são essas velocidades diferenciais, os movimentos de desterritorialização, que dão ao corpo um organismo humano e/ou animal. Fazer a distinção de corpos por seus movimentos é necessariamente ir ao encontro da experiência em seu sentido imediato, o agir de um corpo sobre o outro, suas modificações mútuas e os afetos que subsistem como eventos e suas transformações. Não se trata apenas da interação entre humanos, mas da cadeia infinita de relações que

---

27 Entrevista concedida em 03 de setembro de 2019.

corpos/coisas podem efetuar, processo de encontros voluntários e involuntários, num esquematismo materialista (THRIFT, 2008, p. 8), que pensa “coisas do mundo” e a produção de presenças tangíveis (GUMBRECHT, 2010).

Em *Produção de Presença, o que o sentido não consegue transmitir*, Hans Gumbrecht, discute a necessidade de reagir a visão de mundo que o “cartesianismo” produziu, na qual o pensamento é valorizado em detrimento das coisas tangíveis aos nossos corpos, cuja expressão não é apreensível exclusivamente pelo sentido ou ideia que fazemos das coisas. Segundo o autor,

Se atribuímos sentido a alguma coisa presente, isto é, se formamos uma ideia do que essa coisa pode ser em relação a nós mesmos, parece que atenuamos inevitavelmente o impacto dessa coisa sobre o nosso corpo e nossos sentidos (GUMBRECHT, 2010, p. 14)

Mudanças corporais indefinidamente numerosas e sutis são incitadas pelos encontros entre corpos, caixas de ressonância pelo qual as alterações mais sutis são capazes de fazê-lo reverberar (JAMES, 2008). O corpo humano é constantemente modificado, “assemblado”. Sua individuação é comparável a um processo de fabricação: [...] o vivente resolve problemas não só modificando sua relação com o meio (como pode fazer uma máquina), mas também modificando a si mesmo... (SIMONDON, 2009, p.31), aberto a outras potenciais individuações. A cada encontro de dois ou mais corpos ocorrem afecções mútuas, misturas, impressões, alterações de movimentos, fluxos e cortes. Se não é possível responder o que pode um corpo (SPINOZA, 2008) é precisamente porque os corpos são arranjos que não podem ser previamente definidos, tampouco paralisados.

Em meu trajeto, assumo uma perspectiva *spinozista*, cujo plano de imanência é uma única Natureza para todos os indivíduos, nas quais cada corpo é um de seus diferentes atributos, sem distinção entre coisas naturais e artificiais (DELEUZE, 2002), hierarquias entre humanos e não-humanos e divisão entre natureza e cultura, dicotomia já bastante criticada nas ciências sociais (DELANDA, 2016; LATOUR, 2008; VIVEIROS DE CASTRO, 2005; INGOLD, 2018). Deleuze define essa perspectiva de Spinoza como uma

etologia, na qual o corpo é definido pelos limiares mínimo e máximo de seus afetos, [...] “visto que ninguém sabe antecipadamente dos afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência... (DELEUZE, 2002, p. 130). Parto de uma ontologia que toma o social como um arranjo maquínico e coletivo (DELEUZE e GUATTARI, 2014). Evidentemente, diversas entidades sociais que conhecemos deixariam de existir se nossas mentes desaparecessem, como enfatiza Delanda (2016, p. 1), mas sua realidade independe das concepções que fazemos delas, pois são antes de tudo corpos em relações de força – corpo do Estado, de uma comunidade, de uma organização social, de uma língua etc. Adotar este enfoque é aceitar que podemos estar equivocados quanto as “[...] teorias, modelos e classificações que usamos para estudá-las, quer dizer, podem fracassar ao capturar a história real e adinâmica interior dessas entidades” (DELANDA, 2016, p. 1). A natureza do corpo humano, a qual Spinoza (2008) se refere, é ainda a especulação sobre alguma especificidade que poderia ser nomeada de “natureza humana”. Deleuze e Guattari (2014), por outro lado, pensam um corpo - sem-órgãos, intensivo e extensivo, como algo que é tramado nos três estratos – orgânico, inorgânico e antropomórfico – em constante engendramento. É o corpo inserido em um processo histórico concreto, como tudo que nos cerca - montanhas, plantas, rios, pássaros, instituições sociais (DELANDA, 2010, p.11) <sup>28</sup>.

Delanda (2010) analisa três tipos de material que compõem o que chama de “história não-linear” da humanidade: materiais energéticos, genéticos e linguísticos. Geologia, biologia e linguística são três esferas da realidade que não constituem etapas progressivas, das quais o humano seria o ápice, mas emergências decorrentes de

---

28 Tradução nossa. Original: “[...] podemos decir que la realidad es un flujo continuo de materia y energía experimentando transiciones críticas, y en las que cada nueva capa de material acumulado enriquece la reserva de dinámicas y combinatorias no lineales disponibles para la generación de nuevas estructuras y procesos. Las rocas y los vientos, los gérmenes y las palabras, son diferentes manifestaciones de esta realidad dinámica y material. En otras palabras, todas estas entidades representan los diferentes caminos por los cuales un flujo único de materia y energía se expresa a sí mismo” (DELANDA, 2010, p. 11).

acumulações de diferentes tipos de materiais. Estas acumulações não encerram um novo mundo em si mesmo, mas se articulam em coexistências e interações diversas. Segundo o autor,

[...] podemos dizer que a realidade é um fluxo contínuo de matéria e energia experimentando transições críticas, e nas quais cada nova camada de material acumulado enriquece a reserva de dinâmicas e combinatórias não-lineares disponíveis para a geração de novas estruturas e processos. As rochas, os ventos, os germens e as palavras são diferentes manifestações desta realidade dinâmica e material. Em outras palavras, todas estas entidades representam diferentes caminhos pelos quais um fluxo único de matéria e energia se expressa a si mesmo (DELANDA, 2010, p. 11).

Neste sentido, o corpo humano não está menos sujeito a ser afetado que outros corpos, como uma pedra que sofre os afetos de um rio, ou um rio que sofre os afetos da água, mas têm na mente a potência para agir contra os afetos tristes (SPINOZA, 2008, p. 365) que tolhem a fruição da vida.

Gostaria de argumentar que o controle das relações amorosas, sexuais e amicais, instituído pela norma monogâmica, é um afeto triste em meu campo e um grande fluxo de energia dos corpos é investido em combatê-los. Tomo para as pessoas não-monogâmicas com quem interagi durante esse percurso cartográfico algumas das observações feitas por Antônio Pilão (2017) sobre seus interlocutores poliamoristas, o fato de entenderem a monogamia como causa de sofrimento, cuja existência enquanto norma é “evocada a fim de ser superada” (PILÃO, 2017, p. 24).

Agir contra os afetos tristes é diferente de controlá-los, como propõem as teorias racionalistas do século XVII, ao atribuírem a mente um poder que ela não possui, o de evitar as paixões do corpo: nenhum corpo tem potência absoluta sobre suas próprias ações, nem sobre suas paixões (SPINOZA, 2008), pois todos seguem a ordem imanente da natureza, mas à medida que são afetados por outros corpos sentem, pensam e adquirem a capacidade de perceber o que alegra o corpo e o que o entristece. A partir disso, torna-se possível intervir para cultivar os afetos alegres e frear ou diminuir o impacto dos afetos tristes.

Esta relação ficará mais clara nas discussões que farei no quarto capítulo, sobre os efeitos tristes que a norma monogâmica produz em meus interlocutores e, principalmente, no último capítulo, quando apresento as histórias de vida.

A alegria não é apenas o sentimento que expressa os bons encontros, mas o que aumenta a potência de cada corpo para persistir na própria existência (SPINOZA, 2008, p. 163), esforço que todo ser realiza e que Spinoza (2008) nomeou de *conatus*, como veremos mais adiante. Isto vale para todos os encontros que temos com todo e qualquer corpo, como um alimento que comemos e faz bem.

Uma pessoa querida que cruzamos na rua e nos sorri, um trabalho que nos apraz, os amores que esbarramos pela vida. O contrário também acontece: podemos comer um alimento tóxico e ficarmos doentes, passar fome, sermos discriminados, nos encontrarmos sob o jugo de um governo fascista ou, ainda, estarmos sob os afetos de um vírus que mata e limita nossa sociabilidade, condições que exigem do corpo o empenho de não deixar nossas forças se esvaírem.

A capacidade de distinguir os aumentos e diminuições de potência, de aprender com os afetos provém da experimentação e da criação. A consciência, neste processo é importante somente à medida que testemunha e informa o corpo as variações de potência. Deleuze (1970), em sua leitura de Spinoza, afirma que a consciência é ilusória, pois nossa mente funciona de tal forma que a consciência recolhe apenas os efeitos dos afetos, que são pré-conscientes (MASSUMI, 1995, TRHIFT, 2008, ENCISO, 2015). Ao ignorar as causas de seus afetos a consciência pode conceber ideias confusas e inadequadas sobre eles, como o de generalizar o que é bom para o próprio corpo para todos os demais ou de confundir efeitos com causas (DELEUZE, 1970, p. 26). Assim, consciência e pensamento são distintos, pois o pensamento ultrapassa a consciência que se tem dele. Trata-se de deslocar a consciência para a “[...] a margem de um processo do qual ela é antes o sinal, e não a causa e afirmar que o pensamento tem razões que a consciência desconhece” (CASSIANO E FURLAN, 2013, p. 376)

Alegria e tristeza são sentimentos pelos quais a variação de potência dos corpos é percebida, mas o conceito de afeto, em Spinoza, é mais amplo ao incluir uma noção ética das relações, uma “uma tipologia dos modos de vida imanentes” (DELEUZE, 2002,

p. 29), na qual a oposição bem/mal, que opera os códigos morais é desarticulada a favor de uma diferença qualitativa nos modos de existência, na qual importa distinguir o bome o ruim (DELEUZE, 2019) para os corpos em relação.

Enquanto “bem” é um valor transcendente, princípio moral, historicamente ancorado na religião e articulado com as noções de dever e obediência (ROSATI e WEISS, 2015, p. 119), “bom” é um estado de coisas que se articula por uma composição afetiva, dada apenas nos encontros alegres com outros corpos. Nesta “arte do encontro”, consideramos uma coisa boa quando ela se compõe com nosso corpo, com nossas ideias, quando nos fornece uma sensação de bem estar. Consideramos um coisa ruim quando ela nos entristece, nos confunde, quando outro corpo decompõe o nosso, diminuindo nossa potência de agir (DELEUZE, 1970, p. 28). Spinoza (2008) afirmou que não existe nada mal em si, mas maus e bons encontros e são estes últimos que instauram as possibilidades de resistir à servidão, à subserviência, à impotência, à injustiça, à violência, às torturas à vida, sobre as quais uma sociologia engajada deve se debruçar.

Em que medida a não-monogamia produz afetos alegres e/ou tristes ou o quanto é possível articular relações não-monogâmicas sob uma ética dos bons encontros são algumas das perguntas que permeiam esta tese.

Ter bons encontros é uma questão ética que articula existência e resistência e, sobretudo, é uma questão política. Persistir no próprio ser, na própria existência, é uma experiência que se constitui em um campo social atravessado por um biopoder, no qual o erotismo é objeto de controle, para além da repressão (Foucault, 2009). Se a heteronormatividade e a mononormatividade<sup>29</sup> constituem linhas molares é porque encontram no tecido social sua capilaridade.

Ademais, segundo Spinoza (2008) o amor é um afeto alegre. Seu potencial pode ser subversivo, independentemente do número de indivíduos envolvidos neste arranjo.

---

29 Bornia Júnior (2018, p. 8) define mononormatividade como “... um regime familiar, afetivo e sexual monogâmico centrado no casal heterossexual e no amor romântico”.

A intensidade dos corpos amorosos pode desterritorializá-los, desnorteá-los, sem governo, medida, juízo, receita ou remédio e brota à flor da pele<sup>30</sup>. Mas podem ser capturados pelo que Guattari e Rolnik (1996) definem por “subjetividade capitalística”, um sistema de referência que fabrica “[...] indivíduos normalizados, articulados uns aos outros, segundo sistemas hierárquicos, sistemas de valores, sistemas de submissão (GUATTARI e ROLNIK, 1996, p. 16).

Expressões de amor tendem a ser “convencionais e ligadas a instituições como casamento, família e propriedade”, em alguma medida, pelo anseio de uma vida melhor, de uma “intimidade duradoura”, da ascensão social e outras promessas fomentadas pelo modo de vida capitalista, como afirma Berlant (2012, p. 8). Mas diferentemente do que propõe a autora não se trata da relação entre o desejo e uma fantasia que procede por falta e apego a objetos (BERLANT, 2012), mas de investimentos conscientes e inconscientes que avançam do campo social para a família, não o contrário (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 365-366).

Quando minha interlocutora Leci afirma que um dos motivos de querer voltar a ter uma relação monogâmica (depois de ser mãe) foram “as aparências” ela mostra de certa forma este avanço do social sobre uma família, até então, desterritorializada da monogamia.

A reterritorialização na monogamia, na família nuclear e no casamento, a autorização aos comportamentos ciumentos, mostram as histórias de vida aqui abordadas, está ligada também a questões como herança, patrimônio e direitos civis. No caso das pessoas que têm filhos há um trabalho concreto de cuidar de um recém-nascido que concorre com o tempo de amar outras pessoas.

As questões políticas, econômicas, culturais e psicológicas não se separam em um arranjo, mas se assemblam, se juntam, se afetam e lutam entre si. Quanto

---

30 Parafrazeio Chico Buarque, na canção À flor da pele, de autoria dele, interpretada pelo autor com e Milton Nascimento.

mais precária a vida, mais a institucionalização da parceria amorosa se reporta às necessidades de sobrevivência nas sociedades capitalistas: ter um plano de saúde, auxílio para pagar o aluguel, parceria para criar os filhos, a obtenção de documentos (cuja falta assombra qualquer imigrante). Neste contexto, o medo tem uma produtividade econômica: o medo de ficar sozinho, perder o emprego, ficar sem teto, doente, não conseguir atendimento médico, de ficar velho e solitário etc pode resultar em casamentos, financiamentos e “empreendimentos individuais”. As relações entre amor romântico e dinheiro têm gerado profícuas pesquisas em ciências sociais, como é o caso de Zelizer (2005), Adelman (2011), Illouz (2011) e Esteban (2011), entre outras.

As práticas não-monogâmicas estão difusas em toda a sociedade e são rastreáveis cada vez que os corpos pedem a ampliação da intimidade com mais de uma pessoa, pouco importando se esta transação inclui ou não sexo, mesmo porque todo o corpo é um órgão sexual percorrido pela libido. Assim, se trata menos de uma “identidade não-monogâmica” e mais de um processo que leva a questionar e/ou romper com a monogamia, mesmo que se retorne a ela ou se mantenha algumas de suas práticas, como a exclusividade amorosa ou o casamento. A condição de assumir a não-monogamia publicamente, ainda que seja só para o companheiro ou companheira, envolve uma multiplicidade de riscos, que vão desde perder alguma relação que se preza até perder o teto, a guarda dos filhos, o apoio familiar ou a própria vida. Assim, o mesmo medo, sentimento que pode proteger o corpo da destruição, acionando seus mecanismos de defesa, submetido a uma política neoliberal e a uma moral controladora da sexualidade pode se transformar em um motor de servidões diminutivas e inserir os corpos em uma “sociodiceia da frustração” (SCRIBANO e MATAR, 2009)<sup>31</sup>. Correr riscos

---

31 Scribano e Mattar descrevem como “sociodisseia da frustração” os efeitos de uma política neoliberal, cujos “Mandatos sociales se instalan como las “nuevas tablas” de la Ley: “Consuma que será feliz [...] “Sea bueno alguna vez en el día”, ¡Resígnese! Porque eso es lo único que Ud. puede hacer”. Desde para esa trinidad mobesiana, entre el consumo (que nos hace ser ‘alguien’), entre el solidarismo (que al único que beneficia es al que da) y entre la resignación (que lo único que hace es procurar la aceptación de la limitación de la capacidad de acción), existen consecuencias sociales de multiplicación colectiva que se ritualizan y se entrelazan”. SCRIBANO, A. e MATTAR, Gabriela Vergara. Feos, sucios y malos: la regulación de los cuerpos y las emociones en Norbert Elias. Caderno CRH, Salvador, v. 22, nº 56, p. 411-422, maio/ago 2009.

é uma produção do desejo, que quando movido por paixões alegres pode se desviar da culpa.

A seguir, abordo o conceito de afecção e sua relação com a produção dos afetos, que balizam as análises aqui propostas.

### **3. 2 Afecções: *Quando você se aproxima o meu corpo sente*<sup>32</sup>**

Cada vez que somos afetados por algum corpo, seja o de uma pessoa, de uma música ou de uma atmosfera carnavalesca, nosso corpo passa por modificações contínuas e transformações instantâneas decorrentes desse encontro. A essas modificações, Spinoza (2008) se referiu como afecções, ações e paixões, traços corporais cujas ideias envolvem a natureza do corpo afetado e do corpo afetante. O autor afirma: “Por afeto entendo as afecções do corpo, que aumentam ou diminuem, ajudam ou impedem a potência de agir deste corpo, e ao mesmo tempo, a ideia destas afecções” (SPINOZA, 2008, p. 203).

Há uma relação distinta e inextricável entre afeto e afecção. A afecção é a excitação de que um corpo é suscetível, apto a perceber as pegadas de um outro corpo sobre ele. São chamadas de “signos escalares” (DELEUZE, 1997, 156), pois desencadeiam um processo afetivo, cuja escala altera o estado do corpo. Sua percepção não depende de uma operação cognitiva, embora a desencadeie. São componentes autônomos do afeto, o que resvala para além dos regimes simbólicos, pois “[...] a pele é mais rápida que a palavra” (MASSUMI, 1995, p. 86) e não apenas a pele. Tudo se apreende pelos sentidos antes de formamos ideias sobre o que sentimos. Segundo Deleuze (1997),

Conhecemos nossas afecções pelas ideias que temos, sensações ou percepções, sensações de calor, de cor, percepção de forma e de distância (o sol está no alto, é um disco de ouro, está a duzentos pés)” (DELEUZE, 1997, p. 156).

Trata-se de um processo paralelo entre sentir e formar ideias e imagens sobre o que se sente, ideias essas que podem ser um tanto confusas, pois se os efeitos de nossos

---

32 O título é uma referência à canção Deusa do Amor de Valter Farias e Adailton Poesia.

afetos são plenamente reconhecíveis - dor, prazer, alegria, tristeza, melancolia, fome, força, fraqueza etc – o mesmo não pode se dizer de suas causas.

As afecções exprimem o estado do corpo num dado momento: a sensação imediata, de um mergulho no mar, que pode trazer instantâneo relaxamento ou pânico num dia de maré agitada; pode ter uma temperatura agradável, ser fria demais ou demasiadamente quente. Agitada, fria, quente, mansa são primeiro sensações e percepções; depois, qualificações, representações mentais, afecções-imagens, imaginações sobre as quais se formam um primeiro gênero do conhecimento, ao qual Spinoza dirige a maioria de suas críticas, pois isto pode levar a superstição “[...] uma espécie de projeção da realidade, segundo a perspectiva humana, na forma de antropomorfismo” (MATHIAS NETO, 2014, p. 14).

Nossa capacidade de abstração é limitada pela natureza do nosso corpo, que retém apenas alguns traços daquilo que o afeta (DELEUZE, 1997, p. 156). Quando não procuramos compreender as relações que nos compõe e nos contentamos com as imagens ou signos extrínsecos formamos ideias abstratas e equívocas (DELEUZE, 1970, p. 44), como imaginar que o sol queima com a finalidade de nos aquecer e que a exposição a ele é boa. Diferentemente de quando compreendemos a natureza do corpo do sol e seu efeito sobre a natureza do nosso corpo, podemos determinar em que medida o sol nos faz bem e/ou nos faz mal, quando aquece e quando queima, o melhor período para encontrá-lo, o tempo de exposição, quais partes devem ou não ser expostas etc. Este conhecimento pode ser científico e/ou empírico. O sol não é bom nem ruim, já o encontro com ele pode ser uma coisa ou outra. O mesmo se aplica as relações interpessoais.

Signos são sempre efeitos que se encadeiam em outros efeitos, e causas que se emaranham em outras causas. As associações de afetos variam em referência as misturas de corpos. Efeitos morais, assim como os hermenêuticos são variáveis segundo a cultura e imbricados na política e na economia donde emergem. Efeitos físicos são essencialmente indicativos, apontam as mudanças corporais, mas não é raro os tomarmos como causa final de nossos afetos (DELEUZE, 1997, p. 158). A dificuldade pode estar no fato de querermos reconhecer nos estados afetivos somente as

expressões conscientes dos abalos orgânicos e suas repercussões internas ou externas, como afirma Bergson (2008) e as intensidades excedem a consciência e a inteligência.

O que se sucede com o corpo é objeto do pensamento, que cria ideias acerca desses acontecimentos. Spinoza (2008) afirma que ideia é um conceito da mente: “Digo ideia e não percepção porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente” (SPINOZA, 2008, p. 79). De acordo com este conceito, ideia é “um modo de pensamento que representa alguma coisa” (DELEUZE, 2019, p. 34). Esta relação entre a ideia e o objeto que ela representa é chamada de “realidade objetiva da ideia” (DELEUZE, 2019, p. 34), algo que escapa aos afetos, modos de pensamento para o qual não existe representação, pois segundo Deleuze

Uma volição, uma vontade implica, a rigor, que eu quero alguma coisa; o que eu quero é objeto da representação, o que eu quero está representado em uma ideia, mas o fato de eu querer não é uma ideia, mas um afeto, porque é um modo de pensamento não representativo” (DELEUZE, 2019, p. 35).

Sentimos que amamos, que sofremos, que temos esperanças, mas não podemos representar estes afetos. Embora exista um primado lógico da ideia sobre o afeto, dos modos representativos de pensar sobre os não-representativos, o afeto não se reduz a ideia que temos dele (DELEUZE, 2019, p. 36). Ambos são inseparáveis, porém distintos. Certa primazia lógica da ideia sobre o afeto se dá por um motivo simples, segundo Deleuze: “[...] é que para amar é necessário se ter uma ideia, por mais confusa que seja, por mais indeterminada que seja, do que se ama” (DELEUZE, 2019, p. 36).

Além de sua realidade objetiva, a ideia possui uma realidade formal. Se pode formar a ideia de algo é porque há algo a que chamamos de ideia, que possui um caráter intrínseco, um grau de realidade que lhe é próprio. As ideias se sucedem constantemente, perseguindo-se e substituindo-se umas às outras:

Até o momento eu tinha a cabeça virada para lá, eu via o canto da sala, eu viro —, é uma outra ideia; eu caminho por uma rua onde eu conheço as pessoas, eu digo: “bom dia Pedro”; e depois eu volto-me e digo: “bom dia Paulo”. Ou então são as coisas que mudam: eu observo o sol, e o sol pouco a pouco desaparece e eu encontro-me na noite; são então, uma série de sucessões, de coexistências de ideias, sucessões de ideias (DELEUZE, 2019, p. 39).

O modo como cada coisa afeta nosso corpo varia, podendo um mesmo objeto afetar- nos de maneiras distintas, em diferentes momentos. Variáveis também são as ideias dos corpos que nos afetam e as ideias que temos acerca dos afetos que sentimos, das mudanças que estes encontros nos provocam. A alegria de encontrarmos alguém que amamos hoje, pode ser um desgosto amanhã. Cada variação é também uma alteração na nossa força de existir, “*vis existendi*”, ou em nossa potência de agir, “*potentia agendi*” (DELEUZE, 2019, 40).

A força de existir e a potência de agir variam e penetram-se, segundo as ideias que se formam a partir dos afetos, conceitos correlatos, de natureza distinta. Essas ideias têm um grau de realidade que aumenta na alegria e diminui com a tristeza. Deleuze (2019) alerta, no entanto, que o afeto não é uma comparação entre ideias: “[...] o afeto está constituído pela transição vivida ou pela passagem vivida de um grau de perfeição a outro, enquanto esta passagem é determinada pelas ideias. Mas em si mesmo, ele não consiste em uma ideia, ele constitui o afeto” (DELEUZE, 2019, p. 42).

As “imagens das coisas” (SPINOZA, 2008) são modos de afecção da mente que se referem ao processo de representar mentalmente o que nossos sentidos (visão, tato, audição, olfato, paladar) apreendem. São ideias que a mente cria sobre as mudanças sofridas pelo corpo, nas quais o afeto é associado ao corpo afetante e aos efeitos que tal ou qual corpo nos causa. Uma afecção é a um só tempo o estado do corpo no momento em que sofre ação de outro corpo, mistura de corpos, assim como as ideias/imagens que se formam sobre este processo. Ela indica melhor a natureza do corpo afetado do que do corpo afetante.

Em consonância com este pensamento e buscando mostrar a fisiologia dos afetos, Damásio (2004) afirma que a percepção de objetos e situações que ocorrem ao corpo requerem a criação de imagens (padrões mentais). A interface entre as atividades do corpo e as imagens opera diversos circuitos nervosos para constituir [...] padrões neurais dinâmicos e contínuos que correspondem às atividades do corpo, ou seja, que mapeiam essas atividades à medida que ocorrem” (DAMÁSIO, 2004, p. 146). Assim, amar é também um processo no qual um sentimento alegre é associado à imagem, à ideia do que ou de quem se ama; odiar é também o sentimento triste acompanhado da imagem

do que ou de quem se odeia. Há, pois, dois processos paralelos, o de sentir e o de lembrar o que se sente. Amar é uma capacidade do corpo que pode se dar na relação com qualquer coisa, inclusive consigo. Odiar também. Mas há uma profunda diferença entre os dois. Enquanto no amor a potência aumenta, se encadeia, prolifera e pode atingir vários corpos, o ódio realiza o mesmo processo inversamente: diminui a potência, se encadeia e prolifera no seu desejo de aniquilação do que ou de quem se odeia. Arrasa terras e corpos. Em ambos a escala de potência varia para mais ou para menos e têm o poder de contágio.

Ainda pensando como se dão os processos afetivos, Damásio (2004) mostrou que estes fenômenos mentais estabelecem nexos causais com os circuitos cerebrais, por meios de “*sondas sensitivas especiais*”: a retina, situada no fundo do globo ocular, a cóclea, localizada no fundo do ouvido, os canais semicirculares do vestibulo, também situados no ouvido interno (relacionados com o mapeamento da posição do corpo no espaço e o sentido de equilíbrio); as terminações do nervo olfatório na mucosa nasal, da qual depende o olfato; as papilas gustativas, situadas na parte posterior da língua, responsáveis pelo paladar; e as terminações nervosas que se distribuem nas camadas superficiais da nossa pele, ligadas ao tato (DAMÁSIO, 2004, p. 142). Por meio dessas “sondas” o cérebro cria imagens acerca de suas afecções. Os sinais são transmitidos por feixes nervosos às regiões do sistema nervoso central dedicadas ao mapeamento de uma determinada sonda. A atividade ou inatividade do conjunto de neurônios que forma essas regiões formam um mapa neural, capaz de mostrar o estado do corpo no momento. Damásio afirma, no entanto, que esta é ainda uma explicação parcial para o modo como as imagens são formadas pela mente (DAMÁSIO, 2004, p. 147), pois os signos procedem por encadeamentos e os afetos não se limitam aos efeitos instantâneos de um encontro.

As afecções ou *signos escalares*, segundo Deleuze (1997, p. 157) se dividem em quatro tipos principais: as abstrativas, que se apresentam como ícones lógicos e extrínsecos às relações; as físicas, que se manifestam por efeitos físicos, sensoriais e/ou perceptivos; as morais, que produzem imperativos de obediência; e as hermenêuticas ou interpretativas, cuja marca é a equivocidade, pois ligam dados a coisas não dadas.

Os signos hermenêuticos/interpretativos são efeitos imaginários dos sinais físicos (DELEUZE, 1997, p. 157).

Voltemos ao caso de Anastácia, que foi traída pelo namorado. Quando afirma “ser benzida no amor romântico”, está se referindo a duas afecções: o signo abstrativo do amor romântico, cujo ícone lógico é a monogamia; e o signo moral, que determina a obediência à regra monogâmica. Somando os dois tipos de afecções e suas derivadas, seu corpo entrou em uma cadeia de afetos tristes, que misturava culpa e frustração; e cujo principal sinal físico era a afecção de melancolia.

Da escala afetiva que se inicia no encontro derivará um signo vetorial, do tipo alegria e/ou tristeza, crescimento e decréscimo. “São passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro: serão chamados afetos, para falar com propriedade, e não mais afecções (DELEUZE, 1997, p. 157).

Por signos vetoriais devemos entender o que Spinoza chamou de afetos primários, alegria e tristeza, dos quais todos os outros derivam, de acordo com a cadeia infinita de associações que os corpos podem realizar e que podem fortalecer ou enfraquecer o *conatus*. “O affectus é então a variação contínua da força de existir de alguém, enquanto esta variação é determinada pelas ideias que ele tem” (DELEUZE, 2019, p. 42). Os afetos têm uma duração no corpo, que permanece como os sentimentos de alegria ou tristeza e ainda, de forma ambígua, simultânea, como os efeitos alegres da memória de uma festa e a tristeza de uma ressaca.

Somos afetados por uma diversidade de corpos e formamos *afecções-imagens* dos afetos incessantemente. Num momento nos sentimos alegres porque conseguimos romper com a monogamia e sentimos compersão, ao saber que nosso companheiro/companheira tem um outro amor. No momento seguinte, vemos nosso companheiro/companheira com seu outro amor e sentimos ciúmes, medo da perda, não conseguimos compreender bem o motivo deste afeto. Logo o ciúme se dispersa e estamos alegres de novo. Esta constante variação de estados corporais, a qual pouco prestamos atenção em nossas atividades cotidianas, é inseparável das políticas de sentimentos que interferem com as nossas sensibilidades (ANDERSON, 2014, p. 80).

### **3.3 Conatus, afetos e emoções**

O sociólogo Diogo Corrêa (2018) distingue três abordagens principais dos afetos dentro das ciências humanas, de modo geral: uma substantiva, uma adjetiva e uma adverbial. No sentido substantivo, o afeto é a própria substância do real, “é a realidade em si mesma, isto é, a realidade para além da correlação entre um sujeito ou um ser senciante e um objeto” (CORRÊA, 2018, sp). Compreendido como um plano de imanência, este tipo de afeto é frequentemente chamado de potência, energia, força. No sentido adjetivo o afeto é uma propriedade de uma pessoa ou de uma coisa e está sempre ligada a um sujeito (gramatical). Neste tipo de abordagem, o afeto é geralmente concebido como “emoção” ou “sentimento”. No sentido adverbial o afeto é qualificado como um conjunto de relações e está sempre ligando um verbo à substância em ação, a um modo singular de fluir, “[...] um tipo de evento que compreende, pelo menos, três devires ou processos diferentes: o corpo afetado, o corpo afetante e a situação em que esse encontro ocorre” (CORRÊA, 2018, sp).

A diferença entre os conceitos de afeto e emoção estão na base de uma tensão teórica que marca os estudos contemporâneos sobre afetos. Para Enciso (2015) este é um sintoma de outra tensão, a que ocorre entre os conceitos de corpo e de significados. O alinhamento com as filosofias do devir e dos processos e a retomada de autores como Spinoza, Deleuze e Guattari pelas autoras da chamada “virada afetiva” (ENCISO, 2015), é uma tentativa de ir além do senso comum e mostrar que os afetos não se restringem ao estrato antropomórfico. Emoções e sentimentos são afetos, mas os afetos vão além deles, como correlações de forças corporais que subsistem nos encontros como ação ou paixão (SPINOZA, 2008). Nos corpos humanos o efeito dos encontros produz variações no inteligível e no sensível, levando os corpos a sentirem e perceberem de outros modos. Para comportar esta noção de afeto é preciso também superar as noções tradicionais de corpos “[...] definidos não por um envelope de pele exterior ou outro limite de superfície, mas por seu potencial de retribuir ou coparticipar nas passagens de afeto...” (GREGG e SEIGWORTH, 2010, p. 2)<sup>33</sup> ou, na acepção *deleuziana*, “corpos como um grau de potência” (DELEUZE, 2002).

---

33 Tradução nossa. Original “At once intimate and impersonal, affect accumulates across both relatedness and interruptions in relatedness, becoming a palimpsest of force-encounters traversing the ebbs and swells of intensities

O *conatus* é o esforço que todo ser faz para perseverar em si mesmo (SPINOZA, 2008, p. 293). Tudo que existe se move para perdurar na própria existência, dos seres mais simples do ponto de vista de sua fisiologia, aos mais complexos, toda coisa se esforça para manter sua própria integridade. Como os seres não existem de forma isolada, o aumento ou a diminuição na potência de agir é determinado pela interação do corpo com outras coisas (GLEIZER, 2011), que o preenche com afetos que podem ser ativos ou reativos.

Segundo Spinoza, “Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato” (SPINOZA, 2008, p. 291). Existência em ato, o *conatus* é tratado por alguns comentadores da obra de Spinoza como uma autopreservação, maquinaria autonômica dos corpos, na qual ação e desejo coincidem no propósito de manter a integridade de um ser, na luta contra qualquer ameaça a sua existência. A consciência do *conatus*, em Spinoza, é algo que só pode ser alcançado a partir das afecções<sup>34</sup>. Conforme Deleuze: (2002),

E como as afecções não são separáveis de um movimento pelo qual nos fazem passar de uma perfeição maior ou menor (alegria e tristeza), conforme a coisa encontrada se componha conosco, ou, ao contrário, tenda a decompor-nos, a consciência emerge como sentimento contínuo de uma tal passagem, do mais ao menos, do menos ao mais, testemunha das variações e determinações do *conatus*, em função de outros corpos ou de outras ideias (DELEUZE, 2002, p. 27).

Damásio (2004), sustenta que ao *conatus* se associam as “disposições presentes em circuitos cerebrais que, uma vez ativados por certas condições do ambiente interno ou externo, levam à procura da sobrevivência” (DAMÁSIO, 2004, p. 31), fenômeno chamado de homeostase. Segundo o autor, todos os seres vivos possuem dispositivos que

---

that pass between "bodies" (bodies defined not by na outer skin-envelope or other surface boundary but by their potential to reciprocate or co-participate in the passages of affect)” (GREGG e SEIGWORTH, 2010, p. 2)

34 As afecções são tanto os modos da substância (corpo), quanto suas modificações. Podem ser entendidas como imagens ou traços corporais e suas ideias, que envolvem corpo afetado e corpo afetante. Ver Deleuze, G. Spinoza e os signos. Porto: Rés, 1970, p.49.

solucionam problemas básicos da vida, independente de qualquer raciocínio prévio, que incluem encontrar fontes de energia, incorporá-la e renová-la, assim como manter no interior do organismo um equilíbrio químico compatível com a vida; substituir os subcomponentes que envelhecem e morrem e defender o corpo de processos de doença e lesão física (DAMÁSIO, 2004). Isto quer dizer que nossos corpos possuem uma potência que lhe é intrínseca:

Eles têm seu próprio impulso, sua própria força característica para existir. Mas isso não é algo que os indivíduos exercem apenas em seu próprio poder. Para um indivíduo se preservar na existência, como vimos, é precisamente para que ele aja e seja afetado de várias maneiras. Quanto mais complexo o corpo individual, mais maneiras têm de afetar e ser afetado por outras coisas (Gatens e Lloyd, 1997, p. 27 in Anderson, 2014, p. 96).

Numa vida que nos faz inventivos e não se cansa de fabricar laços (DESPRET, 2018), a alegria é uma necessidade do *conatus* sem a qual o corpo perde potência para agir e esta capacidade é exercida nas relações sociais. Isto porque quando afetado de tristeza o *conatus*, este impulso vital, age para exorcizar a dor: “[...] na tristeza a nossa potência *conatus* vai toda ela para investir a marca dolorosa e para repelir ou destruir o objeto que a causou. A nossa potência está imobilizada e pode senão reagir” (DELEUZE, 1970, p. 121). Diferentemente, sob as afetações alegres, o *conatus* se esforça para experimentar a alegria e deslindar sua causa, o que a reforça. Em ambos os casos o *conatus* se esforça para experimentar paixões alegres e aumentar a potência de agir (DELEUZE, 1970, p. 121-122).

O aumento ou diminuição de potência do corpo estão relacionados em grande medida às imagens que a mente cria sobre as afecções sofridas pelo corpo, segundo Damásio (2004): “Na construção de um sentimento, a percepção do estado do corpo é, assim, acompanhada pela percepção de temas consonantes com esse estado e pela percepção de um certo modo de pensar” (DAMÁSIO, 2004, p. 66). A tristeza implica a produção reduzida de imagens mentais e do foco ostensivo nessas poucas imagens. Nos estados alegres, por outro lado, as imagens mentais proliferam e a atenção dada a elas é reduzida (DAMÁSIO, 2004). Eis o efeito encadeante dos afetos. Como diz a

canção: “Quando a gente está contente tanto faz o frio, tanto faz o quente” e “Barata pode ser um barato total”<sup>35</sup>, porque nossa mente não para de criar imagens que reforçam este estado. Na melancolia, as imagens são monocórdicas e “tudo demora em ser tão ruim”<sup>36</sup>.

Quando afetamos um corpo, agimos. Quando somos afetados por outro corpo sofremos uma ação ou padecemos. Essas paixões podem ser alegres ou tristes, mas nos separam em alguma medida da nossa potência de agir. Como corpos afetados, nossa paixão está relacionada à presença do corpo afetante. Segundo Spinoza (2008, p. 285), “O desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza”, pois é um encontro da potência humana com sua causa exterior, duas forças que se compõem e formam um todo mais forte.

Paixões alegres impulsionam nossas ações em prol do nosso *conatus*. Paixões tristes também impulsionam ações, mas são re-ações, um estado passional no qual o *conatus* encontra-se com sua potência fragilizada por outro corpo: “[...] o afeto que surge da tristeza é diminuído ou refreado pelo próprio afeto de tristeza” (SPINOZA, 2008, p. 287). Podemos chamar de tristeza, de paixão triste, de correlações de força, os sentimentos experimentados quando as relações amorosas chegam ao seu limite, as violências sutis e as evidentes, as feridas deixadas por sistemas políticos e econômicos que violam a Terra, a sombra que a sobrevivência faz sobre as vivências. São paixões tristes os relacionamentos que acabam quando um ainda quer o arranjo e outro não; ossinhos irrealizáveis de reconciliação, de reencantamento; as raivas, os ódios, as mágoas, o adorar o outro pelo avesso “[...] sem carinho, sem coberta, no tapete, atrás da porta...”<sup>37</sup>. Como veremos mais adiante, no caso de Elza, a separação de seu companheiro foi dura o suficiente para se arrependerem, ainda que momentaneamente, de romper a monogamia em suas relações.

---

35 Trechos da canção Barato Total, de Gilberto Gil, interpretada por Gal Costa.

36 Paráfrase da canção Desde que o samba é samba, de Caetano Veloso, interpretada pelo autor e Gilberto Gil.

37 Trecho da canção Atrás da Porta, de Chico Buarque, imortalizada na voz por Elis Regina.

Paixões tristes e alegres coexistem nas relações amorosas, pois “É impossível levar um barco sem temporais”<sup>38</sup>. Já, “Suportar a vida como um momento além do cais”<sup>39</sup> é imprescindível. A alegria é uma bússola que aponta para si mesma e se reencontra nos descaminhos que a razão bem conhece, mas por vezes se furta a acreditar. Alegria e tristeza possuem diferentes graus de intensidade. Num grau mais baixo, a alegria se parece com os estados da consciência voltados para o futuro, que depois passarão às percepções e recordações, cuja qualidade é indefinível, como o calor ou a luz. Na alegria extrema se aceleram os movimentos do corpo, a sucessão de ideias e as sensações (BERGSON, 2008). Na tristeza, as mudanças qualitativas são apontadas, principalmente ao passado, com o empobrecimento das ideias e sensações “[...] como se cada uma delas se conservasse agora inteira no pouco que ela proporciona, como se o futuro nos estivesse de algum modo vedado. E termina com a sensação de esmagamento que nos leva a aspirar ao nada...” (BERGSON, 2008, p. 16-17). Mas não é somente ao passado que a tristeza aponta: os estados de ansiedade, por exemplo, fazem o presente apontar sua flecha para um futuro sem saída.

A soma das tristezas é também o início das neuroses ou da depressão. Na depressão crônica os sistemas imunológicos e endócrinos se comportam como se o corpo tivesse sido invadido por um patógeno, como um vírus ou uma bactéria (DAMÁSIO, 2004). Os tratamentos psiquiátricos, amplamente difundidos na atualidade, quando realizados com drogas antidepressivas, provocam uma série de efeitos colaterais que fazem padecer especialmente o sistema gastrointestinal, local de absorção das drogas ingeridas via oral. Entre os efeitos colaterais estão a constipação, náuseas e o esvaziamento retardado do estômago (WILSON, 2008, p. 241), além de afetarem a libido. Este é um pequeno exemplo do encadeamento de afetos tristes. Uma alegria, por menor que seja, “[...] nos precipita num mundo de ideias concretas que barram os afetos

---

38 Trecho na canção Movimento do Barcos, de Jards Macalé.

39 Idem.

tristes ou lutam com eles. Tudo isso faz parte da variação contínua. Ela nos faz adquirir, ao menos, a potencialidade de uma noção comum” (DELEUZE, 2019, p. 63).

As noções comuns fazem parte do que Spinoza (2008) chama de segundo gênero do conhecimento, quando além dos efeitos alegres de um encontro casual somos capazes de conhecer a causa dessa alegria e de agir ativamente para provocá-la. Quando isto acontece, já não se trata de afetos, mas de conceitos, da seleção minuciosa das relações que compõem com nosso corpo (DELEUZE, 1997), e para as quais o nosso corpo compõem com os que afeta. A razão, em Spinoza (2008), é esta potência do intelecto de selecionar relações de composição, compreender as causas dos afetos do corpo, de modo que a mente padeça o mínimo possível:

Devemos, pois, nos dedicar sobretudo à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, para que a mente seja, assim, determinada em virtude do afeto a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação (SPINOZA, 2008, p. 373).

Alegria e tristeza, no estrato antropomórfico, estabelecem relações de ressonância com as emoções que suscitam. Antônio Damásio fará uma diferenciação entre sentimento e emoção: para ele a emoção antecede os afetos/sentimentos (DAMÁSIO, 2004). O autor afirmou que os afetos/sentimentos desvelam o estado do corpo em sua luta para manter o equilíbrio e persistir, capacidade que relaciona ao *conatus*. Os sentimentos estariam alinhados aos processos da mente, enquanto as emoções estariam alinhadas aos processos das outras partes do corpo. Com esta afirmação o autor não está repondo o dualismo da substância, que confina no corpo as reações de passividade e na “razão” o pensamento, a vontade, a consciência (DESPRET, 2011), mas mostrando a concomitância de processos distintos: As emoções seriam a parte dos sentimentos que se tornam públicas, que se mostram no corpo como as alterações que ocorrem no rosto, na voz ou em comportamentos específicos, que podem ser vistas a olho nu; e as alterações hormonais no sangue e/ou nos padrões de ondas eletrofisiológicas, que podem ser medidas por sondas científicas. Elas perturbam o corpo de forma visível, pois fazem parte das chamadas afecções físicas, cujos sinais são indicados pelo corpo. Os sentimentos seriam alterações na mente, nas imagens mentais ou nas ideias, cujo conteúdo só o indivíduo conhece (DAMÁSIO, 2004). Em outras

palavras, os sentimentos seriam variações de potência perceptíveis por quem as sente, mas não necessariamente para os outros, ao passo que as emoções, são rastreáveis por evidências fisiológicas. Para William James (2008), uma das principais influências no surgimento da Sociologia da Emoções, se eliminadas as alterações físicas seria impossível perceber as emoções, como exemplifica:

Para mim, torna-se completamente impossível imaginar que espécie de emoção de medo restaria se não estivessem presentes nem a sensação de coração disparado ou de respiração ofegante, nem lábios tremendo ou membros dormentes, nem pele arrepiada ou estômago embrulhado. (JAMES, 2008, p. 672)

Como Spinoza, Damásio (2004) analisa mente e corpo como partes ou atributos diferentes do mesmo complexo. Tudo é corpo, mas o funcionamento das partes difere e falar em corpo e mente é uma referência aos processos paralelos da extensão e do pensamento. O pensamento, que não deve ser confundido com cognição, desencadeia emoções; e as modificações do corpo durante as emoções, por outro lado, criam o fenômeno mental dos sentimentos, processo próximo da perspectiva de Spinoza, descrita por Deleuze como a relação entre as afecções físicas e os vetores de potência. A interação entre as partes (corpo e mente) ocorre por meio de projeções químicas e neurais, nas quais a atividade cerebral primordial é garantir a sobrevivência do corpo, mas não se limita a ela: a mente é o processo pelo qual o cérebro cria e manipula imagens mentais (ideias e pensamentos), necessárias às suas operações regulatórias (DAMÁSIO, 2004, p. 146).

Parte do pensamento não é cognitiva, mas “um conjunto de disposições corporificadas”, pelas quais o biológico e o cultural se conectam (THRIFT, 2008). As emoções têm uma importância chave neste processo, pois permitem ao corpo conhecer o “reino não-cognitivo”, via registros sensoriais como os interoceptivos, que incluem as vísceras e a pele, os proprioceptivos, referentes aos investimentos musculares e esqueléticos e todos os demais afetos de corpo e mente (THRIFT, 2008, p. 59). Esta perspectiva vai ao encontro de James (2008) quando define a emoção como a sensação causada pelas mudanças corporais decorrentes da percepção de um fato.

Thrift (2008) chamou atenção ao fato de a maioria de nossas ações estar em curso mesmo antes de decidirmos executá-las, conforme indica o *readiness potential* ou “potencial de prontidão”<sup>40</sup>, cujo espaço de tempo entre a ação e seu registro pelo cérebro é de cerca de 0,8 até 1,5 segundos (THRIFT, 2008, p. 58). Para lembrar o exemplo de James,

[...] nós lamentamos porque choramos, temos raiva porque revidamos, medo porque trememos, e não a de que choramos, revidamos ou trememos porque lamentamos, temos raiva, ou medo, segundo cada caso” (JAMES, 2008, p. 670).

Contudo, não devemos tomar o afeto por um automatismo ou espontaneísmo, mas como uma relação hipercomplexa entre elementos heterogêneos, na qual se percebe uma via de passagem entre as complexidades atual e virtual.” (GUATTARI, 2006, p. 77). O tempo é um elemento inseparável dos conteúdos emocionais, pois embora tendamos a tomá-lo como algo que aponta a uma direção contínua, passado e presente se contraem na atualidade. Segundo Deleuze (1996), esses dois aspectos do tempo, imagem atual do presente que está passando e virtual do passado que se conserva distinguem-se no processo de atualização “[...] tendo simultaneamente um limite inassinalável, mas intercambiam-se na cristalização até se tornarem indiscerníveis, cada um apropriando-se do papel do outro” (DELEUZE, 1996, p. 55).

Os afetos são autônomos, segundo Brian Massumi (1995), enquanto as emoções são da ordem de uma “[...] fixação sociolinguística da qualidade de uma experiência, que é daquele ponto em diante definida como pessoal” (MASSUMI, 1995, p. 88).

---

40 O termo se refere a relação entre os *inputs* sensoriais e as respostas motoras correspondentes, cujos potenciais lentos podem ser gravados na superfície do lobo frontal do cérebro humano, e são reportados a duração do tempo de reação e a exatidão da resposta. Segundo Melo e Mourão Júnior (2011) “Deste procedimento pode-se identificar dois tipos de potenciais, embora ambos pareçam ser parte de uma série contínua. O primeiro é o contingente de variação negativa (CVN), chamado de “onda de expectativa”, que é relacionada à necessidade de negociar a contingência transtemporal entre o estímulo e a resposta. O segundo é o potencial de prontidão (PP), relacionado à preparação de uma ação motora” (MELO e MOURÃO JÚNIOR, 2011, p. 311). Disponível em MOURAO JUNIOR, Carlos Alberto e MELO, Luciene Bandeira Rodrigues. **Integração de três conceitos: função executiva, memória de trabalho e aprendizado.** *Psic.: Teor. e Pesq.* [online]. 2011, vol.27, n.3 [cited 2021-01-07], pp.309-314. Available from: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-37722011000300006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722011000300006&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 0102-3772. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722011000300006>.

No surgimento de uma emoção como a *compersão*, por exemplo, percebemos no corpo a atualização de uma satisfação com uma situação que geralmente provoca tristeza: saber que o companheiro/companheira tem um outro amor. Esta “camaradagem” é uma desterritorialização do sentido que a nossa cultura atribui a este evento, a ideia de trapaça, e também do ciúme, emoção associada a este tipo de vivência. Se o corpo se atualizará em ciúme ou *compersão* é algo que não pode ser previsto, pois se trata de arranjos que variam conforme os elementos envolvidos na relação. Pode-se ter *compersão* em relação a um “metamour” (SILVERIO, 2018, p. 7)<sup>41</sup> e não a outro, pode-se ter *compersão* em um ambiente e não em outro etc. As possibilidades de variação são tão heterogêneas quanto os eventos e os contextos.

Luís, 48 anos, artista e produtor cultural de Salvador, carrega a palavra *compersão* tatuada em seu pulso, mas mostra em seu relato que não estava certo se suportaria ter uma relação não-monogâmica quando ele e a companheira iniciaram este movimento de abertura. Do ponto de vista político, Luís foi formado em grande medida no movimento punk de Salvador (BA) e em sua incursão na “magia do caos”. Com essa trajetória, ele estava totalmente de acordo com os pressupostos da não-monogamia, mas depois de ver vários homens proporem relação aberta para as companheiras, no movimento punk, e “surtarem” quando elas ficavam com outra pessoa, ele tinha dúvidas se conseguiria ter uma atitude distinta. Se por um lado, o movimento punk o ajudou a colocar em questão o romantismo, por outro os sentimentos eram tratados como “coisa de mulher”. E eram justamente as mulheres as mais prejudicadas nas relações não-monogâmicas, na interpretação de Luís.

Era muito massa quando ficava todo mundo, quando saía junto, tinha que ir dormir num lugar e tal. Aí, tipo, sempre tinha essa questão de quando rolava a parada do sentimento. Aí mudava todo o cenário da parada, tipo... Tinha uma ligação do movimento punk de não romantismo, de não ficção de uma relação, entendeu? E aí eu comecei também a ver que quem era beneficiado nessas paradas eram os homens, porque as mulheres, por mais que participassem da discussão sobre anarquismo, têm o peso maior dessa cobrança, de você ter algo (um relacionamento). Tem essa idéia que é colocada na cabeça da gente de que o homem não sente e mulher sente. E que é um fiozinho para pular para “mulher não raciocina”, aí tem que fazer certas coisas, um fiozinho para pular para

---

41 Silvério (2018) define o metamour como “[...] o termo mais usado para designar as pessoas que se relacionam com alguém em comum, mas não possuem envolvimento afetivo-sexuais entre si” (SILVÉRIO, p. 7).

“homem não pode chorar” e aí você vê um homem se fodendo, se matando, não sei o quê... Então eu comecei a perceber isso<sup>42</sup>.

Em seu relato, Luís também se reportou à memória de afetações machistas que faziam titubear sua autoconfiança: o ciúme masculino heterossexual e o medo do fracasso. Falou sobre como ser negro e morador da periferia afetou sua autoestima e sobre a importância do movimento punk para sua vida:

Eu cresci com uma autoestima baixa... Não se tinha essa discussão com relação a ser preto, a ser negra. Deixa eu me corrigir, se tinha essa discussão, mas não era de maneira tão aberta. Isso era uma coisa muito fechada nos núcleos políticos, não era uma coisa... Eu, enquanto pessoa da periferia, não tinha acesso. [...] Eu participei do movimento punk que me deu uma autoestima, né? Porque eu me achava pequeno, magro, não falava, e eu achava que eu nunca ia conseguir namorar com ninguém<sup>43</sup>.

Ao mesmo tempo, falou de uma abertura para a multiplicidade que um futuro não-monogâmico apontava, uma “nuvem de virtualidade” latente para uma vida sexual “virada no Satanás”, conforme suas palavras. Luís conta que ao propor uma relação não-monogâmica para a companheira ela disse que não tinha interesse em ficar com outras pessoas, mas logo em seguida falou, “mas tem um amigo nosso...” (Risos). Ele respondeu: “Massa. Ele é gente boa”. A relação não-mogâmica com esse amigo não vingou, porque ele era resistente a ideia. Mas depois dessa primeira tentativa começou, Luís e sua companheira iniciaram uma trajetória não-monogâmica que durou os 23 anos.

Em seu caso o que seu corpo atualizou foi a *compersão*, decorrente de afetos alegres: saber da paixão das companheiras e desfrutar da estética do gozo. Em sua narrativa, os afetos passados e presentes se sobrepuseram:

Ele afirmou:

A compersão para mim é algo extremamente importante, por isso que eu tenho tatuado no braço, para lembrar sempre que eu me sinto muito feliz quando vejo

---

42 Entrevista concedida em 07 de setembro de 2019.

43 Idem.

uma pessoa gozando, véi. Eu fico feliz quando vejo uma pessoa apaixonada, véi. E nas relações que eu tive... Quando a pessoa comentava que conhecia alguém... Não tem coisa melhor, pra mim, do que a pessoa me ligar, velho, uma pessoa que eu estou num processo de envolvimento, e falar “Véi, eu fiquei afim de um cara”<sup>44</sup>.

O modo como as emoções se formam está sujeito aos contextos em que ocorrem, além do que todos os signos afetivos, sejam vetoriais ou escalares, procedem por associabilidade, variabilidade e equivocidade ou analogia (DELEUZE, 1997). Damásio descreve as emoções de três modos: emoções de fundo, emoções primárias e emoções sociais. As emoções de fundo se manifestam na precisão, amplitude e frequência dos movimentos do corpo, inclusive nas expressões faciais. Elas estão diretamente ligadas às reações regulatórias simples, que incluem os ajustamentos metabólicos necessários, assim como reações às situações que ocorrem no contexto. As emoções primárias são aquelas identificadas em diversas culturas e incluem o medo, a raiva, o nojo, a surpresa, a tristeza e a alegria. Sobre as emoções sociais que podem incluir ciúmes, inveja, gratidão, compaixão, desprezo e admiração, o autor afirma que são uma combinação de características das duas primeiras (DAMÁSIO, 2004). Essa explicação carece de algum aprofundamento e remonta a um debate clássico na sociologia das emoções estadunidense, que opõe duas correntes, segundo Torres (2009). Para ela, a corrente biossocial, que defende a existência de emoções inatas e universais; e a corrente construcionista e interacionista que varia entre os que defendem que o substrato fisiológico não é suficientemente claro para definir uma emoção e os que negam qualquer base biológica para defini-las (TORRES, 2009). A chamada “virada afetiva” (CLOUGH, 2020) nas ciências humanas surgiu, em parte, como uma reação à radicalização desta segunda postura (que evidentemente não se restringe ao contexto estadunidense), segundo a qual as emoções se constroem somente a partir dos discursos que ao se fixarem nos processos simbólicos tratam as emoções como epifenômenos (ENCISO, 2015).

Uma das sociólogas mais proeminentes da corrente interacionista, a estadunidense, Arlie Hochschild, não distingue sentimentos e emoções e defende que as emoções são

---

44 Ibidem.

socialmente induzidas a partir de dimensões normativas, expressivas e políticas de cada contexto. As primeiras informam sobre os juízos, as segundas sobre a comunicação dos sentimentos e as terceiras sobre a direção dos sentimentos. Dos contextos normativo, expressivo e político emergem regras de sentimento, que governam o que devemos sentir; e regras de expressão, que governam as maneiras de expressar os sentimentos. Segundo Hochschild (2008), regras de sentimento emergem no social e modelam o que sentimos e como sentimos:

As regras de sentimento definem o que imaginamos que deveríamos e não deveríamos sentir, e o que gostaríamos de sentir em uma gama de circunstâncias: mostram como julgamos o sentimento. (HOCHSCHILD, 2008, p. 121)<sup>45</sup>.

As regras de expressão decorrem de um determinado contexto normativo que prescreve quem pode manifestar os sentimentos e como apresentar as emoções. Por meio das figuras do médico, do padre e do especialista em etiquetas, a autora indica três forças que incidiriam no julgamento dos sentimentos: a ideia de normalidade, formada principalmente a partir dos critérios estabelecidos pela medicina; a moral, cujos critérios são estabelecidos a partir dos códigos de conduta forjados em uma determinada cultura; e o contexto sócio-situacional, que diz respeito aos costumes de modo geral, por exemplo, a maneira de vestir, de se portar ao comer, o que costuma aparecer sob o rótulo da “etiqueta” (HOCHSCHILD, 2008, p. 121). A partir de todos estes julgamentos, cada um atua para ter “sentimentos adequados”, cujo significado se encontra no “dicionário emocional” de cada cultura.

Os conceitos de Hochschild (2008) são importantes para mostrar que no processo emocional a moral, as instituições, a etiqueta, interferem no modo como o indivíduo qualifica suas experiências, a partir do que está socialmente convencionado, mas também se esforça, em certas situações, para adequar suas emoções a estas convenções. O limite de sua teoria talvez seja trabalhar as emoções apenas ao nível da

---

45 Tradução nossa. Original: “Las reglas del sentimiento definen lo que imaginamos que deberíamos y no deberíamos sentir, y lo que nos gustaría sentir en una gama de circunstancias: muestran cómo juzgamos el sentimiento” (HOCHSCHILD, 2008, p. 121).

representação social. Se consciente ou inconscientemente estamos sempre nos esforçando para sentir e expressar o que está dado pela cultura e registrado pela linguagem, não há criação, só reprodução do que já existe. Não há dessubjetivação, linha de fuga, apenas assujeitamento às normas sociais.

O trabalho de Enciso (2015) apresenta uma série de casos em que o esforço feito pelas praticantes de poliamor é de dessujeitamento, de dessubjetivação das normas. Em meu campo percebo a mesma tendência de tentar apagar a “borra” que a cultura mononormativa produziu nos corpos, a partir de novas experimentações. Não se trata de atuar, mas de criar novos territórios para as vivências amorosas. Regras de sentimento e de expressão existem porque as relações de poder permeiam tudo o que é passível de controle, inclusive os sistemas semióticos, mas não determinam totalmente o que alguém pode sentir, porque a própria intensidade pode romper com a subserviência a um regime de significantes e significados.

A cultura que põe à disposição de seus integrantes “[...] sentimentos previamente reconhecidos, nomeados e articulados” (HOCHSCHILD, 2008)<sup>46</sup>, não está isolada das semióticas assignificantes, das linhas de fuga que escapam aos processos de captura e formam modos de sentir que não foram ainda nomeados. Os sentimentos aberrantes, abjetos ou apenas estranhos, as intensidades puras, não constam nos dicionários oficiais, mas circulam nos dialetos. Assim, não basta rastreamos os “dicionários emocionais” (HOCHSCHILD, 2008) para compreender o que as pessoas sentem ou o que acreditam que deveriam sentir, como condição explicativa para o fenômeno da emoção, nos parece profícuo analisar também as expressões que não são da ordem da linguagem. Veremos mais adiante o caso de Leci, que teve no próprio odor um limite para se relacionar com as pessoas que encontrava em um aplicativo de paquera; e de Ailton que sublinhou o quanto as sensações táteis e visuais viabilizaram seu primeiro encontro não-monogâmico, a despeito do ciúme que também o atingia.

---

46 Tradução nossa. Original [...] sentimientos previamente reconocidos, nombrados y articulados. (HOCHSCHILD, 2008).

Apoiada nos conceitos de agenciamento (DELEUZE e GUATTARI, 2000) e *assemblage* (DELANDA, 2016), podemos afirmar que na formação das emoções diversos componentes são arranjados, sejam no nível molar, sejam no molecular.

Na seção que se segue, abordo os conceitos de molar e molecular, as linhas que atravessam o corpo e o campo social, para pensar em que medida se produzem linhas de fuga da monogamia.

### **3.4 O corpo e o campo social**

O corpo passa por sucessivas mudanças, como vimos, de modo que não se define por uma essência, mas por relações processuais de aumento e diminuição de potência, de sua interação com corpos exteriores ao seu, com as pequenas máquinas que o compõem e por um processo de individuação inconcluso. Dentro e fora, interno e externo, individual e coletivo são desarticulados a favor dos múltiplos processos de afetação nos quais o corpo está imerso, seus agenciamentos.

Nesta abordagem, o campo social é compreendido como um produto historicamente produzido pelo desejo, no qual a libido não necessita de intermediação, de sublimação ou de operação psíquica para engendrar forças produtivas e relações de produção (DELEUZE e GUATTARI, 2010). É o próprio desejo que produz a realidade, os arranjos.

Nos arranjos diversos tipos de linhas se cruzam, deslizando entre um polo molar e um polo molecular, que não se opõem, mas se complementam. No polo molar encontram-se as “multiplicidades arborescentes” também chamadas de molares ou extensivas, “[...]unificáveis, totalizáveis, organizáveis, conscientes ou pré-conscientes” (DELEUZE e GUATTARI, 2000, p. 60). É o polo dos grandes números, das estatísticas, das instituições.

As linhas de estratificação social que compõem o polo molar sedimentam identidades, como raça, classe, gênero e operam por oposições binárias, mulher ou homem, branco ou negro monogâmico ou poligâmico etc. São as linhas duras, segmentares, produzidas pelas biopolíticas, que se ocupam da gestão da vida, buscando engendrá-las em certa utilidade política econômica (FOUCAULT, 2005).

No polo molecular do campo social encontram-se as multiplicidades rizomáticas ou moleculares, também chamadas de intensivas. São libidinais inconscientes, cujos elementos são partículas, “[...] suas correlações são distâncias, seus movimentos são *brownoides*; sua quantidade são intensidades, são diferenças de intensidades” (DELEUZE e GUATTARI, 2000, p. 60). Este polo é investido por linhas de fuga que rompem com as estratificações, ao introduzirem nelas irregularidades.

Na experiência de agenciar as diversas linhas que o atravessam, o corpo é a um só tempo individual e coletivo, uma malha de interconexões (INGOLD, 2018, p. 23), cujo traçado não é linear ou evolutivo, mas marcado por acidentes, rupturas e acasos.

Ingold (2018) faz uma crítica a abordagem clássica dos corpos nas Ciências Sociais, tratados como “globos”, cuja superfície separa interior e exterior e que podem aglomerar-se, fundir-se ou se chocarem. Globos expressam, para Ingold (2018) princípios de fixação e territorialização, pois não tem capacidade de torsão, flexão e vivacidade, diferentemente das linhas, que lhe escapam e põe em manifesto o princípio contrário, a desterritorialização. No movimento das linhas, a vida social acontece. Elas se juntam, se arrastam e respondem, umas às outras, em movimentos circulares, como uma corda:

Um todo formado por partes individuais é uma totalidade na qual tudo fica articulado ou junto. Mas a corda segue tramando-se sempre em processo – como a vida social – nunca finalizada. Suas partes não são componentes fundamentais, mas linhas sempre estendendo-se adiante, cujas harmonias residem na forma como cada fio, ao avançar adiante se torce com os outros e os outros com ele em uma contravalência de torsões iguais mas opostas que as mantem juntas e previnem que se desentrelacem (INGOLD, 2018, p. 32)<sup>47</sup>.

---

47 Tradução nossa. Original: Un todo formado por partes individuales es una totalidade en la cual todo queda articulado o junto. Pero la cuerda sigue entretejiéndose, siempre en proceso y –como la vida social– nunca finalizada. Sus partes no son componentes fundamentales, sino líneas siempre extendiéndose hacia adelante, cuyas armonías residen en la forma como cada hilo, al avanzar hacia adelante, se tuerce con los otros y los otros con él en una contra-valencia de torsiones, iguales pero opuestas que los mantiene juntos y previene que se desentrelacen (INGOLD, 2018, p. 32).

O campo de experiência dos corpos é constituído na oscilação entre formas sociais preconcebidas de comportamento e pensamento; e seu devir que não se separa “[...] mais das linhas de fuga ou transversais que ele traça em meio às "coisas", liberando seu poder de afecção e justamente com isso voltando à posse de sua potência de sentire pensar” (ZOURABICHVILI, 2004, p.9).

Se as linhas duras produzem subjetividades arbóreas, que remetem à formas sociais preconcebidas, as linhas de fuga produzem dessubjetivações rizomáticas, que não apenas rompem as linhas duras das molaridades, mas se distribuem e se conectam a partir de qualquer ponto. Árvore e rizoma, macro e micro-multiplicidades coexistem nos arranjos, que possuem um eixo vertical, e outro horizontal. O eixo horizontal abrange dois segmentos, conteúdo e expressão. O eixo vertical é formado por “[...] *lados territoriais* ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, *picos de desterritorialização* que o arrebatam” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 23).

O conteúdo é um arranjo maquínico formado por corpos, estados de coisas que se misturam, agem e reagem uns sobre os outros, produzindo afetos escalares ou afecções e afetos vetoriais que marcam as variações de potência do corpo, por meio dos sentimentos de alegria e tristeza. A expressão é formada por agenciamentos coletivos de enunciação, atos e enunciados, transformações incorpóreas, atribuídas aos corpos (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 22). O agenciamento coletivo de enunciação não é um registro especificamente semiótico, mas atravessa um conjunto de matérias expressivas heterogêneas, na qual a transversalidade se dá entre substâncias enunciatórias que podem ser tanto de ordem expressiva linguística, quanto de ordem maquínica, se engendrando a partir de matérias não semioticamente formadas (GUATTARI, 2006, p. 37). Ele supera a linguagem.

Ambas as dimensões dos arranjos, conteúdo e expressão, produzem os movimentos de desterritorialização e reterritorialização dos corpos (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 22), os modos como os corpos afetam e são afetados e como eles se deslocam. Neste processo, o corpo passa por assujeitamento ou subjetivação e também por dessujeitamento ou dessubjetivação. Como afirmam Deleuze e Guattari (2011, p. 18), um agenciamento maquínico não é menos direcionado a um “corpo-sem-

orgãos” que desfaz os organismos constantemente e faz [...] “passar e circular partículas assignificantes, intensidades puras e não para de atribuir-se os sujeitos aos quais não deixa senão um nome, como rastro de uma intensidade” (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p. 18).

O tratamento dado aos discursos é um desafio nas análises que tomam em conta os afetos (DELANDA, 2016; ENCISO, 2015), pois é justamente a centralidade deles que esta perspectiva contesta (MASSUMI, 1995, ENCISO, 2015). A linguagem, como parte de um agenciamento social coletivo, é uma das formas pelas quais os corpos se expressam, mas não é a única, tampouco a mais importante. Ela codifica fluxos, atribui sentidos e significados às experiências, estabelece correlações e afeta os corpos, mas a intensidade é inqualificável, escapa às palavras e à própria cognição.

Conforme argumenta Gil (1998 *apud* THRIFT, 2008) é preciso escapar da noção (construcionista) que entende o corpo como superfície de inscrição de significados, reduzido a uma imagem corporal, um indivíduo unitário, um organismo sobre o qual a sociedade se constrói e se debruçar sobre os devires dos corpos. No engendramento de uma teoria não-representacional, THRIFT (1997, 2000, 2008) e Gil (1998) argumentam que o corpo é efetuado em uma mecânica do espaço, em sua relação com outros corpos, outras coisas e pode ser analisado topograficamente: “Relações com uma árvore, uma presa, uma estrela, um inimigo, uma pessoa amada, um objeto ou alimento desejado coloca em movimento certos órgãos e privilegia espaços precisos do corpo” (GIL, 1998, p. 127).

O afeto, conforme Guattari (2006) “[...] não é questão de representação, de discursividade, mas de existência” (GUATTARI, 2006, p. 119). Enquanto a representação nos remete a universos existenciais familiares, o afeto nos arrebatava de um devir a outro. Por atentar as dimensões não-simbólicas e não-representacionistas, as teorias dos afetos se apoiam nas ciências e nas filosofias dos processos em sua abordagem das entidades linguísticas (ENCISO e LARA, 2014; ENCISO, 2015). Do ponto de vista dos arranjos, as entidades linguísticas operam em vários níveis de escala ao mesmo tempo, como componentes de conjuntos sociais. Palavras e frases, segundo Delanda (2016), compõem estes conjuntos interagindo tanto com componentes materiais, como

as instituições e as redes interpessoais, quanto com componentes expressivos não-linguísticos, que incluem ritmo, tom, pulso, materiais acústicos. Por outro lado, algumas entidades linguísticas têm a capacidade de codificar todos os componentes de um determinado conjunto, a exemplo dos discursos religiosos e das constituições: “Enquanto, no primeiro caso, as entidades linguísticas são variáveis de um agenciamento, no segundo caso eles se tornam um parâmetro dele” (DELANDA, 2016, p. 51).

As palavras de ordem, os enunciados ligam declarações a obrigações sociais e não reportam às funções comunicativas da linguagem ou a intenção de comunicar, mas a transmissão impessoal de ordens (DELEUZE e GUATTARI, 1997a) e suas capacidades ilocutórias que as fazem circular em cadeia (DELANDA, 2016). As transformações incorpóreas são reconhecíveis por sua instantaneidade, imediatidade, “[...] pela simultaneidade do enunciado que a exprime e do efeito que ela produz; eis por que as palavras de ordem são estritamente datadas, hora, minuto e segundo, e valem tão logo datadas” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 14). São ações-paixões que afetam os corpos (DELANDA, 2016): a transformação em casado/casada, por exemplo, é um atributo incorpóreo expresso pela palavra de um juiz, por autoridade religiosa ou pelos próprios amantes. Uma promessa de amor produz modificações nos corpos as quais se dirigem e criam obrigações sociais no momento mesmo de sua pronúncia. Não se trata somente das emoções ou sentimentos que arregimentam, mas das ações e paixões que geram.

A unidade elementar da linguagem, o enunciado, segundo Deleuze e Guattari (1997a), é a palavra de ordem cuja faculdade consiste em “[...] emitir, receber e transmitir as palavras de ordem” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 7) e não há narrativa que escape a este esquema. A promessas de fidelidade, por exemplo, se transmitem comopalavras de ordem não apenas aos noivos, mas a todos os casais que investem em uma relação amorosa. É o que se diz de uma relação amorosa, de como deve ser, a forma pela qual ela é legitimada. Quando um compromisso não é honrado e a comunidade o testemunha, se inicia uma transmissão boca-a-boca que armazena informações sobre a reputação de seus membros (DELANDA, 2016). A comunidade age como polícia e juíza.

A narrativa, segundo Deleuze e Guattari (1997a) não pode se fixar em um ponto de partida não linguístico porque [...] ela não é estabelecida entre algo visto (ou sentido) e um dizer, ela vai sempre de um dizer a um dizer” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 8). Entre dizeres há sempre que se considerar as circunstâncias e as relações de força inerentes a interação dos corpos, as variáveis e os parâmetros dos componentes de um arranjo social. Palavras de ordem possuem uma historicidade e uma transmissibilidade que pode passar de geração a geração, num comportamento semelhante aos dos genes que procedem por imitação. A replicação produzida pela linguagem, no entanto, não se dá por imitação, mas por imposição de uma obrigação social, dos padrões que compõem uma linguagem (DELANDA, 2016, p. 57).

Ainda, ante o esforço de analisar as relações entre as palavras e a materialidade e abranger as dimensões não-simbólicas do discurso, Enciso (2015) propõe o conceito de “palavras carnis”. Segundo a autora, se trata de tomar as palavras que remetem a corporalidade ao textual, de “Redirecionar a atenção em função das relações materiais e de causalidade que estão sendo expressas nessa textualidade. Sem buscar significados, sem interpretar, sem traduzir” (ENCISO, 2015, p. 136). Seu foco é o território corporal e os processos fisiológicos que compõem os processos afetivos. Sua atenção é o que se diz sobre como o corpo experimenta a vida.

No processo de adquirir um corpo, intensidades são transformadas, o modo de afetar e ser afetado se modifica. Emoções são modificadas e criadas em um processo ético, no qual mudar sentimentos assujeitados pela mononormatividade é criar novos territórios existenciais, novas maneiras de estar vivo. Linhas de vida que não conectam um ponto ao outro, mas que se ultrapassam, fazem movimentos de abertura e fluem “[...] numa miríade de coisas que formam, persistem e irrompem em seu percurso” (INGOLD, 2018, p. 26).

No próximo capítulo, faço uma abordagem não-monogamia, do ponto de vista de uma ética dos bons encontros (SPINOZA, 2008), discuto como a monogamia tem sido um “mau encontro” em meu campo de pesquisa e busco mostrar o avanço despótico dos amantes sobre os corpos de seus amados.

#### 4 Monogamia: um mau encontro

Em meu campo, constatei que a monogamia obrigatória é um mau encontro e há que se questionar se sua imposição não é um mau encontro ao próprio amor, pois limita sua vivência a um padrão e a possível subserviência a um modelo. A regra de exclusividade cria para o amor e para os amantes um “espaço estriado”<sup>48</sup>, ao delimitar o território sobre o qual os corpos podem transitar e ao codificar as funções de cada um na relação. No espaço estriado o deslocamento é sedentário e os trajetos tendem a se subordinarem aos pontos, indo-se de um ponto ao outro (DELEUZE e GUATTARI, 1997c, p. 162-163). Nas relações monogâmicas o amor só pode ser endereçado ao corpo do único amante, ponto de chegada em um percurso migrante.

De muitos desnorreamentos e errâncias são feitas as relações não-monogâmicas e de uma profunda atenção aos afetos. O nômade, segundo Lins (2017) “[...] é uma imagem performativa que se distingue do modo de pensar dominante, agente político que remete a um desejo intenso de transgredir as fronteiras e estender os limites tornando-os “Terra de ninguém” (LINS, 2017, p. 272).

Namorado/namorada, namorado/namorado, namorada/namorada não expressam apenas um modo de estar em uma relação amorosa, mas carregam um grau ainda rudimentar de institucionalização e uma fronteira para a vivência da intimidade entre os corpos. O amor romântico do casal é o marco emocional, pilar da organização social enraizado em um modo de entender e institucionalizar o casamento e a família (ESTEBAN, 2011). A emergência de um casal, mostram as trajetórias aqui analisadas, pode implicar em mudanças qualitativas nas relações amicais e as amizades podem “atrapalhar” as relações monogâmicas, como no caso de Nélio, que teve dois relacionamentos amorosos interrompidos pelos ciúmes que as namoradas sentiam de

---

48 Deleuze e Guattari abordam dois tipos de espaço em sua obra, o liso e o estriado, que se referem a dois modos distintos, alternados e superpostos de deslocamento dos corpos/fluxos, o nômade e o sedentário. No deslocamento nômade, o espaço é liso e os pontos subordinados ao trajeto. É um espaço intensivo, ocupado antes por acontecimentos que por coisas formadas ou percebidas. No deslocamento sedentário, o espaço é estriado e os trajetos tendem a se subordinarem aos pontos, indo-se de um ponto ao outro. “Enquanto no espaço estriado as formas organizam uma matéria, no liso os materiais assinalam forças ou lhes servem de sintomas. É um espaço intensivo, mais do que extensivo, de distâncias e não de medidas. *Spatium* intenso em vez de *Extensio*. Corpo sem órgãos, em vez de organismo e de organização. Nele a percepção é feita de sintomas e avaliações mais do que de medidas e propriedades” (DELEUZE e GUATTARI, 1997c, p. 162-163).

uma amiga sua de longa data. Ao se referir ao comportamento de uma delas, ele afirma que ela “não concebia que eu posso ter uma amizade muito forte com outra mulher”.

Quanto maior a institucionalização (molaridade), maior é o poder despótico dos amantes para definirem o que o corpo do outro pode ou não realizar com outros corpos: beijar na boca, andar de mãos dadas, dormir junto, sair, viajar etc. São diversos os relatos como o de Jorge, 38 anos, morador de Pelotas (RS), que rompeu um casamento de sete anos por não suportar as relações de controle e dominação que a companheira tentava impor-lhe.

Ela era muito, muito possessiva, muito ciumenta, tudo era motivo para briga, tudo era motivo para desconfiança e mesmo assim, por incrível que pareça, eu tive uma dificuldade de sair do relacionamento<sup>49</sup>.

Entre as dificuldades relatadas por Jorge estava o fato de terem um filho pequeno que “era sempre usado como desculpa para continuar”. O ponto final nesta relação foi dado quando “... chegou num estágio que estava indo já para a violência ou muito próximo disso”. A posse ou a redução do amor à “apropriação do outro” constitui territórios herméticos aos processos de singularização, de diferentes ordens: sensibilidade pessoal, criação, invenção de outros modos de relação social, outras concepções do trabalho social etc (GUATTARI E ROLNIK, 1996, p. 281). Esta “apropriação” não é necessariamente rompida nas relações não-monogâmicas, embora haja um esforço para romper com isto.

Mesmo nas chamadas “não-monogâmias responsáveis” (CARDOSO, 2010), como o poliamor, este poder é incitado quando não se limita a consentir o que os corpos realizam entre eles, mas sobre o que podem realizar com outros corpos. A propósito de estabelecer uma relação cuidadosa e horizontal, pode-se facilmente entrar em uma dinâmica de controle, sob a denominação de polifidelidade, como mostra o relato de Ailton, sobre uma de suas relações:

Amanda foi o primeiro namoro mesmo, namoro poliamor. E aí Amanda queria essa coisa da polifidelidade, de tipo “É a gente aqui, mas tem que ser fiel à gente:

---

49 Entrevista concedida em 29 de maio de 2019.

eu e você, eu e Jaime, você e Juliana. Mas, assim, não pode ficar com mais ninguém. Assim, pra ficar (a pessoa) teria que ser apresentada para ela. “Eu queria que você me apresentasse antes de ficar com ela”. E aí ela não falava “se eu autorizar”, mas ela queria conhecer primeiro a pessoa, e depois conversar sobre a possibilidade de eu ficar com aquela pessoa. Então, era uma coisa meio como uma polifidelidade. E aí a gente ficava discutindo, isso não é poliamor, isso é polifidelidade<sup>50</sup>.

Anterior ao surgimento do poliamor, a polifidelidade é a prática de relações amorosas dentro de um grupo, cujos membros se comprometem a não estabelecer relações eróticas fora dele. Concebido na comunidade utópica de Kerista, São Francisco, Estados Unidos (1971-1991), o termo foi difundido por Ryam Nearing no *The Polyfidelity Primer*, publicado em 1984 (PILÃO, 2017). A prática da polifidelidade, assim como os modos de vida de Kerista, são considerados precursores do poliamor pelas editoras da revista *Loving More*<sup>51</sup>, publicação estadunidense voltada ao poliamor, fundada por Nearing e Anapol, duas proeminentes autoras sobre o tema.

Poderíamos dizer que a exclusividade em uma relação erótica não faz mal a quem deseja somente a um corpo, a uma pessoa, ou os entes de um grupo fechado e “polifiel”? Que ela passa a decompor as relações quando um corpo deseja estar eroticamente ligado a mais de uma pessoa e se vê enredado em uma *mononormatividade*, que prescreve o número máximo de dois indivíduos ou determina quem e quantas pessoas podem participar de uma *constelação íntima*? Talvez, mas a monogamia compulsória não se limita a criar fronteiras para outras relações amorosas, ela impõe também limites às expressões de amizade.

Trata-se de uma relação de forças entre corpos que, de um lado são constrangidos ao que devem agir/sentir e, de outro, são docilizados disciplinarmente. Os corpos não-monogâmicos têm seu poder de afetar e ser afetados, em seu erotismo, e domesticado dentro de uma anátomo-política (FOUCAULT, 2005). Nesses circuitos de ação e paixão, os corpos não-monogâmicos agem e padecem, se engessam em

---

50 Entrevista concedida em 19 de outubro de 2019.

51 Para mais informações ver: <https://www.lovingmorenonprofit.org/aboutus/history/>. Acesso em 29 jan 2022.

segmentaridades e traçam suas linhas de fuga dos maus encontros, processos nem sempre conscientes.

A monogamia funciona para as relações amorosas como uma espécie de previdência, com investimentos feitos no presente e vistas à futuras compensações. As relações entre a monogamia e o patrimônio não apenas expressam o regime de verdades do arranjo patriarcal, como costumam ser rentáveis economicamente para aqueles que a ela se submetem, seja nos direitos adquiridos por meio das uniões estáveis e casamentos, seja pelas desvantagens que a desobediência à monogamia pode trazer em processos de divórcio, separação ou de adoção. No sistema capitalista é ainda a propriedade privada um dos motores da conjugalidade e de sua manutenção.

Mesmo em constelações íntimas consistentes, o apelo do plano de saúde, das pensões pós-morte e da herança exerce seu poder. Quando a relação envolve filhos mais uma camada se sedimenta neste arranjo. O capitalismo funciona de modo que a família nuclear se perpetua e se apresenta como um vantajoso modo de relação social, especialmente em sociedades que individualizam os cuidados.

Emilio e Amanda, meus interlocutores, contam que, a despeito de sua relação não-monogâmica, se casaram para que ele pudesse se beneficiar de seus direitos como cônjuge dela, que é funcionária pública e se encontra em uma posição social mais confortável no que diz respeito ao trabalho, à renda e à moradia. Emílio é estudante de graduação e mais jovem que Amanda, que tem dois filhos de um primeiro casamento. A decisão de casar-se, segundo Amanda, veio depois de uma situação desesperadora, quando o casal já levava cinco anos coabitando.

Ele adoeceu e eu fiquei desesperada porque eu tive que levar ao posto de saúde. Aí eu falei, não. Eu tenho que fazer isso (a união estável). Quando eu fui ver no meu plano de saúde do Estado era mais complicado provar que eu tinha uma união estável com ele do que eu me casar com ele, entendeu? Para provar que ele morava comigo eu tinha que levar não sei quantos documentos para ele poder entrar no plano de saúde. Se eu me casasse no civil era só levar a certidão de casamento<sup>52</sup>.

---

52 Entrevista concedida em 03 de setembro de 2019.

O que para Amanda e Emílio era a solução prática de um problema pontual mudou as relações das outras pessoas com eles e gerou alguns conflitos entre o casal e os filhos e herdeiros de Amanda. Certa especulação de pessoas próximas dos dois sobre os interesses de Emílio, mostrou um outro aspecto da institucionalização da relação: o fato das pessoas se sentirem autorizadas a intervirem em assuntos privativos do casal e fazerem seu papel de “polícia do sexo” (FOUCAULT, 2009).

Se ao nível do discurso a conjugalidade passou dos interesses econômicos e políticos ao “amor ideal” (ESTEBAN, 2011, p. 59), na prática o que se observou foi a “monetização da intimidade”, conceito sobre qual se debruça Zelizer (2005, p.14) para tratar transferências econômicas dentro de relacionamentos íntimos. Esta monetização é reforçada na monogamia em aspectos como a obrigação legal dos cônjuges ao cuidado mútuo, prescrita pelo direito civil brasileiro, que funciona como uma garantia de que se houver abandono haverá algum tipo de compensação financeira para quem é abandonado. É ainda da família a responsabilidade civil pelos cuidados de seus membros, inclusive na velhice.

As intensidades inauditas experimentadas na intimidade do *eros* facilmente se misturam e se confundem com as necessidades econômicas e dão um profundo sentido à canção de Criolo “o dinheiro vem para confundir o amor”<sup>53</sup>, pois a sexualidade, assim como a amorosidade não escapam às tecnologias de anátomo-política e de biopolítica na qual estão inseridos (FOUCAULT, 2005, 293).

O amor é um afeto alegre (SPINOZA, 2008) e pode fazer os corpos operarem uma pequena máquina de guerra contra o Estado. É o caso de todos enamoramentos que ferem as expectativas heteronormativas, das relações intergeracionais, interraciais, internacionais etc, que afrontam as estratificações sociais.

Desde o final do século XIX, Emma Goldman, América Scarfó, Émile Armand, Mikhail Bakunin, Giovani Rossi, entre outros, em seus escritos anarquistas se dedicaram a pensar a potência revolucionária do encontro amoroso, assim como seu uso estratégico

---

53 Trecho da canção Linha de Frente, de Criolo.

para a dominação, a servidão e a monopolização do outro. Em uma potente crítica contra a “institucionalização do amor” produzida pelo casamento, Goldman escreve em 1910:

Amor livre? Como se o amor fosse outra coisa que não livre! O homem comprou cérebros, mas todos os milhões no mundo falharam em comprar o amor. O homem subjugou os corpos, mas todo poder na terra foi incapaz de subjugar o amor. O homem conquistou nações inteiras, mas todos os seus exércitos não puderam conquistar o amor. O homem acorrentou e agrilhoou o espírito, mas tem sido absolutamente indefeso diante do amor (GOLDMAN, 2012, p. 19-20).

O casamento desviaria de um modo de viver o amor que se opõe ao que Armand (2012) chama de “camaradagem amorosa”, uma associação voluntária que vai além do companheirismo intelectual e econômico e se constrói em uma experiência livre, cujos contornos não podem ser definidos *a priori*, mas no percurso das relações, a partir de um exame pessoal do que convém a quem as desfruta. A camaradagem, para Armand (2012), é uma forma plena de companheirismo e, segundo o autor, “Toda camaradagem que compreende três, diga o que queira, é mais completa do que a que só compreendedois” (ARMAND, 2012, p. 36)<sup>54</sup>. A proposição anarquista se reporta menos a uma revolução e mais a uma revolta contra a servidão (AUGUSTO, 2020, p. 37).

Construir tal camaradagem em uma sociedade mononormativa é uma tarefa que vai além da vontade e do consentimento dos participantes de uma constelação, dadas as reterritorializações na monogamia. As dores dos ciúmes, as pressões familiares, as diversas vulnerabilidades que o capitalismo cria, a produção cultural em torno do amor romântico e as relações de dominação comuns nos arranjos amorosos estão entre os fatores que tornam este tipo de relação um desafio.

Definido por Augusto (2020, p. 37) como um afeto de servidão na política moderna na cultura judaico-cristã, por trazer consigo um sentido de obrigação, o amor, ao menos na cultura ocidental rima com dor (MONSUETO e PASSOS, 1971; ROUGEMONT, 1988). Segundo Rougemont (1988), o amor feliz não tem história na literatura ocidental e o

---

54 Embora o conceito anarquista de amor livre difira das concepções contemporâneas de não-monogamia, algumas delas alinhadas com posturas neoliberais, no Brasil ele é uma importante influência para as militâncias, principalmente pela presença do psiquiatra anarquista Roberto Freire (PILÃO, 2019, p. 196; p. 201).

romance é forjado na ameaça, na condenação e no sofrimento. Fruto de um erotismo idealizado, essa paixão dolorosa é glorificada e difundida. “A sociedade em que vivemos, e cujos costumes nesse aspecto quase não mudaram ao longo dos séculos, compele o amor-paixão, em nove entre dez casos, a assumir a forma do adultério” (ROUGEMONT, 1988, n.p).

A falta também se confunde com a história do amor, no Ocidente. É interessante notar que muitos dos discursos que aparecem no texto *O Banquete* (416 a.C), de Platão, continuam circulando nos discursos amorosos. Na mitologia grega, enquanto Eros é uma força primordial, responsável pelo encontro dos corpos e pela ordenação das forças no Caos, n´*O Banquete* (416 a.C), de Platão, o mito “renasce” articulado com a falta e o ciúme, como um amesquinamento da potência criadora. O amor-falta é uma das inúmeras “ideias-força” popularizadas pelo texto de Platão (ONFREY, 2002, p. 53), que conta a história de um encontro entre diversos filósofos que, provocados por Sócrates, decidem fazer um “elogio ao amor”, cada qual dando sua versão de como teria nascido este deus.

Sócrates profere seu discurso baseado em uma conversa com a filósofa Diotima, na qual há uma sutil relação entre o amor e a economia, apresentada por meio de um popular estereótipo de gênero: o da mulher que engravida para garantir para si recursos não possui. Neste caso, a mulher, mãe do amor é a Penia (Pobreza). O pai, o deus Poros (Recurso), que embriagado se deixa seduzir. Segundo a história contada por Diotima a Sócrates, o encontro teria se dado na festa de nascimento de Afrodite, quando Poros, filho de Prudência, cai embriagado do néctar dos deuses nos jardins de Zeus e lá adormece. Penia deita-se ao seu lado e concebem o amor. Por ter nascido nos jardins de Afrodite, torna-se seu servo e companheiro. Por ser filho da Pobreza, é pobre, desprovido de delicadeza, beleza e lar, convivendo sempre com a necessidade. Por ser filho do Recurso, é dotado de coragem, energia e “insidioso com o que é belo e bom”.

[...] caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio ele de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista: e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância (PLATÃO, 2003, p. 37).

Para Diotima e Sócrates, a falta está na origem do amor. Desprovido do que é bom e do que é belo, nem deus, nem mortal, o amor é um gênio fraco e carente que erra em busca do bem. (PLATÃO, 2003, p. 35). Embora seja também dotado de abundância, esta sempre se esvai no caminho do amor, que tem o poder de mediação entre deuses e humanos.

Outro discurso que será bastante influente na história do amor ocidental é o Pausânias, para o qual o amor se divide em dois tipos, cada qual ligado a uma das duas deusas Afrodite, a Pandêmia e a Urânia. Pandêmia é a jovem deusa do amor carnal, popular e vulgar, ao qual, segundo Pausânias, se entregam os desprovidos de inteligência e do qual participam macho e fêmea. Esses se preocupam com apenas “efetuar o ato” e amar o corpo, entendido como uma instância inferior à alma. Urânia, filha do deus Urano, é a deusa do amor espiritual, do qual só participam os jovens machos. Ao amor desta deusa mais velha, isenta de violência, se voltam os fortes e inteligentes. Para Pausânias, é ao amor “ másculo ” que devem ser tecidos os elogios (PLATÃO, 2003, p. 12). A principal razão para a superioridade do amor espiritual, presente no discurso de Pausânias, é justamente a ideia que a alma é eterna, assim o amor seria constante, ao passo que o amor carnal não resistiria às mudanças do corpo. Sem “caráter” ele cessaria quando cessasse o viço do corpo. Neste mito do amor eterno, Pausânias afirma:

[...] o amante do caráter, que é bom, é constante por toda a vida, porque se fundiu com o que é constante. Ora, são esses dois tipos de amantes que pretende a nossa lei provar bem e devidamente, e que a uns se aquiesça e dos outros se fuja (PLATÃO, 2003, p. 15).

Uma das mais populares ideias acerca do amor provém do discurso de Aristófanes. O filósofo conta a história do mito andrógino, complexo e insubmisso que atraiu a inveja e a fúria dos deuses. Com quatro mãos, quatro pernas, duas cabeças e três sexos (masculino, feminino e uma mistura de ambos), os andróginos, no texto platônico, possuíam força e vigor ameaçadores e tentavam fazer uma escalada aos céus para afrontar aos deuses. Zeus, indignado com a intemperança deles, decide dividi-los em dois, para torná-los mais fracos e mais úteis, pois seriam mais numerosos. Como forma de castigá-los, depois da divisão, pedia a Apolo que voltasse seus rostos a parte

cortada. Costurando, articulando e polindo os corpos mutilados, Apolo lhes deixou no umbigo e em algumas pregas perto do ventre a lembrança de sua antiga condição. Separadas, cada metade ansiava pela outra parte e quando se encontravam se enlaçavam e morriam de fome e inércia por não quererem se separar. Quando uma metade morria, procurava por outro corpo que lhe completasse. Zeus mudou a posição de seus órgãos sexuais:

Tomado de compaixão, Zeus consegue outro expediente, e lhes muda o sexo para a frente - pois até então eles o tinham para fora, e geravam e reproduziam não um no outro, mas na terra, como as cigarras; pondo assim o sexo na frente deles fez com que através dele se processasse a geração um no outro, o macho na fêmea, pelo seguinte, para que no enlace, se fosse um homem a encontrar uma mulher, que ao mesmo tempo gerassem e se fosse constituindo a raça, mas se fosse um homem com um homem, que pelo menos houvesse saciedade em seu convívio e pudessem repousar, voltar ao trabalho e ocupar-se do resto da vida. E então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana (ARISTÓFANES in PLATÃO, 2003, p. 21-22).

Nesta pequena anedota se lançava um dos mitos mais populares na história do amor no Ocidente: o da metade que falta e precisa ser encontrada, sem a qual somos infelizes e incompletos. A monogamia em série é destino inevitável dos amantes, neste tipo de abordagem, pois quando uma metade parte, resta a que ficou ir em busca de outra, numa errância sem fim para encontrar o amor que falta. A solidão é um tormento, um castigo, posto que a plenitude só seria alcançada pelo encontro das duas partes.

Falta, dor e condenação são a base de uma teoria do desejo, chamada por Onfrey (2002), de idealista e dualista, na qual o amor é definido como busca do completo originário: “Ausência a conjurar, vazio a preencher, metafísica do buraco que deve ser tapado, diria Sartre na delicada linguagem de sua Ontologia fenomenológica” (ONFREY, 2002, p. 56).

Na concepção idealista, na perspectiva de Deleuze e Guattari (2010) o desejo é reportado a aquisição: se deseja o que não se tem, o objeto real. Se o objeto é produzido pelo desejo, então ele é parte de uma realidade psíquica a produzir o objeto fantasmático, que estará sempre remetendo-se a uma produção natural ou extrínseca. Por outro lado, o desejo produz um imaginário sobre o objeto desejado, como uma realidade duplicada

(DELEUZE e GUATTARI, 2010 p. 43). Esta noção, adotada pela psicanálise, é contestada por Deleuze e Guattari (2010), desde uma concepção materialista do desejo, que o toma como produção de realidade, uma maquinação de objetos, corpos e fluxos. Não se trata da relação familiar e triangular tão criticada por Deleuze e Guattari (2010) no *Anti-Édipo*, (papai, mamãe e eu), mas das relações políticas nas quais a família é uma peça, junto com o amoroso, o sexual e ainda o financeiro, o estatal, o local de trabalho, o religioso, “tudo misturado e conectado” (LAURIE e STARK, 2012, p. 21).

Não é somente sobre as epifanias vividas a dois ou a alegria do encontro amoroso que se produz o arranjo monogâmico. O que é produzido pelo desejo, o encontro erótico dos corpos, é capturado por uma prescrição moral e sentimental, e inscrito sob uma ordem econômica e social heteronormativa, que não se desfaz necessariamente com o rompimento da monogamia. A exclusividade, base do amor romântico, permanece em muitas das relações não-monogâmicas, disfarçada na relação principal.

A monogamia é um dos principais regimes de verdade do amor (BARBOSA, 2011, 2015). Quando “falta” a monogamia, o foco é desviado do que a relação oferece para a exclusividade que ela não dá. A possível criação de novos territórios amorosos, não raramente, sucumbe ao medo das perdas. Mas o que pode ser perdido? O privilégio de ocupar o topo de uma hierarquia produzida nas relações íntimas e com ele o status de ser o/a namorada/o, esposa/o, companheiro/a, linhas de segmentação produzidas pela subjetivação de identidades sociais historicamente estabilizadas e por certos afetos considerados normais.

A normalização sentimental é prescrita, ritualizada e rostificada. Há um certo modo de ser amante e de ser amado/a, um certo número de práticas para as quais não se questiona o consentimento, como o entrelaçar de mãos entre amantes, o beijo na boca, o abraçar demorado. O processo que cria sexualidades periféricas, por anexação à doença e a delinquência, também enquadra modos de sentir. Os mesmos gestos realizados por mais de duas pessoas são passíveis de recriminação.

Corpos em relações não monogâmicas perceberam em algum momento que eram capazes de amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo (VAZ DA SILVA, NERES e SILVA, 2017) e entraram em choque com a disciplinarização biopolítica que atribui a este comportamento uma “anormalidade” (BARBOSA, 2011, 2015) e eleva a

mononormatividade a um padrão. A oscilação entre a alegria do encontro amoroso e a tristeza que os enunciados do amor único produzem é comum entre os corpos não-monogâmicos. Não se trata apenas de fazer frente aos preconceitos, mas de criar outro modo de viver, traçar linhas de fuga que permitam a efetuação da vida em sua máxima potência. Este processo pode ser doloroso, como expressa Tinoco (2012) ao relatar uma situação de ciúmes<sup>55</sup>: “Como o amor livre podia me causar tanta dor, me golpeava o corpo até não poder controlar o choro nem a respiração? Por que uma proposta tão revolucionária me machucou tanto”? A própria autora responde: “Penso que uma proposta revolucionária não é suficiente para mudar o mundo “[...] porque principalmente o que temos que mudar está em nós mesmas, em nossas práticas e pensamentos” (TINOCO, 2012, p. 92-93).

Mudar práticas e pensamentos é uma maneira comum de superar as paixões tristes que os ciúmes causam às pessoas não monogâmicas. Esta passagem só é possível quando as alegrias que a vida não monogâmica oferece são mais intensas que os problemas pontuais. Os corpos, ao romperem com a mononormatividade, enfrentam conflitos com os outros e com eles mesmos, e frequentemente intervêm para transformar paixões tristes com a não-monogamia, em paixões alegres. Para além do discurso de aceitação da não-monogamia, há que se criar práticas que modifiquem os afetos monogâmicos. É preciso efetuar uma mudança no pensamento, comportar outro “jeito de corpo”<sup>56</sup>. Se costumamos pensar as regras de sentimento e expressão como esforço para adequação ao que é considerado “normal” em uma sociedade de normalização, na não monogamia é o esforço de dessubjetivação dos afetos monogâmicos que está em curso.

Giazu Enciso (2015) chama de “domesticação afetiva”, o [...] processo que se inicia com uma decisão, um compromisso político de reeducar o corpo e a forma de sentir e

---

55 O ciúme, este afeto triste que Spinoza (2008) trata por um tipo de inveja e Armand (2012, p. 33) por uma “enfermidade do amor”, se apresenta como um dos afetos a serem “domesticados” nas trajetórias não-monogâmicas.

56 Expressão usada por Caetano Veloso, na canção Jeito de Corpo, de sua autoria.

de experimentar os afetos e emoções (ENCISO, 2015). A autora cria o conceito a partir de sua observação das práticas poliamoristas. Mas domesticação talvez não seja o melhor termo para descrever a transformação afetiva na qual a não-monogamia se engendra, posto que acaba por reforçar a ideia de uma pedagogização do corpo. O que as pessoas não monogâmicas relatam é um esforço para tirar da carne a pedagogia sexual e amorosa, na qual ele se encontra imerso. Ele inclui não apenas uma vontade de perseverar em um modo de vida considerado precioso, mas o esforço que o corpo realiza para alcançar o equilíbrio homeostático, quando é confrontado com situações que o abalam emocionalmente. Neste processo de experimentação, cada corpo vai percebendo o que lhe convém ou não e criando estratégias para lidar com os novos afetos da não monogamia.

O modo como cada corpo se conduz, se arranja, se fabrica e é fabricado nos processos de quebra da exclusividade monogâmica é cartografado mais detalhadamente a seguir. Traço um mapa das linhas, dos fluxos e cortes que fazem os corpos fugirem da monogamia e/ou a monogamia fugir deles, assim como retornarem a ela, a reterritorializarem.

## **5 O procedimento cartográfico de análise**

Escapar da dialética que opõe o múltiplo e o uno é uma prescrição de prudência deleuziana. O múltiplo não é um fragmento numérico de uma totalidade, tampouco um elemento orgânico de uma totalidade em devir. Trata-se de distinguir multiplicidades arborescentes e multiplicidades rizomáticas, massa e matilha que podem ora penetrar-se, ora opor-se. As multiplicidades arborescentes são molares ou extensivas, “unificáveis, totalizáveis, organizáveis, conscientes ou pré-conscientes” (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p. 60); as multiplicidades rizomáticas são as moleculares, também chamadas de intensivas, são as libidinais inconscientes, que têm como elementos partículas.

As multiplicidades rizomáticas são aquelas que se buscam compreender pelos seus afetos, as arborescentes por suas identidades. Matilhas constituem linhas de desterritorialização, massas constituem linhas de segmentarização. Em uma matilha é possível estar só, realizando suas próprias ações, mesmo estando com ou outros,

tomando posição periférica em relação ao grupo. Na massa operam as identificações do indivíduo ao grupo e do grupo ao chefe, numa fusão que busca o centro do grupo. Massas e matilhas formam arranjos (DELEUZE e GUATTARI, 2014). Neste sentido não há uno e múltiplo, apenas multiplicidades de multiplicidades, diferenças de diferenças que se interpenetram. As linhas segmentares da identidade não podem abarcar todo o ser, pois cada ser tem suas próprias matilhas e sua própria singularidade.

A questão ética que se coloca à análise cartográfica, em detrimento dos regimes de representação é como traçar um plano comum, conceito político indispensável a análise do campo social, diante da heterogeneidade de um rizoma. Segundo Kastrup (2013), a transversalidade é o que conecta heterogêneos, de forma que é necessário borrar as fronteiras que apartam saberes e indivíduos ou que criam a dimensão do “fora das organizações ou formas instituídas, onde se atravessam diferentes semióticas (significantes e não significantes), onde o grupo experimenta sua dimensão de coletivo” (KASTRUP, 2013, p. 263). Isto não implica na criação do homogêneo, mas do comum.

A cartografia não é 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 (ESCÓSSIA; KASTRUP e PASSOS, 2009).

A ausência de categorias de análise pré-definidas apresenta o desafio de trabalhar caso a caso com seu próprio “enxame de conceitos”. Por “enxame de conceitos” me refiro ao que emerge nos encontros e nas narrativas, do que me permite desviar do tema principal da tese e tomar o que foi apresentado pela pessoa entrevistada como algo importante em sua trajetória. Experimentar uma errância temática, ali mesmo onde é exigido o foco, a restrição do olhar.

Trata-se de acompanhar processos em curso e de habitar provisoriamente territórios que o cartógrafo não habita, num fazer próximo da etnografia (PASSOS, KASTRUP, 2009). Seria redundante, no entanto, falar em observação participante no contexto da cartografia, pois a intervenção da pesquisadora é inerente à atividade de pesquisa, na qual afetos e afecções são mútuos. A pesquisadora se modifica e modifica o campo, mesmo que observe silenciosamente o que se passa. No segundo encontro que tive com minha interlocutora Leci, por exemplo, chamou-me a atenção o fato de se referir as suas

relações como constelações íntimas, termo que havia sido proposto dias antes na roda de conversa Afetividades e Não-Monogamias, realizada em 04 de setembro de 2019, na UFBA. Leci também me contou que saiu daquele encontro acadêmico para uma experiência sexual extremamente importante na fruição de sua sexualidade, sua primeira ida ao *swing*.

O instrumento de composição de “dados” adotado nesta pesquisa é a história oral de vida, um tipo de entrevista que possibilita a narrativa autobiográfica das pessoas implicadas na pesquisa, assim como analisar acontecimentos, períodos, práticas culturais e históricas, desvelar relações entre percursos individuais e coletivos. Por sua ausência de roteiro pré-definido, a história oral de vida permite trazer à tona singularidades das trajetórias das entrevistadas, apreender processos de formação de subjetividades que uma estrutura pré-concebida faria escapar (SILVA E BARROS, 2010). Busca-se nela o “diálogo possível”<sup>57</sup>, obtido através de uma relação de parceria entre as interlocutoras.

Silva e Barros (2010) dividem este processo em três etapas: a pré-entrevista, na qual ocorrem os primeiros contatos e se estabelece o vínculo e o processo de parceria, a entrevista propriamente dita, na qual se dão o registro e a narração da história de vida e a pós-entrevista, na qual ocorre o tratamento dos “dados”. Os autores chamam a atenção aos cuidados que devem ser tomados em cada etapa, destacando, na primeira etapa, a importância do planejamento e da explicação dos objetivos da pesquisa, na segunda, a preparação do ambiente, para que as pessoas interlocutoras se sintam acolhidas e narrem suas histórias sem constrangimento e na última etapa, os autores sugerem as prescrições do historiador José Carlos Sebe Bom Meihy (2005) para a composição dos “dados”. São elas: a transcrição, processo de passagem do relato oral ao escrito, a textualização, na qual ocorre a composição das perguntas da pesquisadora com as respostas das interlocutoras, rearranjos para facilitar a leitura; e por fim, a transcrição, que se refere à incorporação dos elementos extra-texto, como a descrição do ambiente da entrevista e das circunstâncias em que ocorreu (SILVA e BARROS, 2010).

---

57 MEDINA, Cremilda de Araujo. Entrevista: o diálogo possível. São Paulo: Ática, 1986.

Sobre a primeira etapa, a dos primeiros contatos, do planejamento e da explicação dos objetivos de pesquisa, considero que pelo menos em dois momentos houve problemas no processo. Numa primeira, citada no início deste trabalho, houve desistência. Numa segunda situação, o equívoco foi o local do encontro. A entrevistada não se sentiu à vontade para contar sua história de vida no ambiente onde estávamos, um café que costuma ser bastante tranquilo, mas no dia da entrevista estava bastante cheio e as pessoas sentadas ao nosso lado podiam ouvir a conversa. Menciono esses dois casos, porque em uma cartografia é importante analisar os tropeços, o modo como eles cortam o fluxo da pesquisa e contribuem para alterar o caminhar, apreender a dimensão processual da investigação.

A exceção dessas duas, as demais transcorreram bem e não foram raras as vezes em que a conversa seguiu depois de desligado o gravador. Algumas amizades realmente começaram neste primeiro encontro de pesquisa. Se a escrita da tese foi árdua, principalmente pelo contexto histórico na qual foi produzida, a pandemia e suas paixões tristes, o mesmo não se pode dizer do processo saboroso de encontrar, ouvir e aprender. Ainda que não seja usual agradecer no meio de uma tese, este é o gesto necessário a se fazer com as pessoas que tão generosamente dividiram seu tempo e sua intimidade comigo. Nunca tive a oportunidade de duvidar tão profundamente das relações não-monogâmicas, de me desiludir e de me apaixonar novamente por elas. Nos meus descaminhos não-monogâmicos busquei abrigo não somente nas histórias que se seguem, mas na escuta cuidadosa de alguns entrevistados e na troca de experiências que me ajudaram a cartografar meu próprio processo.

Sabendo dos riscos que toda análise científica comporta peço agô<sup>58</sup> às minhas entrevistadas e aos meus entrevistados para tratar da delicada malha de suas histórias.

### **5.1 Cartografia 1: Quer ser meu amor livre?**

Encontrei Leci no dia 02 de setembro de 2019, no saguão da Biblioteca da Universidade Federal da Bahia (UFBA), campus de Ondina, depois de um contato por whatsapp que ela respondeu prontamente. Chegou sorrindo e nos abraçamos

---

58 Termo yorubá que significa licença.

calorosamente, como se nos conhecêssemos há muito tempo. E de fato, nos conhecíamos pelas nossas produções. Ela sabia do meu trabalho de pesquisa de mestrado. Eu faço parte do coletivo ciberativista que ela criou em uma rede social para reunir pessoas negras não-monogâmicas. Assim, posso dizer que este encontro é marcado por uma admiração mútua e afecções alegres.

Propus que sentássemos no chão, comum neste espaço amplo e sem bancos, com janelas de vidro para os remanescentes de Mata Atlântica que o campus de Ondina abriga. Em uma palavra, Ondina é “odara”, palavra popularizada por Caetano Veloso e parte do “dicionário emocional coletivo” (HOCHSCHILD, 2003, *e-book*, n. p) da Bahia. Odara evoca o bom, o belo e onírico.

Depois de explicar à Leci os objetivos da pesquisa e entregá-la o termo de consentimento para que ela assinasse, pedi sua permissão para ligar o gravador. Pedi que me contasse a história de sua vida, tentando lembrar de experiências que considerasse marcantes, independente de sua relação com o tema de minha pesquisa, a não-monogamia. Busquei o fluxo contínuo da narrativa, interrompendo somente quando era imprescindível. Também frisei que minha interlocutora podia começar de qualquer parte sua história<sup>59</sup>. O tempo, tal qual se apresenta a memória, não corresponde a compartimentalização cronológica: passado, futuro e presente se sobrepõe e se desenrolam no momento presente, ou na “agoridade”, na qual o evento se efetua (STERN, 2017, p. 15).

Leci se apresenta:

Eu sou Leci. Esse é meu nome social, na verdade. Eu tenho 31 anos, sou jornalista e empreendedora. Trabalho com um projeto de empreendedorismo e economia solidária, atualmente em uma ONG de comunicação e infância. Faço assessoria de comunicação de influenciadores digitais, daqui de Salvador, e sou responsável por criar a maior rede virtual de relacionamento entre pessoas negras, no Brasil.

---

59 Este procedimento se repetiu nas demais entrevistas.

Pausa, suspiros e olhares cúmplices. Ela sorri.

- Posso começar a contar minha história?

- À vontade.

Leci conta que em uma reunião do Relações Livres Bahia (RLi/BA), em Salvador (BA), em 2014, ela 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, realidade que não se limita ao contexto dos grupos de discussão sobre não-monogamia, na Bahia, como aponta a pesquisa de Bornia Júnior (2018).

Segundo Leci, os debates do RLi/BA contribuíam fortemente para a sua prática não-monogâmica, principalmente pelo contato com pessoas que estavam vivendo este tipo de relação há mais tempo, pessoas que tinham relações estáveis, segundo ela. Mas não abrangiam os problemas do racismo e da desigualdade social que afetavam a ela e Nilo, de modo que começou a sentir alguns estranhamentos naquele espaço. Leci tinha a impressão, provavelmente equívoca<sup>60</sup>, 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 (BARBOSA, 2021).

Ainda na adolescência, Leci disse ter percebido 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”<sup>61</sup>.

[...] 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,

---

60 Em entrevista com alguns participantes do referido grupo, pude constatar que muitos deles eram moradores da periferia de Salvador e tinham situações precárias de trabalho, como prestadores de serviço ou microempreendedores individuais.

61 Como são chamadas as festas de rua na Bahia e que obedecem a um calendário anual programado, quase sempre de aspecto religioso sincrético.

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.

A gente conversava muito sobre isso, sobre negritude. A gente compartilhava nossas questões e aí eu decidi pedir ele em namoro. Foi tão lindo (risos). A gente tava apaixonado um pelo outro e a gente estava meio brigando... A gente estava tendo algum conflito, assim, de estar juntos... E aí, eu lembro que estava na janela da casa de uma amiga minha e eu fiz assim:

- Você quer ser meu amor livre? E aí ele fez que sim. E a gente se beijou e foi lindo. Aí eu vivi minha primeira relação não-monogâmica.

Leci e Nilo não tinham muita noção de como lidar com as questões da não-monogamia, nesse início, o que deixava a relação aberta a diversas experimentações, um percurso nômade que ambos iam trilhando, “abrindo picadas” no caminho amoroso não-monogâmico. 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 certas vivências, se tivessem vontade, mas a prática confessional (FOUCAULT, 2009) acabou prevalecendo e sendo “pesada demais” para Leci, que acabava se inteirando de detalhes das outras relações de Nilo que lhe provocavam afecções dolorosas. 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. Cabe ressaltar que este “não sentir-se única”, não estava necessariamente reportado ao preterimento. As primeiras experiências não-monogâmicas de Leci aconteceram com pessoas casadas ou comprometidas monogamicamente e por escolha própria. A primeira vez que se relacionou com um homem casado, em 2013, ela conta ter sentido despertar nela a crítica aos relacionamentos tradicionais. Disse Leci, “[...] Pra mim era um lugar muito confortável por essas coisas que eu te falei de não cobrar, da gente se ver só quando estava afim, de quando a gente queria”. Mesmo assim, quando Nilo ficava com outra pessoa, Leci tinha crises de ciúmes e “ficava louca” por causa das afecções produzidas por este sentimento. Certa relação de forças se mostra na produção dos

ciúmes de , 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-monogâmias 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).

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). Em um conhecido trecho de *Pele Branca, Máscaras Negras*, Franz Fanon (2008) discute como as afecções produzidas pelo racismo se sobrepunham a quaisquer outras no contato com pessoas brancas. Ele afirma “Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, me encolhesse” (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. Além de ficar sozinha nas “festas de largo”, por ser uma mulher negra de pele escura, ela também era considerada pervertida pelas amigas por ter um pensamento crítico sobre a monogamia e por se relacionar eroticamente com pessoas comprometidas.

A narrativa de Leci parece ir ao encontro do que Guattari e Rolnik (1996) chamam de subjetividade capitalística, que produz os modos das relações humanas. 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”.

Meu primeiro beijo foi aos 14 anos. Meu primeiro relacionamento foi aos 17, com um homem branco, mas foi um relacionamento tipo de contos de fada. Ele era muito lindo, muito maravilhoso e namorei com ele dos 17 até os 18.

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).

Aparentemente, a partir de seu relato Leci desejava se relacionar com 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 e monogâmico? 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 me instigam a pensar o modo sutil como podemos incorporar, em nossas

práticas, as relações de poder que criticamos. Os “fazer e afazer” de uma relação amorosa não precisam ser divididos? O que há de revolucionário quando há alguém na relação sendo subserviente?

### **Eu só cheirava a leite**

O período da gestação, segundo Leci, havia sido “muito lindo”, tempo em que ela e Nilo “fecharam a relação”, mas o pós-parto foi “um pesadelo”, tempo de uma nova e dolorosa desterritorialização da monogamia. 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.

Leci menciona o cheiro como índice físico de abjeção, em diferentes momentos da entrevista. 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. Vale lembrar que, segundo Damásio (2004), o que as “sondas sensitivas especiais” captam formam um mapa neural, capaz de mostrar o estado do corpo no momento e, por meio dessas “sondas”, o cérebro cria imagens acerca de suas afecções. As terminações nervosas responsáveis pelo olfato de Leci informavam que algo não ia bem na relação dela com o namorado.

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 (processo chamado de “transição”), questionava em si a preferência por homens brancos. A estética do bairro da Liberdade<sup>62</sup>, em Salvador, a afetava com o desejo de mudança de sua própria estética. Ela começava a questionar o modo como o racismo interferia em seu corpo e em 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, Leci se sentia incomodada com o próprio cheiro e um corpo abjeto para Nilo, um corpo que “cheirava a leite”, do qual, segundo ela “ele tomou nojo”. Enquanto isso, Nilo se baseava em um acordo feito antes deste contexto para colocar em curso sua vontade, segundo Leci. 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 (1997a, p. 7), os enunciados, unidades elementares da linguagem, têm como principal função ligar declarações a obrigações sociais, “obedecer e fazer obedecer” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 7). As transformações incorpóreas produzidas pelos enunciados são reconhecíveis pela simultaneidade entre o enunciado e os eventos que ele desencadeia. Neste caso, a transformação se dá no modo da relação, com Leci aceitando a proposta, mesmo contrariada.

---

62 Um dos bairros mais populosos de Salvador (BA), considerado um dos maiores conglomerados de pessoas negras fora da África. O bairro é uma das mais importantes referências para a cultura de Salvador, berço do Ilê Aiê, o primeiro bloco de carnaval formado exclusivamente por pessoas negras e referência da luta antirracista.

A não-monogamia passou a afetar Leci 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-monogamias consensuais, como o poliamor e as relações livres (PILÃO, 2019). Os textos feministas analisados por Antônio Pilão (2019) questionam até que ponto algumas mulheres desejam realmente essa abertura de relação 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. A monogamia frequentemente foge de seus arranjos desde a adolescência. Mas, durante a gravidez e o pós-parto, há uma mistura de sentimentos provocados pela não-monogamia e pelo delicado estado puerpério que tornam-se 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 do estrato orgânico, 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 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.

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, 1997b, p. 78). O “rosto majoritário” constitui, segundo os autores, um padrão, uma maioria que não é numérica, mas que enuncia um estado de dominação, pelo qual os corpos são esquadrihados. 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.

As alterações no corpo da/do parturiente provocadas pela gravidez, mudam também as 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 “normalidade”. 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, a interdição feita à não-monogamia feita sob o argumento da gravidez perdeu o vigor. 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 a intimidade dele e Leci com a nova companheira e trazia sua intimidade com a nova companheira para Leci, que tinha as afecções de ciúmes e o mosaico de sentimentos que eles arrastam. Leci acabou por se sentir invejada pela companheira de Nilo e a invejando: “Porra de relacionamento livre, de poliamor... Porra nenhuma. Eu quero que se exploda”, dizia. Neste arranjo, 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 e um novo namorado 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 analisaram 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 Neuza Souza (1983, p. 21), faz de sua vida um esforço para “tornar-se gente”. No contexto brasileiro, Souza (1983) analisou como no período colonial pós-abolicionista, este esforço esteve calcado na ascensão social como forma de aceitação social e de como se deu 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) discutiu 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. Para a autora, o risco de ser punido por expressar dor ou fraqueza, somado às separações inevitáveis de pessoas amadas que eram vendidas e/ou assassinadas,

criaram um modo embrutecido de se relacionar intimamente nas pessoas negras. A importância de reprimir a expressão dos sentimentos para sobreviver e evitar punições, no contexto da escravidão, segundo hooks, 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,sp).

Podemos traçar uma linha entre o que traz hooks (2010) e as enunciações de um discurso indireto livre (DELEUZE e GUATTARI, 1997a), 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 arranjo. 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 (1997a), 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” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a). É por meio das enunciações expressas no contexto do capitalismo que se faz perpetuar o racismo e nas quais certos modos de agir e sentir perduram.

Ao analisar as dificuldades na relação com Nilo, Leci fez uma conexão com o pensamento de hooks (2010) e afirmou: “[...] 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 às lutas que pessoas negras e pobres enfrentam.

Se as palavras de ordem são intrínsecas ao discurso, temos que perguntar a que ordens estamos obedecendo quando agimos e expressamos nossas emoções e em que situações nos permitimos afirmar “Prefiro não”, como 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 pelo discursos 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 pode ajudar 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. Mesmo na 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, evidenciam que cada relação é única. Nos termos *spinozistas*, seria algo como pensar a ética dos bons e dos maus encontros (SPINOZA, 2008). Cada corpo tem suas próprias relações de composição e a potência do intelecto se afirma pela distinção entre as relações que convém ou não ao corpo, que reforçam seu *conatus*. Se para muitas mulheres negras estar em uma relação não-monogâmica é ruim, não quer dizer que seja assim para todas as outras.

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?

Pilão (2019) e Bornia Jr. (2018,) mostram que na história contemporânea da não-monogamia, no Brasil, houve resistência por parte de algumas feministas negras. Elas 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. Esse conflito histórico não deixa de ser similar aos conflitos de Leci, entre a vida que queria engendrar e discursos como aqueles que produziram “afecções morais” de culpa (DELEUZE, 1997). 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” (BENSUSAN, 2013, n.p).

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” se refletiam em determinados componentes de uma identidade negra e a experiência compulsória da chamada *solidão da mulher negra* (PACHECO, 2013), 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 e uma suposta incompatibilidade com uma relação livre: “Como assim você está falando sobre a *solidão da mulher negra* e quer viver uma relação livre”?

Em meu campo, conforme observei, a argumentação de que a não-monogamia é algo difícil, inadequado ou inacessível para mulheres negras não se sustenta. Mesmo sob uma perspectiva identitária, uma vez que são mulheres negras 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. Uma das ex-integrantes desta rede, Aline, 44 anos, moradora de Guarulhos (SP), participou de minha 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 já duram (ou duraram) respectivamente 6 e 17 anos. Aline afirmou 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.

Ao menos metade das pessoas entrevistadas se autodeclarou negra. Uma delas é Ivone, 26 anos, moradora de Salvador, que revelou 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 respondeu com uma profícua análise:

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 levam-me a pensar nas classificações, fixidez, subjetividades ou assujeitamentos produzidos pelas identidades, assim como na cooptação da luta das chamadas “minorias” pelo sistema capitalista, como mostra Haider (2019), e classificações, fixidez, subjetividades ou assujeitamentos,

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), gostaria 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.

Sem a intenção de desviar o foco de meu campo e de esgotar a discussão de um problema complexo como o das identidades, gostaria de resgatar brevemente a

proposição de Deleuze (2006), trazida no segundo capítulo, 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. 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 incidir sobre os corpos das pessoas de pele escura. Entretanto, 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 ao 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. Este grupo seria o das mulheres que a autora categoriza como “mulheres negras não-ativistas”, moradoras de Salvador. Sobre o tipo de não-monogamia que aparece como problemático nas entrevistas, a poligamia (PACHECO, 2013), 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). A pergunta é: o casamento ou a união estável seria um destino inevitável para as mulheres?

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, parece haver um “discurso descontextualizado” ecoando dentro dos coletivos antirracistas dos quais fazia parte. 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. A subserviência não conheceu 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.

As reflexões de Leci se encontraram com o pensamento de autoras como Winnie Bueno (2019), que defende as relações livres ou as não-monogâmias como uma entre as diversas possibilidades de viver 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, sp).

Gostaria 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 pensar sobre sua trajetória, Leci afirma

A não-monogamia mexeu muito comigo, porque vivi essa relação com o pai de Martin, mas eu entendo que a gente era muito imaturo, que eu não tinha muito entendimento. Então viver isso foi importante para mim, para entender o que eu quero e que eu não quero. E hoje o meu desafio de viver a não-monogamia é entender como viver a não-monogamia com filhos, ser uma mulher negra e todas essas questões.

Leci devém não-monogâmica e vai trilhando seu caminho com novas experimentações de relacionamentos amorosos e sexuais. Alguns dias antes de nosso encontro, ela havia publicado um texto em uma rede social expressando sua posição em relação à não-monogamia e seu lugar de militância antirracista.

Escrevi um texto falando sobre isso e abrindo publicamente que eu sou uma pessoa não-monogâmica. Escrevi esse texto e postei no meu Instagram e disse “é agora ou nunca”, e aí foi como se eu tivesse tirado um peso. Eu realmente saí do armário nesse sentido, né?

Seu relato sobre esta ação foi entrecortado pelo choro e tivemos que fazer uma longa pausa, até que ela retomasse a narrativa

Para mim foi muito significativo isso, porque eu vivi durante anos tentando sustentar um estilo de vida que eu não me identificava, tendo uma relação com a qual eu não me identificava, e me cobrando porque como a gente tem um histórico de ser abandonada, as mulheres negras. A gente não tem afetividade muito desenvolvida, muito espaço.

Ao invés de se sujeitar à monogamia, Leci se tornou uma referência na militância não-monogâmica e na criação de conteúdos antirracistas. Sua voz também ecoa a de

mulheres não-monogâmicas que tentam criar seus filhos fora do padrão familista. Subserviência não conhece seu corpo.

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* me fortalecem muito, porque elas são muito bem resolvidas.

## 5.2 Cartografia 2: Minha filha chorava de um lado e eu chorava de outro

A mulher sorridente que encontrei em 29 de agosto de 2019 estava com uma amiga, que foi logo levantando e se despedindo. O lugar do encontro é onde também se encontra meu coração. Campus de Ondina, Saguão da Biblioteca. Odara! Elza sorriu e me disse “Você que escreveu um livro sobre o poliamor não foi? O meu sonho é ter um poliamor”. Rimos e iniciamos a entrevista.

Meu nome é Elza, tenho 32 anos e sou professora de inglês. Minha primeira experiência com não-monogamia foi em 2014, quando eu já tinha uns 4 anos de namoro monogâmico, com quem hoje é o pai da minha filha.

Elza é moradora de Salvador (BA) e experimentou a não-monogamia na relação com seu companheiro no período de efervescência desta discussão no Brasil e da popularização dos movimentos Poliamor e Relações Livres, militâncias que disputavam entre si as narrativas sobre o tema no país (PILÃO, 2017). A vontade dessa experimentação já exista, não por afinidade com as militâncias, que ela sequer conhecia, mas pela rotina em que tinha entrado seu relacionamento, depois de quatro anos de coabitação.

Ao que se apresenta no relato de Elza, a não-monogamia parecia lhe surgir como uma possibilidade de reinvenção da relação: permanecer com quem amava, sem o dever da exclusividade. A coragem de propor a seu companheiro a abertura a outros amores surgiu ao conhecer o grupo Relações Livres Bahia (Rli-BA), do qual sua irmã fazia parte e cujo discurso indireto livre de um arranjo não-monogâmico se difundia pelas redes.

Expressões, até então desconhecidas, como *compersão*, ou pouco usadas, como consensualidade passavam a circular e a criar um novo “dicionário emocional”

(HOCHSCHILD, 2013). O discurso do Rli, grupo de militância não-monogâmica de Porto Alegre (RS), viajou pelas redes sociais, fomentou e agenciou a criação de outros grupos nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia.

Sobre a reação do companheiro à proposta de abertura, Elza afirmou: “Ele teve resistência, mas depois aceitou e aí a gente seguiu algum tempo nessa dinâmica de relação aberta, em que eu era prioridade”. As relações abertas, segundo Maria Silvério (2018) fazem parte do guarda-chuva conceitual das *não-monogâmias consensuais* (NMC), que a autora define como “[...] modelos de relacionamento que sustentam a possibilidade de envolvimento afetivos e/ou sexuais entre mais de duas pessoas com o conhecimento, concordância e aceitação de todas as partes envolvidas” (SILVÉRIO, 2018, p. 10). A definição da autora segue uma linha comum às pesquisas da área e que, em minha análise, ajudou a sedimentar a concepção de modelo e as possíveis prescrições que se seguem a eles, quando as histórias de vida mostram que as relações não-monogâmicas passam por muitas transformações, com certa fluidez e de modo contingente (BORNIA JÚNIOR, 2018). A preferência de minhas interlocutoras por tratarem suas relações apenas como não-monogâmias parece também indicar uma resistência a tais modelos. Ao que parece as classificações ajudam mais a estabelecer limites do que rompê-los.

Feita essa ressalva, podemos dizer que entre os casos mais conhecidos de NMC, no Brasil, além da relação aberta, estão o *swing*, o poliamor, a anarquia relacional e as relações livres, aos quais chamo, neste trabalho, de modos de vida que resistem à monogamia compulsória.

De acordo com Silvério (2018), as relações poliamorosas se baseiam em quatro pilares:

[...] 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.

As relações livres (Rli), assim como o poliamor, defendem a possibilidade das pessoas estabelecerem vínculos sexuais e amorosos irrestritos a duas pessoas, mas têm diferenças profundas com o poliamor no que tange o casamento e a prática da polifidelidade, contestados pelas militâncias Rli pelos limites impostos a autonomia dos

envolvidos nas relações, assim como a interferência do Estado nas relações amorosas e na perpetuação da família nuclear (BARBOSA, 2011, 2015). Outro ponto importante é o alinhamento político do Rli com os movimentos políticos de esquerda (BARBOSA, 2011, 2015; PILÃO, 2017; BORNIA JÚNIOR, 2018 e SILVÉRIO, 2018).

A anarquia relacional, segundo Silvério (2018), questiona as hierarquias estabelecidas na relações amorosas, as ideia de que o amor é um recurso limitado e restrito a um casal e trata cada relação como uma conexão única e independente das outras.

No guarda-chuva apresentado por Silvério (2018) há ainda as relações abertas e o *swing*, ambas têm o casal como relação principal. Na relação aberta, o casal pode se relacionar sexualmente com outras pessoas. O *swing*, também conhecido como troca de casais, é “[...] uma prática em que casais heterossexuais mantêm relações sexuais com outros casais na companhia da pessoa amada” (SILVÉRIO, 2018, p. 3)

O poliamor, as relações livres e a anarquia relacional, em minha análise, tentam se desterritorializar da monogamia ao recusarem a centralidade de um casal como base do relacionamento e ao se esforçarem para que não haja hierarquia entre elas. Neste sentido, tentam sustentar um movimento rizomático, que foge da monogamia e faz fugir a monogamia de seus agenciamentos. O *swing* e a relação aberta são linhas de articulação entre o movimento arborescente da monogamia, cujo “tronco” é o casal, e o movimento rizomático da não-monogamia, à medida que não enclausuram o sexo entre o casal, mas lhe mantém privilégios, como a noção de prioridade que atravessa todo o relato de Elza.

Mesmo em uma arborescência podem “explodir” linhas de fuga e fazer surgir uma constelação íntima, cujos limites sejam engendrados pela ética e não por regras ou modelos pré-definidos. Conforme apontam Pilão (2017), Silvério (2018) e Bornia Júnior (2018), o *swing* e as relações abertas são os modos como muitas das relações poliamorosas têm início. Por esta pequena desterritorialização da monogamia se acaba por construir outras aberturas. Em meu campo, foi comum ouvir de praticantes do *swing* que a passagem às práticas que incluem a possibilidade de envolvimento amoroso se deu por uma frustração quanto aos limites do “meio liberal”, como a restrição ao

relacionamento sexual e a heterossexualidade obrigatória dos homens, que dificulta a troca sexual entre eles.

A relação aberta convinha com uma aspiração de Elza, ser a “relação prioritária”. A prioridade é um tema que atravessa muitas das histórias de vida, aqui tratadas, pela qual percebemos a insistência das relações de forças presentes nas relações *não-mono* e de alguns de seus operadores, como o medo do preterimento e os ciúmes, sentimentos que se confundem e se articulam com outros afetos tristes. Podemos dizer, ainda, que o esforço para romper com o controle das relações do outro nem sempre logra êxito.

Em termos de ciúmes, estudiosos do poliamor, como a socióloga Elisabeth Sheff (2019) analisam que pessoas em relações não monogâmicas são afetadas, assim como as que estão em relações monogâmicas, na cultura ocidental. Esta é também minha percepção, com uma importante diferença: existe uma luta dos não-monogâmicos para frear esta paixão triste, tentar superá-la ou mesmo tomá-la como uma oportunidade de investigar os próprios sentimentos, de questionar em si o que os provoca (HARDY e EASTON, 2022; SHEFF, 2019).

Spinoza (2008) fez uma perspicaz definição dos ciúmes, ao incluir em sua composição a inveja que acomete os amantes quando percebem que “a coisa amada” estreita vínculos com outra pessoa. Este pensamento vai ao encontro da abordagem de Hardy e Easton (2020), autoras de *Ethical Slut*, livro de referência no contexto poliamorista anglo-saxão (PILÃO, 2017; CARDOSO, 2010) e de outros autores que se dedicaram a pensar as complexidades deste modo de vida, como Taormino (2020) e Sheff (2019). Em Spinoza (2008), o ciúme é uma “[...] flutuação do ânimo surgida, ao mesmo tempo, do amor e do ódio, acompanhadas da ideia de um outro a quem se tem inveja” (SPINOZA, 2008, p. 205). Amor a quem se ama, ódio a quem se relaciona com quem amamos, ódio de quem se ama por estar dando amor a outra pessoa, inveja de quem vive o que gostaríamos de viver. Cadeia de paixões tristes que “doem do cóxis até o pescoço”<sup>63</sup>. Assim como na canção de Caetano Veloso, o ciúme pode ser facilmente descrito com “palavras carnis” (ENCISO, 2015):

O ciúme dói nos cotovelos,

---

63 Trecho da música Dor de Cotovelo, de Caetano Veloso, imortalizada na voz de Elza Soares. A música fala sobre os efeitos do afeto-sentimento de ciúmes sobre o corpo.

Na raiz dos cabelos,  
Gela a sola dos pés.  
Faz os músculos ficarem moles,  
O estômago volve, sem fome.  
Dói da flor da pele até o osso,  
Dói do cóxixis até o pescoço.  
Acende uma luz branca em seu umbigo.  
Você ama o inimigo  
E se torna inimigo do amor.  
O ciúme dói do leito à margem,  
Cai para fora da paisagem,  
Arde ao sol do fim dia.  
Corre pela veia, na ramagem,  
Atravessa a voz e a melodia.

Sentimento composto de “múltiplas peças”, os ciúmes são “[...] uma palavra abrangente que inclui uma ampla variedade de emoções que sentimos quando nossos parceiros se conectam sexualmente com outra pessoa” (HARDY e EASTON, 2022, p. 171). Dor, fúria e autodesprezo são alguns dos exemplos selecionados por Janet Hardy e Dossie Easton (2022) para descrever o mosaico de emoções que costumam ser associadas aos ciúmes. Para Elza, os ciúmes eram um problema menor, quando mantida sua prioridade nas relações. Talvez o “sentir-se prioridade” pudesse diminuir a inveja, uma vez que as outras relações pareciam ter menos importância. Quando a perdeu, ela entrou em uma crise, agravada pelas gravidezes quase simultâneas dela e da companheira de seu companheiro.

Aí, nesse período, me arrependi muito de ter de ter proposto a relação não-mono, porque eu achei que se não tivesse proposto eu não estaria tão sozinha nessa etapa da vida, de ser mãe. Ele não teria outra filha com outra mulher. Vieram várias coisas na minha cabeça e eu entrei na crise. Essas coisas começaram a me incomodar e eu disse: “Não vou ser mais não-monogâmica, não. Isso não vai dar certo.

Similar à minha interlocutora Leci, Elza se reterritorializou na monogamia quando engravidou. Diversos eventos desenharam a tristeza na expressão de Elza: o arrependimento de romper a monogamia, o problema da “maternidade *so*lo” e a solidão, sentimento que expressa “a dor real e insuportável do romântico” (CAMUS, 2017, p. 70) e de muitas mulheres vitimadas pelo racismo, na cidade de Salvador (PACHECO, 2013). Elza se viu sozinha, não porque o companheiro estivesse totalmente ausente de sua vida, mas, ao que me parece, por não se solidarizar com sua condição puerpera e não se responsabilizar suficientemente pelos cuidados com a filha de ambos, que passava a maior parte do tempo apenas com ela.

Eu estava muito só, pensando na minha filha. O puerpério, depois do parto, foi sofrido. Por quê? Queda hormonal e a solidão materna. Isso é uma coisa muito frequente. E essa solidão materna veio acompanhada do fato de estar morando sozinha. Minha família morava em outra cidade, mora em Simões Filho. O pai da minha filha não está presente a maior parte do tempo. Às vezes ele passava um dia, depois ele sumia quatro dias e eu ficava sozinha com a bebê recém-nascida, em casa a maior parte do tempo. Então, isso realmente pesou muito meu psicológico. Como eu lidei com isso? Como não sei...Assim, eu fui levando. Eu realmente pirei. Teve um momento que eu surtei, que eu chorei compulsivamente, minha filha chorava de um lado e eu chorava do outro.

Longe dos pais, da irmã, que foi mãe na mesma época, e do companheiro, que dedicava mais tempo a outra relação, Elza contou ter entrado em profundo sofrimento. Esta dor foi agravada no puerpério, fase em que conhecidamente as emoções ficam afloradas, em parte, pelo “tsunami hormonal” (FOLINO, 2014, p. 17) que acomete as/os parturientes logo depois do nascimento do bebê, mas que não resume a ele. Trata-se de uma intensa transformação na vida, para a qual uma rede de cuidados é necessária. O relato de Elza ainda hoje me dói.

O evento tratado por algumas de minhas interlocutoras como “solidão materna” enuncia uma cisão das relações em antes e depois da maternidade, com as salientes mudanças no corpo, nas práticas sexuais, certa clausura doméstica, carência de alternativas nos cuidados com o recém-nascido e a falta do apoio paterno. Os fluxos temporais são abruptamente modificados e, ao que parece, lentamente digeridos. Não são questões exclusivas de parturientes em relações não-monogâmicas, como mostram as pesquisas sobre maternidade e puerpério (FOLINO, 2014), mas a gestão desta

condição somada a gestão de constelações íntimas parece ser um problema para muitas delas.

Além disso, há um evidente descompasso entre o tempo que se leva para “gestar uma mãe” e o tempo que se leva para “gestar um pai”, em meu campo. No caso das mães, essa condição foi compulsória: planejando ou não a gravidez, elas fizeram-se mães no momento em que se souberam grávidas. Os pais puderam dar-se o tempo que consideraram necessário para construir-se em termos de paternidade, como foi o caso de, Nélio, um de meus interlocutores e ex-namorado de Elza. Ele conta ter “caído a ficha” do que era “ser pai” quando sua filha tinha seis meses.

Quando Elza mencionou o arrependimento por ter feito a proposta de abrir a relação para seu companheiro, aparentemente tomou para si toda a responsabilidade pelos acontecimentos que se seguiram, eliminando a co-responsabilidade de seu companheiro no aceite da proposta e na concepção de dois filhos, com um pequeno intervalo de tempo. Tanto no caso de Elza quanto no de Leci, vê-se a redução de suas constelações íntimas. Ao menos nos primeiros meses dos bebês a relação principal é com as crianças recém-nascidas.

O desejo de reterritorializar a relação na monogamia, ao que me parece, provinha da “ilusão” de Elza de que o companheiro estaria presente se não tivesse outra relação amorosa e da vontade de desfrutar de uma relação que já não se sustentava sob as novas circunstâncias. Seu próprio relato mostra que a distância entre eles não era apenas geográfica, mas também sentimental:

[...] eu engravidei dele. Não foi planejado e aí mudou bastante a minha dinâmica. Só que aí a relação já estava acabando mesmo, porque tinha que acabar. A outra moça engravidou no mesmo ano.

A situação descrita como “Às vezes ele passava um dia, depois ele sumia quatro...” indica não apenas a fragilidade da relação, mas a precária responsabilidade de seu companheiro com a filha de ambos. O sentimento de arrependimento sobre a não-monogamia parece ser uma atribuição equívoca ao que lhe provocou afecções dolorosas: a ausência de parceria do corresponsável pela prole, os ciúmes, a falta de suportes para além do arranjo família na experiência de cuidar de um bebê,

situação difícil mesmo para uma mulher independente financeiramente, como é seu caso. Elza, como dito em sua apresentação, é professora de inglês e atriz e, além de sustentar a filha, que mora com ela, paga pensão ao seu ex-companheiro, que é músico. Segundo ela, o pai de sua filha “[...] não tem um ganho fixo, então acabo tendo que arcar com isso também, porque eu ganho um salário e tenho que suprir essa necessidade dela”. Hoje ambos compartilham a guarda da filha e ela considera que “[...] esta dinâmica está bem organizadinha”.

Elza avalia que “o pior já passou” e segue se *constelando* com outras pessoas:

Minha filha hoje tem 3 anos e 6 meses. Então, eu acho que eu já estou melhor. Ela já fica com ele, com a outra parceira e com a irmã. Então, eu já tenho mais tempo para trabalhar, para fazer as coisas. E aí, nesses dias, eu ainda tenho tempo para ficar com outras pessoas. Então eu já consegui desenvolver outras relações.

Na relação com Nélio, ela o considerou uma “pessoa bastante responsável” por haver tido sensibilidade para lidar com sua “[...] situação de vulnerabilidade, de carência, mãe-solo, toda aquela questão...”, de modo que, com Elza, Nélio parece ter sido capaz de uma atenção que, segundo a avaliação dele mesmo, não teve com a mãe de sua filha, com quem também tem uma relação não-monogâmica. Para Elza o fato de ambos terem filhas pequenas contribuiu para articulação de suas agendas e para a compreensão de situações que envolviam responsabilidades maternas e paternas. O fim da relação foi a falta de prioridade, que Elza reclamava e Nélio não podia ou não queria oferecer:

Se dependesse dele a gente continuaria, mas eu queria uma relação mais... Eu acho que ainda penso em viver um poliamor ou, então, um casamento aberto, uma coisa assim, porque eu gosto de me envolver de fato e Nélio mora com a mãe da filha dele, então ele já tem uma relação prioritária. E não era isso que eu queria. Eu disse, o que eu quero é ficar o tempo todo com você, o que eu quero não vai chegar para mim. Aí eu joguei limpo com ele. Ele me respeitou e foi super tranquilo. A gente ainda é amigo, óbvio, e aí é legal, eu não tenho rancor nenhum. Não tenho porque ter rancor, porque o legal da não-monogamia é isso, é você abrir o jogo e não ter melindre, sabe?

Quando aponta a conjugalidade de Nélio como um empecilho para a vivência da relação amorosa, Elza aponta também um dos problemas que a coabitação pode trazer aos não-monogâmicos. É preciso ter espaço para vivenciar as experiências amorosas

e sexuais, para ter uma agenda de encontros, manter a autonomia e a privacidade, ponto que vem sendo levantado há bastante tempo pela militância Relações Livres – Amar e Permanecer Livre (RODRIGUES *et al*, 2017) e equivocadamente interpretado como uma postura neoliberal por críticos desta militância (PILÃO, 2018). Salvo nos casos das relações triangulares, em que todos se relacionam com todos, o casamento pode ser um problema, no sentido problematizado por Simmel (2009), do difícil equilíbrio entre a intromissão e discrição e ainda, do precário limite entre “a clareza e a opacidade” (SIMMEL, 2009, p. 234)

Elza, por outro lado, também deseja se casar e vislumbra esta possibilidade no poliamor, um tipo de relação não-monogâmica que investe no aprofundamento dos encontros amorosos entre mais de duas pessoas. Segundo ela,

Não é casar no sentido de casar na Igreja, mas de morar junto, de compartilhar a vida. Eu gosto de ter a companhia, de chegar em casa do trabalho e saber que tem alguém lá para conversar, para dividir as coisas que aconteceram, partilhar momentos também. Então, me imagino casando, morando junto com alguém e de repente com mais outra pessoa. Agora tem que ser assim, uma sincronia né? Tem que ser. É um encontro bem difícil. São pessoas que têm que ter um interesse em comum, têm que ter uma harmonia. Acho que é mais um sonho mesmo. Acho que é possível. Tem muita gente que vive isso, imagino que sim.

Um dos maiores desafios para viver a não-monogamia, segundo Elza é a possessividade. “Primeiro, saber que eu não sou sempre a prioridade, que essa pessoa vai ter momentos em que ela vai priorizar estar com outras pessoas e para mim isso é um desafio muito grande, porque eu me reconheço muito possessiva”, afirmou.

Mesmo se admitindo uma pessoa controladora e com dificuldade de lidar com o fato de seus parceiros terem outras relações, Elza segue construindo relações não-monogâmicas. Na página criada por Leci, para discutir racismo e não-monogamia, ela, que também é uma mulher negra, conheceu seu atual companheiro, com quem tem uma relação não-monogâmica.

O esforço de Elza para transformar suas paixões tristes com a não-monogamia em paixões alegres fica muito claro nas ações que realiza para construir um modo de vida distinto da monogamia. Atriz, ela levou aos palcos uma personagem da mitologia africana, conhecida, entre outras coisas, pelos seus vários amores, Iansã, com quem diz

se identificar pela altivez e pela liberdade. “Administrar as emoções” é o modo como se referiu ao seu esforço de lidar com o apego:

Eu tenho que saber o quanto eu posso lidar com esse meu ponto de equilíbrio interno. Não posso jogar nas costas do outro a responsabilidade pelo que estou sentindo, porque de antemão a gente já tem um acordo de liberdade.

As palavras de Elza remetem ao que Enciso (2015) chama de “domesticação afetiva”. Depois de decidir pela relação não-monogâmica e de se comprometer com os parceiros ela trabalha para mudar suas afecções, para que seu corpo experimente emoções positivas com a não-monogamia. Recusar o controle proporcionado pelas redes sociais, por exemplo, foi uma de suas estratégias para lidar com o ciúme. Hoje, ela já não faz parte da rede social virtual onde conheceu o atual companheiro. Segundo Elza, mesmo não querendo saber das paqueras do namorado, ela era “tomada de assalto” pelas notificações da rede social, quando ele “curtia” algum perfil ou enviava mensagens para outras mulheres.

Aí eu digo, chega! Não quero ver mais isso. Então, eu saí do grupo, mais por isso, por conta do ciúme. Então é muito doido para mim lidar com o que eu sinto, porque eu quero libertar a pessoa, quero ser livre também, mas ao mesmo tempo tem esse ranço de controlar, de querer ser a única, o único objeto de desejo. Eu acho que faz parte do ego mesmo, do meu temperamento. Mas essa é uma dificuldade que eu reconheço e eu preciso trabalhar. Estou trabalhando na medida do possível, vivenciando e passando por cima disso. Acho que estou lidando bem. Não surtei, não briguei, ainda não fiz barraco. Acho que não vou fazer isso, mas eu faço uns draminhas, assim, de vez em quando. Eu sou do teatro, então eu faço umas ceninhas, faço umas carinhas, umas coisas. Às vezes eu nem sei quem sou. Sou artista. (risos)

### **5. 3 Cartografia 3. Assexualidade: um não ao sexo rei?**

Enquanto escrevo e sou escrita, agendo entrevista e me alegro com a disponibilidade de minha interlocutora, Júlia, 37 anos, jornalista e moradora de Porto Alegre (RS). Escolho minuciosamente o modo de abordá-la para promover entre nós um bom encontro. Temos uma breve conversa pelo WhatsApp, na qual ela me conta um pouco das dificuldades de ser não monogâmica sendo “assexual”, coisa que eu não

sabia, até então, e me abre um novo horizonte na pesquisa que venho desenvolvendo. Um corpo que tece suas relações íntimas sem circunscrevê-las ao sexo? Um verdadeiro “Não ao sexo rei!”<sup>64</sup>? Não é bem assim.

Nosso encontro acontece em minha casa. Depois de eu explicar detalhadamente a proposta de pesquisa, Júlia propõe guiar seu relato por uma entrevista que havia dado mais cedo, a um jornalista, pois a ajudaria a contar sua história. Como o tema da entrevista anterior era a “assexualidade” e não exatamente a relação singular dela com este assunto, o relato é em grande medida feito em terceira pessoa, com o uso do discurso indireto livre.

Ela inicia sua narrativa por uma breve apresentação, na qual se declara “feminista, militante, ativista assexual e, “dentro deste espectro, demissexual, biromântica e panromântica”. Sua narrativa aponta, inicialmente, uma tensão entre a postura crítica às normas que regulam a sexualidade e a afirmação dessas mesmas normas no enquadramento da assexualidade.

Júlia chega agitada à minha casa, triste, dizendo que naquele dia tudo havia dado errado e que estava “mexida” por causa de uma entrevista que tinha dado mais cedo a um jornal. Também havia tido uma conversa difícil como seu namorado atual, que “não entendia bem seu jeito de ser”. Nesse caso ela não se refere a assexualidade, mas a não-monogamia.

Em *Minha Vida de Ameba*, tese de doutorado de Elizabeth Regina Baptista de Oliveira (2014), a assexualidade é definida como um modo de viver a sexualidade caracterizado pelo “desinteresse na prática sexual que pode ou não ser acompanhado pelo interesse em relacionamentos amorosos” (OLIVEIRA, 2014, p. 15) . O que a narrativa de Júlia apresenta é uma sexualidade desterritorializada dos órgãos genitais,

---

64 Faço uma paráfrase do título de um dos capítulos de *Microfísica do Poder*, Não ao sexo rei, no qual Foucault (2001) explica suas motivações questionar as relações entre sexo e verdade, no Ocidente, explorada em *História da sexualidade I, a vontade de saber*. Segundo o autor “O sexo sempre foi o núcleo onde se aloja, juntamente com o devir da nossa espécie, nossa verdade de sujeito humano.” Ver mais em FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2001, p. 229.

partes do corpo onde o sexo costuma arborescer e se estratificar (DELEUZE e GUATTARI, 2014, p.39).

A prática sexual genitalizada não está totalmente ausente do percurso de Júlia, mas aparece eventualmente em alguns de seus encontros. A esta sexualidade rizomática, experimentada com o corpo todo, a parceria intelectual aparece como um de seus elementos sensuais. Júlia também atribui à sua sexualidade classificações construídas pelo ativismo assexual que parecem estar aquém de sua experiência, toda marcada por transbordamentos das normalizações que muito a fizeram sofrer.

Uma dessas classificações é a demissexualidade<sup>65</sup>, expressão usada por ela para definir o que chama de “uma leve atração (sexual)” e que segundo o dicionário do site brasileiro *Assexualidade*<sup>66</sup> se trata de sentir atração sexual apenas após um “envolvimento emocional”.

Oliveira (2015, p. 67), em análise ao vocabulário do site The Asexual Visibility and Education (AVEN)<sup>67</sup> se referiu ainda ao termo *Grey A* (zona cinza) para se referir às pessoas que eventualmente sentem “atração sexual” (genital) ou já a sentiram alguma vez, o que parece ser o caso de Júlia. Por envolvimento ou atração emocional, o site *Assexualidade* define o

Interesse em conhecer melhor uma pessoa e que resulta em estreitamento de laços emocionais. Está presente em todo tipo de relação onde (*sic*) existe interesse mútuo entre as pessoas, como amigades e romances.

Esta narrativa do “querer conhecer melhor” e da importância de “estreitar laços” é tão comum em meu campo, que apreender quais seriam as peculiaridades da demissexualidade torna-se uma tarefa desafiadora. Entendo que esse modo de viver a sexualidade transborda para todo o corpo, se descola dos órgãos genitais e parece

---

65 De acordo com o site *Assexualidade*, o demissexual é a “Pessoa que sente atração sexual apenas após se envolver emocionalmente com outra pessoa”. Disponível em <https://www.assexualidade.com.br/p/dicionario.html>. Acesso em 20 jul. 19.

66 Disponível em <https://www.assexualidade.com.br/p/dicionario.html>. Acesso em 31 de janeiro de 2022.

67 Sigla do The Asexual Visibility & Education Network, entidade que congrega assexuais e possui um site que conecta boa parte da comunidade assexual. Disponível em: <<http://www.assexuality.org>>. Acesso em 01 de janeiro de 2022.

requerer mais do que visagens para se potencializar. Parece efetuar-se uma desterritorialização da própria rostidade. Vou tateando as palavras de Júlia e buscando entender os fluxos de sua assexualidade.

Sabe aquela manhã que você acorda com vontade de fazer sexo, sem pensar em alguém específico? Quando você vai na balada, no shopping, na praia e vê alguém que te dá vontade de fazer sexo? Bem, *tu sabe*. Eu não. Não faço a mínima ideia de como seja essa sensação. Sabe essa coisa de achar corpo atraente, coxas bonitas, bumbum, peito... Não consigo. Eu não consigo sexualizar, *olhar com intenção sexual para corpos, sejam vestidos ou nus*.

A não-monogamia, no percurso de Júlia, se revela como uma possibilidade de gerir suas relações eróticas. Por um lado, ela afirma querer ter relações amorosas sem o sexo genital compulsório. Por outro, entende que seus amados podem desejar o sexo genital e parecem não querer cortar esse desejo. Mas há um outro aspecto que aparece discretamente em seu discurso que é a pressão que parece ainda sentir para ter relações sexuais genitalizadas, apesar de todo seu esforço para não ceder a elas. Fugir de relações com os chamados “alosseuais” (modo como o ativismo assexual se refere as pessoas que sentem “atração genital” e que Júlia trata como sinônimo de heterossexual), é uma de suas estratégias. “Porque hétero eu tenho pânico. Mas quando eu digo hétero é o hétero alosseual, hétero tarado”. Dessa forma, parece “costurar” a heterossexualidade com uma sexualidade genitalizada impositiva, que não respeita outros modos de fruição da sexualidade, como a que se atrai pelo cérebro, pela troca intelectual ou pela companhia, zonas de intensidades que parecem compor o arranjo assexual.

Para Júlia, a possibilidade de um encontro sexual não-violento, aparentemente, é exclusiva do assexual: “O assexual geralmente é um cara super respeitoso. Ele não faz distinção da mãe, da irmã e das amigas, das namoradas. Ele trata todo mundo igual. É um homem hétero, respeitoso”.

Quando trata da opressão que assexuais sofrem para ter as ditas “relações sexuais”, Júlia não faz distinção de gênero. Para ela trata-se de uma violência contra os corpos das pessoas assexuais.

Quantas mulheres devem viver ainda em relações com estupro marital por não saberem o que são? Se nem elas mesmas sabem como funciona de

fato sua sexualidade, imagina a do marido? E, às vezes, é o marido que é o assexual e o homem também sofre a opressão da sexualidade da mulher.

Apesar da crítica, há no discurso de Júlia certa naturalização da violência, quando atribui às mulheres alguma responsabilidade pelo ocorrido por “não saberem o que são”. Como ela própria enuncia, não é preciso se identificar como assexual para exercer o direito de não ter relações sexuais, de não ser violentada: “Não é porque *eu* sou hiper, mega sexualizada que eu tenho que estar sempre disponível para um marido, uma namorada ou um namorado. Não! Mesmo não sendo assexual eu posso não querer transar, entendeu?”.

Ao que parece, para Júlia, a não disponibilidade trata-se da condição de resistir à violência sexual, de impor limites ao corpo do/da amante e perceber o quanto é equívoca a ideia de que o corpo de um amante é um território plenamente disponível. Mais do que isso, a fala de Júlia expõe uma violência que quando ocorrida em um arranjo matrimonial é de difícil comprovação, por ocorrer no âmbito privado.

Ainda em analogia às classificações produzidas dentro de um dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 2009), Júlia se define como biromântica e/ou panromântica, termos desconhecidos para mim, até aquele momento da entrevista. Aos poucos vou me apropriando de um vocabulário novo, que ora separa radicalmente o amor e o sexo, ora reitera a relação entre ambos. Acostumada a pensar em orientação sexual e não no que Júlia chama de “orientação sentimental” ou “orientação romântica”, indago minha interlocutora sobre esses termos, ao que ela responde que “muitos assexuais têm orientações românticas distintas, ou seja, podem ser hétero, homo, bi, ou panromântico”. Comparações com as orientações sexuais para descrever modos de “orientar” suas vivências amorosas parece não ser suficiente para decifrar esse novo mundo. A “austera monarquia do sexo” (FOUCAULT, 2009, p. 85) se mostra insuficiente nesta taxonomia sexual usada para afirmar a assexualidade, que também é alvo de críticas dentro da própria comunidade assexual, pela produção de subclassificações e novos enquadramentos heteronormativos (D’ANDREA e ROMAGNOLI, 2018, p. 232).

É preciso dissociar a sexualidade dos “órgãos sexuais”, concebê-la na perspectiva de um *corpo sem órgãos* para entender a perspectiva assexual de Júlia. Se costumamos

pensar os órgãos genitais como uma zona de passagem quase que obrigatória para a sexualidade, o “lugar” onde se sentem as afecções relacionadas a atração sexual, a demissexualidade mostra que estas intensidades percorrem outros caminhos no corpo. Assim é preciso dissociar o amor das relações sexuais genitalizadas, como prescrevem os “discursos sexo-normativos” (OLIVEIRA, 2015, p. 194) para entender a assexualidade e a própria não-monogamia.

Segundo Júlia,

Muita gente não considera a demissexualidade como sendo um tipo de assexualidade, porque os assexuais estritos são os que não transam de jeito nenhum, mas eu me considero porque, para mim, a assexualidade é a inexistência de um desejo sexual e desejo é o que eu chamo de espontâneo. Não é atração, é o desejo. É a vontade de fazer sexo, meu corpo dá sinais e tem vontade. Eu falo isso porque as minhas amigas e os meus amigos me descrevem as sensações que eles têm e eu sinto que eu não tenho. Assim como para eles é difícil entender que eu não tenho, para mim é difícil entender que eles têm. Então, eu não tenho desejo sexual pura, simples e espontaneamente. Por isso eu considero que os demissexuais sim, são uma parcela de assexuais. E chamo quem não tem nenhum interesse em sexo de assexual estrito.

Júlia conta que se “percebeu diferente” ainda na pré-adolescência quando viu que suas “[...] amiguinhas davam beijinho, selinho, com 5, 7 anos. Nunca tive isso na minha vida. Eu me senti um ET desde a puberdade, quando as amiguinhas começaram a ficar, namorar, eu sentia que não sentia o mesmo que elas”.

O “sentir-se alienígena” é frequentemente relatado por pessoas que tentam viver fora da mononormatividade (BARBOSA, 2011; 2015, PILÃO, 2017, BORNIA JÚNIOR, 2018, SILVÉRIO, 2018) e também pelas que vivem a assexualidade (OLIVEIRA, 2015). A ideia de inadequação é dada em um contexto de normalização da sexualidade, reforçada por um racismo de Estado, no qual a sociedade se volta contra seus próprios elementos em busca de uma purificação permanente, contra os “transviados que são produtos dessa sociedade” (FOUCAULT, 2005, p. 95). Ser não-monogâmica e recusar-se ao sexo genital aumenta a sensação de estranhamento em um sistema de identificação e visagismo, que a tudo busca enquadrar a partir de traços plenamente reconhecidos.

Nesta época de adolescente, embora não sentisse vontade de ter “contato sexual” com outras pessoas, Júlia contou que sonhava em casar e ter filhos, “mas queria fazer isso com um cara gay, para ele não querer transar comigo”. Mais tarde, aos 18 anos, teve um namoro, com um homem que ela acredita ser assexual, pois era muito “respeitador”. A falta de respeito dos homens com seu corpo, assim como sua dificuldade em impor-lhes limites parece estar tão naturalizada que o fato de um homem respeitá-la é imediatamente associado a falta de interesse em sexo genital. A assexualidade, nesse ponto, me parece mais que uma das *n* formas de expressão da sexualidade, mas uma forma de resistência ao modo violento como o sistema “genital-centrado” se impõe aos corpos.

Depois desta relação, que durou dois anos, Júlia passou cinco em “relações casuais”, nas quais o sexo era uma concessão feita para agradar os parceiros e nutrir vínculos de carinho e amizade. Segundo Júlia, “não era uma opressão” ou, ao menos, não era assim que ela experimentava a situação. D’Andrea e Romagnoli (2018) refletem sobre como esta “linha tênue entre as relações de amizade e as relações românticas” desenham uma linguagem distinta sobre “afetividade” e parcerias (D’ANDREA E ROMAGNOLI, 2018, p. 222).

Foi em um casamento com um homem que Júlia afirmou ter conhecido o abuso e a violência sexual, embora seu relato tenha mostrado que a violência já estava presente em seu percurso ao modo sutil das concessões. Esta experiência é descrita como uma relação “extremamente abusiva, violenta e até com estupro marital” que ela suportou por cerca de oito anos de relacionamento. Depois de viver “uma vida sexual ativa, constante, periódica” que considerou “um suplício, um martírio”, Júlia se divorciou.

Após o divórcio, Júlia, que até então se considerava “assexuada” (termo biológico para descrever seres que se reproduzem sem a troca de gametas), começou a trilhar uma linha de articulação entre a heteronormatividade que se expressava na vontade de ser mãe, de constituir uma família; e um modo de vida que se diferenciava do relacionamento amoroso ou sexual. Uma “família” que tivesse a amizade como principal funcionamento. Como apontado antes a amizade também é paradigmática nas relações não-monogâmicas.

Levando à frente seu plano de criação de uma família enredada na amizade, a estratégia de Júlia foi a criação de uma página de ciberativismo voltada a coparentalidade, relação na qual os pais se responsabilizam pela criação de uma criança sem que isso envolva necessariamente um vínculo conjugal ou romântico (FEINBERG, 2003, p. 97). A ideia da jornalista era conectar pessoas com o mesmo intuito e parece ter logrado sucesso com as mais de 5 mil pessoas atraídas pela proposta. Neste grupo, Júlia conheceu um rapaz que se identificava como assexual e desde que começaram a conversar ela mudou o modo de perceber sua própria sexualidade. Este encontro se compôs de tal forma com o pensamento de Júlia, que a potência da assexualidade se afirmou em sua vida.

[...] Tudo começou a fazer sentido. Isso foi no final de 2015. Antes desse menino se apresentar como assexual, eu já tinha lido dois textos e me reconhecido como assexual, mas não tinha dado tanta bola, mas quando ele falou, parece que... (estala os dedos). Até porque ele me contou que participava de grupos presenciais em São Paulo e tinha namorado uma assexual estrita. A gente acabou se relacionando por dois anos, à distância, com encontros periódicos que variavam entre um e dois meses. E nesses dois anos a gente terminou três vezes. Com ele eu tinha uma relação aberta, poliamorosa e foi bem bacana. Foi com ele que eu descobri todas as coisas, sabe? Saí do armário, então, com 34 anos e meio.

A “saída do armário” da assexualidade foi também a linha de fuga da mononormatividade, pois encontrou a possibilidade de viver o amor do modo que lhe apetecia, sem impor seu modo de vida aos seus parceiros e parceiras. O encontro com outras pessoas assexuais foi também um fator importante para Júlia colocar limites à violência que experimentou em relacionamentos anteriores e se expressar de outra maneira sobre sua sexualidade. O acolhimento em grupos de discussão sobre assexualidade foi extremamente importante para Júlia passar da paixão triste a uma paixão alegre e “plena”, podendo se expressar (as) sexualmente, segundo ela.

Teve um tempo que eu fazia as coisas por obrigação. Hoje em dia eu não faço mais nada por obrigação. E se temos milhares de assexuais pelo mundo, por que não me relacionar com eles? Dessa forma, desenvolvi amor próprio e autoestima. Minha vida sentimental, romântica e sexual melhorou uns 800%. Hoje sou plena, feliz e satisfeita em me aceitar e não me sentir coagida, nem oprimida a fazer sexo para agradar os outros ou simplesmente por ser a norma social.

O relato de Júlia nos revelou que durante algum tempo de sua vida fazer sexo lhe parecia tão “normal” que fazia sem vontade ou por concessão. Segundo Becker (1994), “[...] para entender porque alguém tem o comportamento que tem é preciso entender como lhe parecia tal comportamento, o que pensava que tinha que confrontar, que alternativas via se abrirem para si” (BECKER, 1994, p. 103). Aparentemente, o contato com outras pessoas assexuais representou um momento não só de abertura de alternativas, mas de compreensão do quanto era violento aceitar uma norma sexual que não compunha consigo. A condição de resistir à violência também pareceu ter aumentado depois com o contato com assexualidade.

Claro, a gente não pode ficar julgando, mas existe um comportamento e é muito louco que eu tenho determinados episódios que, sim, que eu considero abuso, por exemplo, eu tive um episódio de estupro por um amigo. Eu estava bêbada, né? E tipo, só agora, depois de velha, que eu entendo que aquilo foi um estupro, tanto que eu não mudei com o cara, não tenho nojo do cara, para mim é um cara normal. Se eu encontrar ele na rua, vou cumprimentar, mas eu tenho consciência que aquilo foi um estupro. Só que, assim como eu, ele não tinha consciência que transar com uma mulher bêbada, dormindo, era estupro. Os caras fazem isso sem saber também que é estupro.

A naturalização do abuso permanece de alguma forma em seu discurso ao atribuí-lo à “falta de consciência” do abusador, como se não houvesse meios não cognitivos de perceber a recusa do outro.

### **“O amor não me dói mais”**

A resistência à heteronormatividade é algo que Júlia foi construindo aos poucos. Definitivamente, para ela, o casamento foi uma experiência de brutal infelicidade, um mau encontro, anos de uma relação que decompôs sua autoestima. Uma paixão triste que a ajudou perceber o que seu corpo não suporta, tal qual o processo de aprendizagem dos afetos enunciado por Latour (2008), pelo qual o corpo aprende a registrar e a ser sensível ao que é feito no mundo.

Depois que rompeu com o casamento, Júlia começou a trilhar um caminho distinto: ela já não busca um novo casamento, um novo parceiro, mas agora declarou querer uma relação distinta dos modelos de conjugalidade. A vontade de amar sem ter

que fazer concessões acerca de sua (as) sexualidade acabou por impulsioná-la a enfrentar também a mononormatividade, que realiza com o apoio de um grupo de militância contra a monogamia, no caso, o Rli-E de Porto Alegre.

Então eu já te expliquei porque fui parar no Rli. Porque tive aquela relação poliamorosa maravilhosa e vi que... Ah, foram dois meninos bi, né? E eu amava os dois. Para mim, aquilo foi mega amor, sabe? Mas é claro, eu amava os dois. Uma sabia que eu amava o outro. [...] Depois disso, eu comecei a militar por essa coisa do respeito, buscar entender primeiro a sua (própria) sexualidade e entender que isso é muito amplo, muito diverso e que o outro, que tá contigo, ele não sente como tu, ele não pensa como tu, ele vê o mundo diferente e tu tem que aceitar que para ele as coisas são diferentes.

Júlia considerava a não-monogamia como uma oportunidade de se relacionar com pessoas que sentem atração sexual genital e que estão “livres” para fazer isso com outras pessoas. Mas no percurso aparentemente libertador, ela revelou que a pressão por ter relações sexuais genitalizadas não foi completamente eliminada de sua vida.

Eu entendo as relações livres como uma forma de deixar o outro livre para fazer o que ele bem quiser, enfim. No momento em que deixar ele livre, ele também tem que deixar livre para não estar sempre disponível. *Tipo é uma forma de transar menos, né?* E outra, quando eu tive minha primeira relação a três foi com três assexuais. Olha que lindo! (risos).

A fala de Júlia deixou bastante claro sua tentativa de romper com a mononormatividade e com a heronormatividade, em seu percurso, embora ainda haja traços de assujeitamento ao contexto normalizador da sexualidade. Seu caso me abriu possibilidades para pensar sobre as múltiplas maneiras de nos relacionarmos eroticamente. Ele me levou a perguntar se a assexualidade não seria um modo de vida que atravessa as relações amorosas e sexuais, que por qualquer motivo se desterritorializam dos órgãos genitais. Neste sentido, não se restringiria a uma “identidade assexual”, mas seria uma condição que pode ocorrer em qualquer relacionamento. Não seriam assexuais os casamentos que se mantêm mesmo quando já não há relações sexuais entre os cônjuges? Em muitos momentos da entrevista fui pega questionando minha própria sexualidade e pensando no quanto de assexualidade houve em algumas de minhas relações, plenas de amor e sensualidade. Também ajudou

a reforçar algo que vem se afirmando em todo o percurso da pesquisa, a não-monogamia pode ser uma desterritorialização não só do amor romântico, mas também da relação sexual genitalizada compulsória. As múltiplas referências a poder “andar de mãos dadas” que aparecem nas narrativas parecem não falar apenas de poder tornar essas relações visíveis, públicas, mas de circuitos que não costumamos associar a sexualidade.

Apesar de ter demonstrado certa aversão às relações sexuais genitalizadas, não parece que Júlia esteja totalmente fechada a elas. Ela as desfruta à sua maneira, em uma velocidade lenta e eventualmente.

Não existe padrão, mas querem padronizar tudo né? Quem é que vai dizer o que é normal, quantas vezes eu devo transar? Eu quero transar três vezes por ano e ter umas transas foda, literalmente, do que ficar transando toda semana, entendeu? Sei lá...

Seu discurso sobre o sexo chega a apresentar contradições circulantes e enunciar uma série de discursos indiretos livres sobre o que entende por sexualidade para “o assexual” e para os chamados “alosexuais”.

Eu gosto de sexo. É bom. Mas pra mim, assim, ai que preguiça! É muito dispendioso. Por mais que é bom, ai, não vale o sacrifício. E tipo assim, pelo menos o meu sexo com um assexual é um sexo nenhum pouco selvagem. É um sexo lento, devagar, carinhoso, fofinho. Talvez outra mulher ia achar “o ó do borogodó”.

Quem pode determinar a velocidade de um encontro amoroso? Quem pode dizer qual sexo é bom e qual é o “ó do borogodó”? Ao afirmar que o amor não lhe dói mais, Júlia demonstrou que é insubmissa a uma sexualidade violenta, dolorosa. Seu relato demonstra uma tentativa efetiva de traçar uma linha de fuga do amor romântico, em sua indissociável relação com a dor e com a sexualidade genitalizada.

Eu não me permito mais perder tempo da minha vida, ficar trancada dentro de casa chorando, sofrendo, não faz mais sentido. E, cara, como isso é bom. Porque eu acho que isso é amor próprio, na verdade. Isso é autoestima elevada. Eu me amo mais. Eu sou mais que tudo isso sabe?

Sabemos que apesar de se reterritorializar em uma identidade assexual, Júlia o faz no bojo de um processo de devir, de abortamento das modelizações dominantes e na construção de um território não-monogâmico, terreno no qual a amizade é um substrato potente e imprescindível.

#### **5.4 Cartografia 4: Os bons e os maus encontros com a não-monogamia**

Em 19 de outubro de 2019 encontrei Ailton, 42 anos, professor universitário e morador de Feira de Santana (BA), no café da Livraria Saraiva, do Shopping Salvador. Éramos conhecidos de longa data, pois ele foi mais uma das pessoas que tiveram contato com minhas produções acadêmicas sobre não-monogamia, publicadas ainda durante o mestrado. Certa vez, fomos convidados para discutir o tema em um congresso de psicanálise e Ailton leu um relato seu em primeira pessoa sobre sua trajetória. Lembro-me da comoção que sua história causou, principalmente pelo humor de Ailton e por sua capacidade contagiante de rir de suas desventuras. Certamente não serei capaz de produzir o mesmo feito, mas queria tê-lo aqui comigo.

O relato de Ailton, mostrou que a maioria de seus afetos tristes com a não monogamia tiveram proveniência nas afecções físicas de ansiedade e ciúmes, e no “turbilhão de emoções que uma relação aberta demanda, principalmente no início”. Destacam-se também as afecções morais, absorvidas principalmente em suas relações com a família e com a comunidade evangélica a qual pertencia.

Antes de iniciar seu processo de dessubjetivação da monogamia, Ailton fez uma crítica a dois aspectos importantes de sua vida familiar: a “coerção social”, exercida pela mãe e a “autonomia quase anárquica” praticada pelo pai, dois extremos que, segundo Ailton, foram responsáveis pelo que chama de “canon ético”, mas que expressa mais o código moral no qual estava inserido.

“Eu era Ailton Evangélico”, disse-me. Como muitas de minhas interlocutoras, Ailton teve um passado na Igreja Protestante Evangélica (condição imposta por sua

mãe), local onde o corpo é convocado à uma “renúncia ascética dos prazeres”, comum nas morais cristãs (FOUCAULT, 2009, p.39).

Por muitos anos fui um fervoroso evangélico, e somado ao fato de ter me casado, passei uns 7 a 8 anos reprimindo este desejo de retornar aquela liberdade que eu tinha com minhas amigas. Um ponto importante sobre este período de minha vida é que, desde quando era cristão, nunca vi muito sentido na monogamia fora dos valores religiosos tradicionais, pelo menos no lado ocidental do planeta.

Como aparelho prescritivo, a Igreja faz funcionar um código de regras que investe na coesão e harmonia familiar, contribuindo para o engendramento de uma biopolítica que não se dirige apenas ao corpo humano, mas à massa global dos humanos e seus processos de nascimento, morte, doenças etc. (FOUCAULT, p. 2005, p. 288). Neste contexto, o sexo é apresentado como um elemento para a reprodução humana, para intensificação dos prazeres dentro de um dispositivo de aliança e para o reforçar os laços amorosos entre o casal heterossexual monogâmico. Fora do casamento, o sexo é considerado pecado, mas dentro é valorizado e tratado com discrição.

“Ailton evangélico”, começa a romper com a monogamia dentro de seu casamento respeitando os limites deste dispositivo. Casado com uma mulher evangélica, “mocinha que namorei desde os 15 anos de idade, virgem, bonitinho, dentro da Igreja Evangélica...”, ele encontrou no *swing* uma via para voltar a viver certa liberdade que havia experimentado na adolescência e que gostaria de resgatar. Segundo Ailton, seu interesse era menos por ter relações sexuais e mais por viver a intimidade experimentada nas amizades, como “sair com uma amiga, passear, dar um abraço, comer junto, se curtir, sem necessariamente ter que transar”. Similar a alguns pontos elencados por Júlia, Ailton vivia quase uma relação assexual, coisas que acreditava que o *swing* podia lhe dar.

Saber que havia outros casais evangélicos praticantes deste tipo de não-monogamia o encorajou a conhecer a cena *swinger* em Salvador (BA), não sem antes investir em um longo processo de convencimento de sua esposa e deixar de frequentar a igreja. O “Atiradouros”, antiga casa de prática de *swing* na capital baiana, foi sua porta de entrada neste ambiente. Ele acreditava que lá poderia ter interação com as mulheres “sem necessariamente ter que transar”, ingenuidade ilusória, em sua própria avaliação.

Ailton se viu em uma situação inusitada, quando a esposa, Juliana, que a princípio era resistente a proposta, “amar o ambiente” e ter passado a gostar de frequentá-lo porque “era muito massa, era muito erótico, era muito estimulante”. A prática do *swing*, como *voyer*, ajudou a relação a “sair do lugar-comum”, e a criar “um momento estimulante para o casal”, reforçando o pacto monogâmico de ambos, por um lado, e abrindo uma brecha para a não-monogamia, por outro. O *swing* também deu a Ailton a sensação tranquilizadora de que tudo estava sob seu controle.

A ruptura com a monogamia veio posteriormente, por iniciativa de Juliana, que fazia o discurso do “só estou indo porque você quer”, mas desfrutava plenamente do que o *swing* tinha a oferecer. Assim, em um encontro com um casal de São Paulo que conheceram pela internet, segundo Ailton, Juliana decidiu ter relações sexuais com outro homem, não sem antes pedir “autorização” para ele, o que é bastante comum nesse tipo de relação.

E eu me comendo por dentro. Fiquei com ciúmes, mas senti mais uma adrenalina... O ambiente... Estava no motel, todo mundo ali de roupa íntima, se tocando. Isso então criou um ambiente bem erotizado, uma adrenalina lá em cima, o coração batendo forte. Então, assim, na hora foi mais essa coisa de gelar mesmo. O coração bater forte e gelado. Não posso nem dizer que foi um ciúme de fato naquele momento, pode até ter rolado também, não estou querendo negar que teve... Pode ter rolado, até porque eu realmente não lembro de no momento ter sido ciúmes naquele momento.

A fala de Ailton, me lembrou que é com “palavras carnis” (ENCISO, 2015, p. 136), que se descreve a materialidade do corpo, o modo como sentimos bater o coração, o ritmo, a velocidade, a impressão sobre a temperatura. Foi na variação da potência, entre a paixão triste do ciúme e a alegre do erotismo, que Ailton descreveu o evento de assistir sua esposa se relacionando sexualmente com outro homem. A variação do estado corporal foi sentida no coração, órgão cujo ritmo é alterado pela descarga de adrenalina e, também na mudança de temperatura da pele, que ficou gelada. O hormônio adrenalina funciona como um substrato físico que ajudou Ailton a seguir na experiência repleta de sensações fortes e indistintas. A substância química é capaz de alterar convenientemente o mapeamento do estado do corpo, pelo cérebro, em ação com outras

moléculas químicas e fazê-lo suportar coisas aparentemente difíceis como o medo (DAMÁSIO, 2004, p. 91).

O que pareceu se mostrar no corpo de Ailton foi o conflito entre a vida que deseja ter e as normas sexuais que subjetivou, rompidas pelo fluxo do desejo. Se o corpo não suporta a situação, se trabalha para habilitá-lo, para mudar suas afecções, voltar à relação monogâmica não poderia ser mais uma opção. Sair dela foi para Ailton um longo processo de dessubjetivação e rompimento com a identificação de uma estética de si que seu corpo não suporta mais: “o machista, patriarcal, certinho”. A esse “cistema” (VERGUEIRO, 2016), Ailton atribuiu a causa das angústias sentidas depois do evento “swing”. Seu corpo foi moldado em uma masculinidade que ensinou-lhe a posse do macho sobre o corpo das mulheres, reforçado pela naturalização da posse sobre os corpos dos amantes, e sair deste lugar foi doloroso. Mais do que a quebra da monogamia, as dores vieram da frustração de saber que sua parceira havia desfrutado de uma relação sexual com um homem e havia gostado:

... Ela adorou e ainda ficou contando detalhes em seguida e fazendo comparações. Aí, nossa, eu fiquei arrasado chorei, fiquei mal... Aí eu chamei a atenção dela. Disse:

- Olha, cuidado quando você narra isso, essas comparações não são legais. [...] Eu fiquei destruído. Eu fiquei uma semana mal, fiquei uns três dias muito mal, muito mal... Bateu de frente todas aquelas questões. Eu não estava questionando o patriarcado naquele momento. Eu não estava questionando os meus machismos naquele momento. Eu não entrei nessa onda no intuito de bater de frente com isso tudo, nem contra, nem a favor. Eu só estou querendo dizer que eu não estava consciente dessas coisas e aí quando rola essas coisas inevitavelmente, você pedindo ou não, bate de frente.

O relato de Ailton mostrou que a regra da confissão está estipulada entre eles, com Juliana falando mais do que ele podia ouvir e fazendo comparações destruidoras. Mostrou também certa ilusão de que seria possível ter novas afecções sem ser afetado por elas: “bater de frente” com uma série de questões relativas ao modo de vida monogâmico e sofrer com o mundo em derruição. Ainda que, de forma inevitável, um novo mundo se apresentasse com possíveis afetos alegres.

O quanto o ciúme faz ou não sofrer não tem relação com a consciência, necessariamente, mas com uma permanente pragmática de enfrentamento a ele, que

para muitas das pessoas entrevistadas inclui a intensa comunicação com seus pares e a prática de terapias que ajudam a diminuir a ansiedade em relação a eles.

Sentir-se mal e destruído são sinais escalares perceptivos de um estado de padecimento do corpo, pelo qual a tristeza se instaura. Na narrativa de Ailton, existem dois momentos bastante distintos: um primeiro, de abertura, excitação sexual e com a proliferação de afetos múltiplos. Nesse, estão presentes a estética visual e tátil das roupas íntimas, do quarto, a imagem visual e tátil dos corpos e dos gestos compõem-se para experimentar um encontro não-monogâmico inusitado. A estética, segundo Thrift (2010) é um dos principais meios pelos quais o fascínio circula, uma arte de criar reações sem palavras, por meio dos sentidos, superando o frívolo e se compondo como uma dimensão crucial da vida humana. O segundo momento, para Ailton, é de atualização da dor que chega pelas comparações entre corpos e performances, depois do encontro excitante. Nele, são as afecções físicas que marcam e reterritorializam Ailton sob as regras monogâmicas, chamadas machistas, do domínio da comparação e da confissão. A memória é povoada por afecções-imagens tristes, pela imaginação de propriedade da companheira amorosa, a primazia dele sobre ela e a sacralidade da instituição do casamento:

E bateu a questão da posse mesmo. Agora, porra, outro homem comeu a minha mulher, que é a coisa quase sagrada no casamento, homem e mulher ali, a mocinha que namorei desde os 15 anos de idade, virgem, bonitinho dentro da igreja evangélica. Então tinha uma certa sacralidade da coisa, da moça intocada. Agora um cara transou com ela, ela gostou e ainda comparou. E eu falei, porra, pera aí. Como é que é isso? Enfim, aí veio todas as consequências mesmo dessas questões machistas e de controle, de domínio de território. Bateram de frente mesmo.

Em ambos os momentos, o corpo efetua os encontros através de variações de potenciais físico-químicos e Ailton lhes doa sentido através de palavras, aos novos estados corporais. Como afirma Spinoza (2008) “[...] quando a mente é tomada por algum afeto, o corpo é simultaneamente afetado de afecção por meio da qual sua potência de agir é aumentada ou diminuída (SPINOZA, 2008, p. 275).

Os decréscimos causados pelos afetos tristes, como os ciúmes são comuns nas trajetórias de corpos não-monogâmicos. A necessidade de superá-los faz parte dos

enunciados das não-monogâmias consensuais. Por um lado, há uma necessidade de enfrentá-los, informada pelo corpo, como é o caso de Ailton, que se sente “destruído”. As regras machistas criam corpos que precisam ser desbaratados para superar possíveis paixões tristes na experimentação da não-monogamia. Não por acaso, o machismo funciona como categoria de acusação e é alvo de patrulhamento em redes poliamoristas (PILÃO, 2019).

A expressão “outro homem comeu minha mulher” evidencia que, naquele momento, Ailton se sentia dono dela. A necessidade do consentimento para que ela tivesse relações sexuais com outro homem foi a confirmação da autoridade dele sobre o corpo dela:

Aí chegamos no motel, entramos na banheira, conversa vai, conversa vem, começou a rolar o que eu queria, uns toquezinhos, um carinhosinho, um papo legal, massa. Daqui a pouco, o cara chegou no ouvido da minha esposa e falou assim... Quer dizer, não sei exatamente o que ele falou, mas ele convidou ela, chamou ela, conclamou para cama para eles transarem. Aí a minha esposa olhou para mim assim (e disse):

- Ele me chamou pra transar. Aí eu:
- Sim?
- Eu estou afim, e aí?
- Ah, se você está afim, vai.

Frequentemente se argumenta que a consensualidade é um dos elementos mais importantes nas não-monogâmias contemporâneas (BORNIA JR, 2018; PILÃO, 2017). Porém, se ela diz muito sobre a pragmática (práticas e acordos necessários para que todos envolvidos na relação desfrutem dela), também revela as relações de poder que envolvem os relacionamentos amorosos. Para Ailton, a quebra da monogamia foi uma ação: a monogamia não lhe convinha mais. É ele quem opta, o discurso é feito em primeira pessoa e dá a impressão de certa submissão da companheira.

Porque ela dizia muito que essa onda dessas experimentações era muito mais por causa de mim. [...] Ela dizia assim “eu não sinto necessidade disso. Se você quiser viver aquela vida quadradinho, de casal fechado, monogâmica etc, eu estou super disposta”. Era isso que ela falava. “Não é uma forte demanda minha, mas eu estou curtindo vamos lá”. Então era

meio essa a postura dela. E aí, *eu optei*, vamos continuar esse processo aí. Vamos fazer de novo?

Enquanto Ailton tentava passar do *swing* ao poliamor, Juliana, segundo seu relato, apresenta as trocas sexuais como um limite. Nesse evento, percebemos o *swing* como uma linha maleável traçada entre balizas nas relações monogâmicas e sendo compatível com elas: pode-se estar sexualmente não-monogâmico, mas a relação amorosa continua sendo exclusividade do casal. Quebrada a exclusividade amorosa, após dois anos de incursão no *swing*, o casamento também se partiu. Ailton, agora, ensaia um início de processo de dessubjetivação, junto ao poliamor.

### **Falou amizade...**

Depois de dois anos na prática do *swing*, Ailton se viu frustrado com seus limites:

(Em) Todas as casas de *swing* que eu já fui, aqui na Bahia, você nunca vê um homem tocando em outro homem e eu sempre tive essa vontade e esse interesse. Você nunca vê afeto de homem com homem, nunca. Eu nunca vi e já até ouvi falar, de pessoas lá de dentro, que teve briga lá dentro porque um homem tentou tocar em outro.

Ailton não está sozinho. Em meu campo, foi comum ouvir de praticantes do *swing* que a passagem às práticas que incluem a possibilidade de envolvimento amoroso se deu por uma frustração quanto aos limites do “meio liberal”. A restrição ao relacionamento sexual e a heterossexualidade dos homens dificulta a troca sexual entre eles, embora seja um desejo da maioria de meus entrevistados. Por outro lado, um dos meus interlocutores argumentou que o *swing* é um espaço de “liberdade e de transposição de limites”, pela coragem de priorizar o prazer e afirmar o corpo. Mas é justamente o modo de afirmação desse prazer que parece problemático para Ailton, como estabelecimento de limites muito rígidos e o tratamento dado às mulheres ao qual critica: “Numa casa se *swing* é muito comum você botar mulheres de quatro numa fileira. Aí fica parecendo uma exposição de mercadorias”.

Aos poucos foi ficando claro para Ailton que o *swing* não era o espaço para viver amizades, como queria, além de experimentar ali um reforço de padrões com os quais

buscava romper. “Aí eu comecei a ficar cada vez mais desgostoso e mais desgostoso... E a minha esposa curtindo muito. Para ela não precisava mudar nada. Estava tudo ótimo”, afirmou.

O poliamor chegou para Ailton pelo contato com a obra de psicanalistas como Regina Navarro Lins, forte influência do poliamor brasileiro (PILÃO, 2017) e do psicanalista Flávio Gikovate. Vínculos, amor, respeito e amizade são as palavras usadas para descrever o interesse no poliamor. Novamente, segundo ele, houve resistência de Juliana e muitos conflitos entre os dois, com manifestações de ciúmes, tentativas de controle e quebras de acordo de ambas as partes, começaram a aparecer. Quando Juliana viveu seu primeiro amor com um homem de Petrolina, interior da Bahia, Ailton afirmou ter entrado em conflito porque ela não lhe contou que estava apaixonada. Depois foi a vez dele se enamorar por uma mulher que morava em Feira de Santana, cidade onde dava aulas. A possibilidade de dividir uma casa com ela nos dias em que estava na cidade foi um novo conflito com Juliana, que não aceitou. Há que se perguntar por que era tão importante para Ailton saber da paixão de Juliana e por que para Juliana era tão importante que Ailton não coabitasse com a nova companheira nos dias que estava em outra cidade, se ambos estavam de acordo sobre a não monogamia. A mim me parece que o desafio para Ailton era abrir mão do controle naturalizado nas relações amorosas.

A relação com Juliana sofreu um abalo mais forte quando Ailton conheceu Amanda, que começava a viver o poliamor na prática e aparentemente tinha a questão melhor resolvida com seu parceiro, como mencionado antes. Juntos eles formavam uma constelação íntima que durou cerca de nove meses e foi extremamente conflituosa. No princípio eram Ailton e Juliana; Ailton e Amanda; Amanda e Jaime, Jaime e um outro parceiro. Amanda, segundo Ailton, fazia questão da polifidelidade.

A polifidelidade, no Brasil, anima um amplo debate entre grupos militância filiados ao poliamor e às relações livres (BARBOSA, 2011, 2015; PILÃO, 2017). Enquanto no poliamor, a polifidelidade é admitida como arranjo possível, na militância RLi ela é rechaçada por manter limites semelhantes aos da monogamia, que restringe a vivência amorosa e sexual a dois indivíduos (BARBOSA, 2011; 2015). No caso da

polifidelidade opera o mesmo tipo de limite com um número maior de indivíduos, mas com restrições impostas pelo grupo.

A exclusividade em uma relação erótica não parece ser um mau encontro a quem deseja somente a um corpo, a uma pessoa, ou aos elementos de um grupo fechado e “polifiel”, por mais rara que seja esta situação em uma trajetória de vida. A exclusividade (ou a polifidelidade) passa a decompor as relações quando um corpo deseja estar eroticamente ligado a mais de uma pessoa e se vê enredado em uma *mononormatividade* que prescreve o número máximo de dois indivíduos neste tipo de arranjo; ou pré-determina quem pode ou não participar de uma *constelação íntima*. Trata-se de uma relação de forças entre uma “espessa linha molar”, a monogamia (BORNIA JÚNIOR, 2018, p. 20), que sedimenta o modo como os corpos devem agir/sentir. Além disso, há uma linha molecular, intensiva, que investe contra a regra para restituir ao corpo seu poder de afetar e ser afetado, em seu erotismo, quaisquer corpos que lhe apeteçam e com os quais seja possível se relacionar consensualmente. Nestes circuitos de ação e paixão, os corpos não-monogâmicos agem e padecem, se engessam em segmentaridades e traçam suas linhas de fuga dos maus encontros.

A exigência de exclusividade trouxe outro rompimento para a vida de Ailton. Dessa vez com Angélica, de Tobias Barreto, cidade do interior da Bahia. Nessa constelação íntima, Ailton mantinha relações simultâneas com Juliana e Angélica; e Angélica, com Ailton e Júlio. Quando Júlio pediu Angélica em casamento, sua relação com Ailton foi rompida. Ao mesmo tempo, Ailton rompeu o casamento com Juliana, após reiterados desgastes.

As tentativas de estabelecer relações poliamorosas foram muitas e sem sucesso. Hoje, Ailton se considera uma pessoa não-monogâmica

[...] mas que até então não encontrou ninguém que veio para a onda, assim para se relacionar, já com essa mentalidade, com essa proposta de relação não-monogâmica, de poliamor .

Sua atual parceira não se vê em uma relação fechada com ninguém, segundo Ailton. Tampouco se dispõe a viver uma relação não-monogâmica que inclua trocas amorosas, alinhando-se a posição de muitas de minhas interlocutoras que reivindicam

para si a “relação principal” e mantém, de alguma forma, o regime de verdade do amor romântico que pode ser vivido com uma única pessoa. A não monogamia parece não conseguir ultrapassar os limites de uma relação aberta, cujo casal é o centro e a abertura se limita às relações sexuais.

Ailton, por outro lado, parece buscar nas amizades um modo de viver suas relações amorosas de uma maneira “mais fluida”. Seus exemplos mostram que as práticas entre ele e a atual companheira são compatíveis com uma conjugalidade aberta, o que inclui dividir a casa, quando a namorada está na cidade, ou dividir o aluguel e o plano futuro de morarem juntos em tempo integral, quando a namorada conseguir um trabalho na cidade onde moram. Do lado de Ailton, o regime de verdade do amor romântico também parece funcionar, à medida que entre as “amigas” há somente uma com quem se compromete. Com outras pessoas ele diz ficar “sem prometer ou se comprometer com as relações, assim, de estar junto”.

O discurso de Ailton mostra certo cansaço nas relações não-mono, especialmente com pessoas que estão começando seu processo de desterritorialização da monogamia e mesmo com as que já começaram essa caminhada, ele afirma “ter um pé atrás”.

Não tenho mais paciência para experimentações nessa área, com pessoas que nunca viveram isso. Eu posso buscar experimentações de outro tipo, mas assim, com alguém que sempre teve relação não-monogâmica e eu gostei de você pra caramba, e você gosta de poliamor.

- Ah, não sei, vamos tentar...

Não estou afim disso agora. Se a pessoa chega assim dizendo que já quer isso independente de mim, isso pode ser até um motivador, mas essa coisa de “Ah vamos tentar”, eu não estou mais afim disso.

A fala final de Ailton corrobora as dificuldades enfrentadas no processo de ruptura com a monogamia, já documentado em pesquisas anteriores a esta. Sua experiência mostrou que o equilíbrio entre o comprometimento que uma relação amorosa requer e a leveza que uma relação não-monogâmica solicita é algo raro de acontecer. A partir da fala de Ailton, também podemos perceber que o preterimento das pessoas não monogâmicas não é uma questão de gênero.

Vivi um período de muitas decepções. Mulheres que não queriam nada além de sexo e outras que só desejavam ter alguma relação mais profunda comigo se

esta fosse monogâmica. Houve tentativas que quase se efetivaram, mas a dificuldade de lidar com o turbilhão de emoções que uma relação aberta demanda, principalmente no início, fez com que tivessem dificuldades de bancar a sua efetivação.

Entre a segurança da institucionalização que o casamento oferece e a lida com uma relação cujo percurso é nômade e sujeito à muitas intempéries, são raras as pessoas que têm coragem de errar.

Em uma conversa informal realizada em 13 de fevereiro de 2022, quase três anos após a entrevista, Ailton conta que está em um relacionamento aberto, orientado por dois princípios um tanto redundantes: não prometer monogamia e não entrar em uma monogamia compulsória. Com a atual companheira fizeram um acordo de limitar suas outras relações aos encontros sexuais. “Poli (amor) não entra”! O motivo, segundo ele, é a tentativa de evitar os conflitos que surgem quando há relações amorosas concomitantes, principalmente quando alguma das pontas da constelação exige exclusividade.

Em um texto escrito em primeira pessoa, no qual reflete sobre a experiência não-monogâmica, Ailton afirma:

O principal resultado desta tortuosa caminhada é que aprendi, e continuo aprendendo sobre o amor como nunca antes, sobre quão rico e variado é o papel do sexo na vida das pessoas, sobre o ciúme em suas variadas formas, e como desarmá-lo, e tudo isso tem me levado a um mergulho mais profundo dentro de mim mesmo. Vejo este processo de autoconhecimento como algo semelhante ao trabalho de descascar uma cebola, a cada camada que tiras, mais perto do centro estarás, mas isso poderá lhe custar algumas ou muitas lágrimas. Assim, hoje me sinto mais realizado, muito menos possessivo e mais íntegro. Abri o vaso de Pandora, mas não me arrependo!

## **5.5 Cartografia 5: Salvador, atmosferas afetivas e tabus**

Minhas experiências... Acho que sempre é bom falar das influências e das razões de eu ter me tornado não-monogâmico e ter entrado neste universo. Eu acho que o mais importante, assim... Eu sempre tive num ambiente muito propício para que as coisas acontecessem, um terreno muito fértil para que elas se desenvolvessem. Desde o campo familiar, até o campo de amizades, de grupos sociais com os quais eu me envolvi, e até o ambiente soteropolitano.

Assim começa minha conversa com Nélio, 31 anos, paraense, morador de Salvador. Nos encontramos no Cinema do Museu, importante espaço cultural da cidade, em 27 de agosto de 2019. Ele afirmou que a capital baiana “é um lugar muito propício para a não-monogamia acontecer”. Neste lugar, onde se destaca um modo de vida que chama de “piriguetagem”, ele mostra que a família, o grupo de amigos, a escola e “o ambiente soteropolitano” são arranjos pelos quais o fluxo da não-monogamia corre de um modo peculiar. Este fluxo é cortado somente pelo que descreve como “tabus de um provincianismo muito forte”, em uma cidade que considera “uma ilha com coisas inovadoras”, na qual a desterritorialização da monogamia se expressa de múltiplas formas, inclusive na arte musical.

Nesta cidade, onde Nélio chegou ainda na infância, migrando com os pais de Tucuruí (PA), ele afirma ter vivido uma “sexualidade precoce”, termo que usa para descrever relações que, hoje, entende como abusos praticados por adolescentes mais velhos. Em uma narrativa um tanto truncada sobre o assunto, na qual não fica claro se o que viveu foi experimentação ou violência, ele analisa o que lhe ocorreu, afirmando que “as crianças vivem uma sexualidade que não é delas” e que “acabam sendo violentadas pela sociedade em si”, por não “ter uma educação sexual”.

A narrativa de Nélio carrega traços de um discurso jurídico/discursivo que separa crianças e adolescentes por faixa etária, e entende que a fruição da sexualidade é restrita aos adolescentes. Esta também é a abordagem dos direitos sexuais que entendem a sexualidade infantil quase de um único modo: em termos de prevenção à violência sexual (GONZÁLEZ, 2018).

Eu acho que crianças não são seres sexuais, quase mesmo até chegar na puberdade, mas naquela época sim. Naquela época, sem a vigilância contra pedofilia e contra os (atos) sexuais de violência contra as crianças, as crianças tinham contato com a sexualidade muito cedo. Os anos 90 foram um ano muito agressivo, muito ruim para as crianças.

Ele se refere a década de 1990, quando a discussão sobre pedofilia era ainda incipiente no Brasil, comparada à visibilidade que ganhou a partir do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA/Lei 8069, promulgada em 13 de julho de 1990)<sup>68</sup>, marco regulatório no combate à violência contra crianças e adolescentes. É também nesta década que se situam as experiências que Nélio considera precoces e abusivas, sem deixar claro o que aconteceu a ele mesmo e o que soube ou presenciou. De qualquer forma, sabemos que tinha cerca de 8 anos, pois estava na 3ª série, e que teve contatos sexuais com crianças mais velhas ou adolescentes, experiência que, segundo ele,

Não foi traumatizante, porque eu também não tinha noção na época. Estava com os hormônios aflorados. Para mim qualquer coisa, qualquer contato sexual era tranquilo, mas depois eu vi que aquilo poderia gerar traumas fortíssimos, fortíssimos, fortíssimos.

Para Nélio, a sexualidade infantil, entendida exclusivamente em termos de ameaça a própria criança, deve ser reprimida por uma autoridade familiar, responsável por resguardá-la de um tipo de contato que considera “um tabu”:

Hoje é um tabu. Eu tive contato depois com as pessoas com quem acontecia isso, então ainda para mim é um tabu. [...] Não cheguei a ler ainda, mas me falaram que em Capitães de Areia, por exemplo, acontece muito isso. Essas relações entre meninos de rua. A sexualidade está muito mais aberta e aí não tem nenhuma figura familiar para ter um controle, uma figura moral. Então, aí pelo que me falaram do Capitães de Areia é um pouco do que eu vivi.

“De um dizer a um dizer”, Nélio reitera um dos elementos basilares do dispositivo da sexualidade, a “pedagogização do sexo infantil” (FOUCAULT, 2005, p. 115). Este arranjo enuncia, segundo Foucault (2005, p. 115), uma “dupla afirmação”: a de que crianças se dedicam ou são suscetíveis a se dedicarem a uma atividade sexual e a de que esta atividade, simultaneamente “natural” e “contra-natural”, por ser indevida, carrega consigo riscos físicos e morais coletivos e individuais. No contexto deste pensamento,

[...] as crianças são definidas como seres sexuais “liminares”, ao mesmo tempo, aquém e já no sexo, sobre uma perigosa linha de demarcação; os pais, as famílias, os educadores, os médicos e, mais tarde, os psicólogos, todos devem

---

68 Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l8069.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm). Acesso em 25 de fev. De 2022.

se encarregar continuamente desse germe sexual precioso e arriscado, perigoso e em perigo; essa pedagogização se manifestou sobretudo na guerra contra o onanismo, que durou quase dois séculos no Ocidente (FOUCAULT, 2005, p. 115).

Ainda na perspectiva de Nélio, o que constitui a “sexualidade infantil” é a ausência de vigilância contra a pedofilia, que poderia, entre outras coisas, acelerar ou despertar o “desejo sexual”. Seu discurso parece alinhado a certa noção de sexualidade presente em marcos regulatórios internacionais, como os direitos sexuais, criticados por tratarem as sexualidades frequentemente em termos negativos (MATTAR, 2008; BARBOSA, 2011; 2015), e segundo um modelo protecionista que elege o “estar livre de” cujo foco é a proteção, em detrimento do “estar livre para” (SHEILL, 2008), com foco nas diversas expressões de sexualidade (BARBOSA, 2011; 2015), o que nos leva a pensar, com Nélio, que o tabu é a própria sexualidade das crianças. Como afirma Gonzalez (2018), a discussão sobre a sexualidade infantil, ao menos ao nível dos direitos, é marcada por uma tensão excludente entre uma sexualidade positiva e outra negativa, que produz a ideia que

A infância não tem, nem deve ter relação com qualquer tipo de experiência sexual. E que efetivamente as únicas que existem são sempre o marco do abuso sexual, dando por suposta a vulnerabilidade indiscutível da infância, especialmente das meninas (GONZALEZ, 2018, p. 148).<sup>69</sup>

A expressão de Nélio se delinea a partir do discurso indireto livre da interdição e dos direitos sexuais, agenciamentos coletivos de enunciação que abordam a sexualidade pela repressão e pelas relações de força que podem ser estabelecidas por meio dela. A pedagogização é um tema que aparecerá muitas vezes em sua narrativa, primeiro sobre as crianças e, depois, sobre as mulheres com quem se relaciona intimamente. A família

---

69 Tradução nossa. Original [...] la infancia no tiene ni debe tener relación con cualquier tipo de experiencia sexual. Y que efectivamente las únicas que existen son siempre en el marco del abuso sexual, dando por supuesta la vulnerabilidad indiscutida de la infancia, especialmente la de las niñas (GONZALEZ, 2018, p. 148).

como arrançamento que faz operar uma moral que Nélio valoriza, também voltará algumas vezes, de modo que a afirmação “não quero ser moralista” soa contraditória.

Nélio afirma que a repressão da sexualidade é a pior coisa que a monogamia faz com as pessoas, “um crime” e que “o melhor papel da não-monogamia é “fazer o circo pegar fogo”. Entre as práticas invisibilizadas pela norma monogâmica, cita o “BDSM, as relações poligâmicas de outros países, relações de grupos indígenas, quilombolas, de interior, de crianças entre si, na construção da amizade. Então, a adolescência tem muito anos ensinar”.

Os filmes, a cultura, a mídia são alguns dos arranjos pelos quais Nélio descreve traços de um treinamento heterossexual, que ensina que “curtir” é “sair e ficar com várias meninas”, coisas que, segundo ele, lhe eram dificultadas por morar em um bairro periférico e estar sempre “muito trancado”. Este confinamento espacial o teria levado a ser “muito donzelo”. Ser donzelo, é para ele, uma experiência de preterimento, algo que “homens feios e periféricos” vivem e que os colocam na situação de “você sempre estar gostando e você não ser a pessoa que está sendo desejada, amada. De você ter que aceitar migalhas, de você ter que aceitar dar uns beijinhos e ficar de canto nas festas, entendeu?”. Este “ficar de canto nas festas” me faz lembrar o relato de minha interlocutora, Leci, que era preterida nas “festas de largo”. Ambos falam de experiências vividas na adolescência, quando ser escolhido/escolhida parece ser mais importante que investir em uma escolha. Na análise de Bornia Júnior (2018), que entrevistou pessoas não-monogâmicas no Sul do Brasil, a dificuldade de conseguir parceiras é o modo como os homens frequentemente se referem a suas experiências de preterimento.

Como paixão triste, a “donzelice” de Nélio é descrita como passividade diante de uma condição que parece ser tomada como absoluta: ser “considerado fora do padrão” e ter que “aceitar migalhas”. Para ele, isto é o que se passa também com pessoas de grupos sociais marginalizados, sobre os quais se sente em privilégio. “Eu faço parte de um grupo social que é bem aceito. Eu sou feio (risos). É por isso que eu não consigo ficar com mais pessoas, só por isso”. Esta condição, de “donzelo”, que se opõe a “piriguetagem”, o teria levado a namorar pouco.

## Ser um homem feminino?

Até hoje eu não tenho uma boa relação com o masculino, inclusive isso começou com “A cama na varanda”, de Regina Navarro, porque lá ela fala das pessoas andróginas e, aí, eu achava isso até estranho, me lembrava até os *emos*. Aí eu descobri que os *emos* é que estavam certos. É certo você ser um homem sensível, você ter contato com o feminino, você ter franjinhas (risos). Eu sei que franjinha é brega (risos). Ao mesmo tempo que eu tinha contato com o feminino, eu via mais machismo dentro de mim, principalmente em dividir os cuidados com minha filha com a minha companheira.

O devir minoritário de Nélio se mostra no combate a uma masculinidade ainda em desconstrução, postura bastante comum em meu campo. Seu desejo de superar o “modo macho” de estar no mundo, é associado a obra da psicanalista Regina Navarro Lins. O trabalho da psicanalista aparece também nas falas de Leci, Elza e Ailton e foi em uma palestra de Regina Navarro Lins que conheci Júlia, corroborando sua importância no meio não-mono brasileiro, como constata Pilão (2017). A influência das teorias feministas no engendramento do discurso das não-monogâmias consensuais contribui para a produção de críticas e autocríticas em seus praticantes, à algumas das relações de força que se instauram nos arranjos íntimos (BARBOSA, 2011, PILÃO, 2017, BORNIA JUNIOR, 2018, SILVÉRIO, 2018). O policiamento dos discursos machistas em grupos de discussão poliamoristas (PILÃO, 2017) acabam por afetar os não-monogâmicos de forma geral, pela influência que este modo de vida tem sobre os demais.

Segundo Pilão (2017), quando se trata de discutir o machismo, nas redes poliamoristas, “Os homens parecem ter menos voz nesse debate. Em vários momentos, inclusive, são deslegitimados por não entenderem a opressão feminina e por estarem em posição privilegiada” (PILÃO, 2017, p. 76). Esta “deslegitimação” se mostra também nas dificuldades que alguns de meus interlocutores enfrentam para estabelecer relacionamentos amorosos, com o constante questionamento sobre sua capacidade de assumir compromissos com os parceiros/parceiras.

Nélio é fundador de um grupo de discussão sobre não-monogamia, o que possivelmente influenciou sua autocrítica, mas sua trajetória mostra um esforço em questionar sua posição majoritária, desde, ao menos os dezesseis anos, quando era aluno do Instituto Cultural Steve Biko. No contato com a temática dos Direitos Humanos,

com a filosofia, com as pessoas mais velhas e homossexuais, ele atribuiu parte de seus *insights* sobre o comportamento que buscava combater. A fixidez que as identidades engendram e uma certa noção de devir, que expressa como “... aí eu vi que as identidades eram mutáveis e você não precisava ser aquela mesma coisa desde sempre” é uma das contribuições que a sua presença naquele espaço lhe deu. Os privilégios que sua posição de “homem branco, em Salvador” lhe deu também começaram ser percebidas ali: “Eu sou identificado como branco aqui, meus privilégios são de branco. Eu não sofro risco de alguém me queimar no ponto de ônibus de ninguém diminuir minha visão como ser humano”. Esta identificação como homem branco, no entanto, é no contexto da capital baiana depois de se aprofundar nos estudos sobre racismo, pois Nélio se identificava antes como descendente de indígenas.

A presença das amigas lésbicas é citada como outro fator importante na sociabilidade que Nélio vem cultivando desde a adolescência e uma de suas principais formas de interpelação do próprio machismo. Mas o principal ponto de inflexão no combate a uma masculinidade que considera nociva, está o fato de ter sido pai de uma menina e ter se flagrado “[...] muito machista, muito controlador, por mais que eu seja a pessoa mais paciente do mundo na relação amorosa. Mas como pai, oxe!”.

Os abandonos da mãe de sua filha durante o puerpério, a demora para construir-se como pai e mesmo a tentativa de impor seu modo de educar estão entre as dificuldades que elenca sobre o evento “ser pai”. São também os traços da masculinidade que buscava rejeitar. Em suas palavras ele foi “sacana com a companheira”:

Quando ela estava no período do puerpério eu continuei ficando com outras pessoas, porque eu não tinha noção do quanto a carga emocional de ser mãe tinha chegado para ela. Não tinha caído a ficha para mim. Eu ainda estava me construindo como pai nos primeiros meses da criança, enquanto ela começou a se construir como mãe com um mês da concepção da criança, da gravidez.

A paternidade de Nélio marca sua reterritorialização na monogamia, durante ao menos um ano, e a emergência de uma série de conflitos com a mãe de sua filha.

Eu vivia em conflito com a mãe, porque, até então, o que eu via nos outros pais era que eles outorgavam à mãe todos os cuidados. E agora, eu como pai, eu

queria pegar para mim, entre aspas, de direito, eu queria assumir o papel de pai presente, só que nem eu nem a mãe sabíamos o que era ter um pai assim tão presente assim.

É também na experiência de ser pai que o *arranjo* família passa a ter um novo funcionamento na vida de Nélio, com a aproximação à família de sua companheira e uma “reconfiguração como pai”: “E aí quando ela nasceu eu me mostrei para a família da mãe da minha filha. E aí tive contato com eles e foi bacana. Aí passei um tempo sabático, para me dedicar a cuidar da criança”.

Esta “reconfiguração”, que aconteceu em 2016, teve uma forte influência dos discursos que circulam pelo Facebook. Mostra também a força da internet nos arranjos não-monogâmicos (PILÃO, 2017).

O Facebook se amadureceu como uma rede de relacionamentos, uma rede de amizades e aí eu comecei a ter contatos mais fortes com o ideal de pessoa que eu queria ser. E comecei a me afastar mais do ideal de masculinidade que era dado pela sociedade. Eu comecei a ter repugnância dessa masculinidade.

Embora “o ideal de pessoa que eu queria ser” expresse certa teleologia moral, Nélio parece elaborar um trabalho ético ao tentar se afastar do que chama de “masculinidade repugnante”, um mau encontro com ao que chama de “masculinidade dada pela sociedade”, que pode ser entendida tanto como a medida de normalidade segundo a qual os corpos dos homens são analisados, no âmbito da máquina abstrata de rotação (DELEUZE e GUATTARI, 1999), como a noção de “masculinidade hegemônica” (CONNEL e MESSERSCHMIDT, 2013, p. 245): “Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela...”. Ser homem, neste caso, é a constituição de uma postura de rejeição ao “feminino” de modo geral e de afirmação da virilidade. Por outro lado, há que se considerar que na busca por um “ideal”, que chega por uma rede social extremamente moralizante e policialesca, Nélio corre o risco de se enredar e se engessar em uma nova identidade.

O posicionamento de resistência diante de uma masculinidade que considerava abjeta passa pela questão da liberdade, que não quer restrita somente a ele, mas as

suas companheiras e, agora, a sua filha, que gostaria que gozasse de ainda mais liberdade do que ele teve. A recusa desta masculinidade também se mostra em sua amizade íntima com homens e no apreço por pessoas afeminadas: “Eu acredito que o futuro é feminino”.

Nélio não se reterritorializa em uma identidade bissexual, mas experimenta relacionamentos homossexuais como forma de “avançar na própria sexualidade” ou de constituir uma “homossexualidade desejável” (FOUCAULT, 1981). Sua principal barreira nessa fruição era a dificuldade de ficar com outros homens, mas considera que este limite foi superado depois de ter um relacionamento homossexual e se sentir atraído por homens. A homofobia é apontada por ele como um corte no desejo homossexual por medo de sofrer violência.

Eu sinto muito medo, muito medo mesmo da homofobia. Eu sinto medo de sair de mãos dadas com um homem, enquanto com mulheres eu ando de mãos dadas livremente, de braços dados e tal. Sentir a proximidade de outro homem, de mãos dadas, de poder compartilhar de poder ter uma situação de afeto e carinho ainda é muito estranho para mim.

Nos arranjos heterossexuais, por outro lado, o fluxo do desejo corre livremente, em parte por acreditar que há com elas mais liberdade na comunicação, “você ter liberdade de falar qualquer coisa”.

Prefiro ficar com mulheres porque eu me sinto muito bem com mulheres. Apesar de ter tido a experiência de ter sexo com outro homem e ter visto um outro corpo masculino em contato comigo eu ainda prefiro ficar com mulheres. Acho que é um ambiente muito mais prazeroso de conversa.

Nélio diz ter feito as pazes com a masculinidade a partir do contato com a “masculinidade do outro”.

Eu fui tendo mais contato com amigos gays e acabei tendo contato com o rapaz que demonstrou interesse em ficar comigo, só que isso ficou muito na geladeira ainda e por agora eu tive a oportunidade de ficar com ele. Ficamos e foi bacana. Eu fiz um pouco as pazes com a masculinidade, até porque, quer queira quer não eu ainda sou um ser masculino.

## **As amigas**

As amizades estão no centro do processo de dessubjetivação da monogamia, que Nélio vem ensaiando desde a adolescência. Este modo de vida é para ele um bom encontro que deseja cultivar, uma paixão alegre, marcada por uma indeterminação, falta de enquadramento pré-definido, campo de invenção. Mas, se as “intimidades não-heteronormativas” retiram a centralidade geralmente conferida às ligações com parceiros sexuais, como afirma Sacha Roseneil (2006, p. 37), isto não é feito sem alguma tensão. Por mais que isto possa estar acordado entre parceiros em uma constelação íntima, afetos como os ciúmes e a vigilância social que incide sobre o comportamento de pessoas que namoram ou estão casadas com alguém cortam o fluxo da não-monogamia (BARBOSA, 2011, 2015).

As amizades de Nélio são narradas junto com as tensões que causaram em relações aparentemente prioritárias. Por causa de seu envolvimento com Camila, amizade forte e de longa data, sua primeira namorada terminou o relacionamento com ele. O motivo apresentado por Nélio como ciúmes mostra que a namorada “não concebia que eu posso ter uma amizade muito forte com outra mulher”. A interdição mostra o regime heteronormativo em funcionamento, operando sobre a dualidade homem/mulhere estabelecendo a monormatividade entre as relações, “Para ela eu devia ter os olhos, a atenção toda voltada para ela”, afirma.

Com a segunda namorada, segundo ele, “a coisa foi mais gradual, mais tranquila, porque eu estava traumatizado da primeira relação”. Nesta época ele começou a se apropriar de discussões sobre relações abertas na extinta rede social Orkut, que num primeiro momento lhe pareceram “[...] algo bem baiano, piriguetagem” (risos). Tipo a pessoa ficando com várias, mesmo estando namorando com uma. O machismo na minha cabeça ainda estava bem fortemente concebido”. Novamente, a relação começou a naufragar por ciúmes que a namorada sentia de Camila, amiga de Nélio. Em um avanço despótico, ela passou a questionar o comportamento dele com a amiga e a tentar controlar coisas que faziam parte da relação dos dois, como o fato de dormir na casa da amiga, andar de mãos dadas e simplesmente encontrar Camila. Nélio, por outro lado, disse se sentir mais atraído pela amizade do que pelo namoro, relação que, começava a perceber, não envolvia necessariamente amizade, que em sua análise é um modo de vida precioso.

Sobre a ausência de amizade na relação amorosa, Nélio repete um discurso indireto livre que coloca limites bastante rígidos entre namoro e amizade:

Percebi que as pessoas namoravam com seres que não são necessariamente seus amigos, com quem você tinha confidencialidade. Não eram pessoas com quem você tinha sinceridade, não eram pessoas para quem você podia contar os seus maiores segredos ou compartilhar coisas picantes. Você podia ter sexo, você tinha um coração, mas você não tinha segredos, nem coisas do armário (compartilhadas).

A ideia de que certas coisas são permitidas com os amigos, mas interditas entre amantes ou parceiros e parceiras é parte de uma codificação da relação, que reserva a cada corpo o que se crê apropriado para ser vivido com ele, não com base em uma experimentação, mas em discursos prescritivos culturalmente difundidos. Quem pode dizer o que podemos fazer ou não com nossos amigos? Quem pode dizer o que podemos ou não fazer com nossos corpos e com os corpos de nossos amantes, senão eles mesmos? A amizade colabora para borrar as fronteiras socialmente construídas entre os corpos de amantes e os corpos de amigos (ROSENEIL, 2006).

O namoro de Nélio viria a acabar, no entanto, por causa da confissão de uma relação que teve com outra mulher, quando ele e a namorada tinham acordado uma relação monogâmica. A confissão parece uma tentativa atrapalhada de descodificar a relação, que não levou em consideração o que dizer, o modo de dizer o que queria, e o momento que escolheu para dar a saber da outra relação, causando na companheira sofrimentos que iam tão além do fato em si, que ela não acreditou que fosse verdade o que dizia ele.

E aí nessa traição eu fui e me confessei com a minha namorada. O problema é que foi dia 12 de junho de 2011, eu acho. E aí eu confessei para ela que eu tinha traído e com essas palavras, “eu te traí”. E aí, num primeiro momento, ela não acreditou. Depois de um ano ela me confessou que não acreditou. Ela não acreditou o que eu tinha traído ela e deixou permanecer.

A traição, na cultura mononormativa, é uma falta inesquecível, como afirma um de meus interlocutores, Emílio, citado no início desta tese. Ela quebra a “con-fiança”. A fiança, que está na etimologia da palavra, de origem francesa, expressa compromisso de fidelidade, pagamento de uma dívida, um aval de futuro.

Nélio, apesar da crítica ao amor romântico presente em suas reflexões concorda

com namorada e com a “desconfiança” instaurada pela quebra da regra da fidelidade. A namorada dele, por sua vez, “confessa”, um ano após o rompimento, que “seu mundo tinha caído”, pois tinha “dedicado três anos a relação e a ele”. Balizando a relação ao vocabulário dos negócios, dos investimentos para os quais se espera compensação, a namorada também consegue atribuir-lhe a culpa, sentimento conhecido de Nélio e inculcado nele pela Igreja Católica, que frequentou por anos.

Tinha uma sensação de culpa. Alguém tinha que ser culpado desse problema. Por isso eu fui o traidor, porque eu podia muito bem ter evitado, mas na minha cabeça, dormir na casa de uma amiga não poderia acontecer nada, mas aconteceu, mas podia não ter acontecido nada.

As afecções físicas experimentadas no contato com o corpo da amiga parecem ter sido fortes o suficiente para que a relação não se contaminasse com a culpa. Esta afecção moral foi experimentada posteriormente, no processo de confissão e punição. A culpa também foi experimentada por Nélio na relação com a amiga, por acreditar-se responsável pelas expectativas que ela criou sobre a relação dos dois. “Ela queria construir uma família e eu dei chances a ela, eu deixei isso aberto. [...] Depois ela pensou que eu queria ter uma relação e ela não sabia que eu tinha uma namorada”. Não fica claro em seu relato se houve alguma promessa de sua parte ou se ele se refere as expectativas que o encontro erótico pode gerar, a de chegar a constituir uma conjugalidade, pois afirma: “Aí, outro grande problema que encontrei nas relações amorosas, que são dadas receitas de bolo para as pessoas. Grandes expectativas geram grandes problemas”. De lado a lado, as expectativas da namorada e da amiga, fazem parte do regime de verdades do amor romântico, que articula o amor a exclusividade e projeta promessas de futuro que vão bastante além da reciprocidade e das trocas vividas nos encontros.

Esteban (2011) afirma que nas sociedades contemporâneas ocidentais o amor é vivido como uma espécie de religião, que traz em seu cerne a expectativa de salvação. Isto é o que parece enunciar Nélio sobre a noite que “dormiu” na casa da amiga. O evento teria sido suficiente para criar grandes ilusões.

Nélio conta que sempre teve muitas amigas e acredita que com elas podia ter um diálogo sem ser julgado. “Elas me falaram das relações que elas tinham. Com muitas

delas eu tinha uma paixãoite que não frutificava, mas que me ensinava muito como entender o lado da outra pessoa”. Embora Nélio pareça se orientar por um estereótipo de gênero, ao acreditar que com mulheres escaparia aos julgamentos sociais, tomando as considerações que faz sobre a masculinidade, podemos pensar que nas relações com mulheres encontrou mais acolhimento às suas questões do que nas amizades com homens. Com elas também disse ter aprendido que escapar à monogamia passava por escapar a opressão exercida por seus companheiros para que se mantivessem mononormativas.

“A não-monogamia colocada no topo do topo” é o modo como Nélio entende a amizade, arranjo pelo qual traça sua linha de fuga da monogamia e sobre a qual ele gostaria de

defender o ponto que a amizade seja, talvez, as relações mais plenas e poderosas, que a gente poderia ter de boa convivência e de botar em prática tudo que a não monogamia nos ensina. Eu ainda sou militante da não- monogamia. Eu acho que é muito político a gente correr atrás disso. Eu acredito que talvez a amizade seja a não monogamia colocada no topo do topo e que tem muita coisa há ainda a ser descoberta por mim.

Como um jogo que permite fazer chegar-se a uma multiplicidade de relações (FOUCAULT, 1981), a amizade é um arranjo do âmbito do prazer e do descentramento dos relacionamentos sexuais e amorosos para além do modelo do casal (ROSENEIL, 2006, p. 47). É também uma relação ética quase paradigmática em meu campo, atravessando todas as narrativas dos entrevistados e apontando uma tendência das relações *não-mono* já observadas nas pesquisas de Barbosa (2011; 2015), Pilão (2012; 2017), Bornia Júnior (2018) e Silvério (2018).

Nélio lança sua crítica aos discursos que tratam a amorosidade e a sexualidade “como receita de bolo” e que “se propõem a trazer felicidade, mas não trazem”, segundo ele. A des-romantização e a desnaturalização dos cenários heterossexuais, para Esteban (2011, p. 175) é “um ingrediente básico do pensamento crítico a respeito do amor”. Seria necessária a desilusão a respeito dos discursos indiretos livres que circulam em nossa cultura e apontam para a construção simbiótica do casal.

Disposto a ter uma relação poliamorosa, arranjo no qual é possível se relacionar amorosamente e sexualmente com mais de uma pessoa e que tomou conhecimento por meio de um professor do Steve Biko, em 2008, Nélio entrou em uma relação amorosa com Miranda, conturbada “porque ela não conhecia relacionamento aberto, não conhecia não-monogamia”, diz ele. Nélio tampouco conhecia a prática não-monogâmica, mas acreditava que nesse modo de vida haveria uma espécie de acumulação de “características boas”, pinçadas em cada convivência, em cada experimentação. Ele “[...] queria colocar (a não-monogamia) em prática, só que ela não gostava dessa ideia, nunca tinha entendido. Ela tinha várias inseguranças porque a família dela era muito controladora”.

Parte dessas inseguranças, segundo Nélio, estavam relacionadas aos ciúmes que Miranda sentia e a crença de que este sentimento, desconhecido para Nélio, era um componente inevitável do amor.

Na verdade, eu nunca tinha sentido ciúmes. Talvez essa seja a coisa mais extra-terrestre na minha vida em termos de relacionamento, porque eu sempre gostei de uma pessoa que eu não tinha acesso, que foram minhas paixões, meus amores platônicos. Eu nunca tive acesso a eles. Eu nunca fiquei com eles para poder disputá-los, para poder dizer eles são meus. [...] Eles se relacionavam com outras pessoas na minha frente. E aí, pra mim e aí pra mim isso é um fato eu nunca tive ciúmes eu nunca tive nada a perder.

Embora Nélio afirme não sentir ciúmes das namoradas, diz que talvez tivesse algum ciúme das amigas. Em sua interpretação, os ciúmes estão relacionados a dois fatores: baixa auto-estima e medo de perder. O poliamor, que conheceu também por meio de Regina Navarro Lins, em 2013, o deslumbrou especialmente pelo discurso da compersão. Pouco tempo depois ele conheceria uma rede de militância não monogâmica e decidiria montar um grupo de discussão sobre o assunto, na Bahia. Sua intenção era reunir pessoas que já estivessem vivendo relações *não-mono* ou que “simpatizassem com a ideia”. Na época namorava Maria, uma “paixão madura”, com quem tentava engendrar uma relação *não-mono*.

Para mim, a ficha de direitos humanos já tinha caído. Eu estava tendo um contato mais forte com o feminismo, estava tendo um contato mais forte com o racismo, minha amiga estava tendo outros relacionamentos e as vivências dos relacionamentos que estavam à nossa volta... Principalmente as nossas amizades estavam se modificando muito, frutificando a experiência, pelo menos a visão. Eu não vivia essas relações que elas viviam, mas tenho muitas ideias. Por exemplo, eu não queria ter uma relação em que a pessoa me ligasse todo dia, eu não queria ter uma relação que tivesse que todo dia ver a pessoa, eu não queria ter o dever.

Pensar uma relação sem “o dever” é necessariamente orientá-la à ética, no sentido *spinozista*, no qual a composição é criada a partir das paixões alegres que devem operar em ambos os corpos. Montar um grupo de discussão, para Nélio, foi também um meio de encontrar pessoas que compõem com não-monogamia ou que não estranhassem essa perspectiva de intimidade. Nélio parece querer viver uma relação sem prescrições ou escapar do visagismo do namoro, com traços de normalização bem demarcados, como comenta a respeito da vivência com uma de suas namoradas.

Ela falava que a gente tinha que andar de mãos dadas, que tínhamos que ir na pizzaria do bairro, comer juntos, tínhamos que visitar a família de um e de outro, conhecer, fazer datas comemorativas... Para mim, isso tudo era muito estranho, era muito do outro vindo para mim.

Nesse novo momento de Nélio, de afirmação pública da não-monogamia e de organização em coletivo, ele afirmou a importância de pesquisar e entender mais sobre o assunto, com leituras de blogs, livros e artigos acadêmicos. Contou de um encontro nosso por meio de artigo que escrevi para o Congresso Internacional Fazendo Gênero 9, realizado em 2009, em Florianópolis (SC) que discutia a militância da Rli sob a luz da teoria política *queer*. Foi, segundo ele, um momento de transformação e libertação. Um tempo de perceber que

[...] não são suas relações amorosas que precisam ser libertadas, são as relações, todas as possíveis entre os humanos. Relações de trabalho, relações familiares, relações de amizade, relações com qualquer outro. E aí eu já não fazia sentido, para mim, você ter certas obrigações nas suas relações amorosas. Se você tinha liberdade para uma relação por que você não tinha essa mesma liberdade para outra relação?

As análises de Nélio vão ao encontro do discurso militante do grupo Rli de Porto Alegre (RS), inclusive nas referências teóricas marxistas que adotou. Ele citou o livro *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, escrito em 1884, por Frederick Engels, como uma de suas referências para pensar as relações entre monogamia e patriarcado, além de um aporte sociológico para pensar essas questões. Mas ao mesmo tempo em que tentava se livrar dos antigos estereótipos, parecia reiterá-los contraditoriamente sob novas identidades, quando afirmou a “importância dos rótulos” para a articulação de novas relações: “[...] e eu voltei a ficar com a minha ex-namorada, minha terceira namorada. A gente estava num relacionamento nebuloso, que não tinha definição e aí eu vi a importância dos rótulos, porque se você não rotular algo as pessoas, às vezes acabam se perdendo”.

Em um ano de organização de encontros que reuniam cada vez mais gente com experiências não-mono, diversas entre si, ele afirma não ter “ficado com quase ninguém”, ter feito muitas amizades, e se impressionado com as histórias de conheceu, especialmente pela perenidade de algumas relações “[...] tipo cinco anos de casamento livre, sete anos de relacionamento entre mais de duas pessoas. Eu ficava impressionado”.

O fluxo da não-monogamia, na vida de Nélio, seria interrompido pela experiência da paternidade, processo que começou em 2014, com a gravidez da companheira e que lhe “abalou as estruturas completamente”. Neste acontecimento, ao qual se refere como “um baque grande” porque “nunca quis ter um filho e eu sempre pensava que se tivesse filho não seria tão cedo ou fosse no máximo adotar”, ele articula um discurso indireto livre de arranjo patriarcal machista, o da desresponsabilização pela própria anticoncepção. A surpresa, o baque, mostram que a responsabilidade por evitar a gravidez era completamente atribuída a sua companheira, mesmo Nélio afirmando “Eu não queria ser pai agora”. Neste discurso aparece, também uma série de noções biopolíticas da paternidade, como a ideia de um inevitável sacrifício e de uma vida disciplinada.

Na longa gestação de sua paternidade, que levou quinze meses para acontecer, ele disse não querer “aceitar a ideia de ser pai” e ter “demorado para cair a ficha. Esta

lenta construção da paternidade começou a ganhar celeridade pelas conversas com um amigo que o ajudaram a pensar os possíveis aspectos positivos de ter uma filha/filho e pela influência das discussões sobre feminismos que circulavam em redes sociais digitais como o Facebook. “Em 2016 eu me reconfigurei, revi meus valores como pai”, diz.

A relativa tranquilidade com o evento “ser pai” seria alcançada três anos após o nascimento da criança, em 2017, quando “já estava um pouco mais tranquilo neste diálogo com a mãe, com a minha companheira e aí a gente já fazia uns 5 anos de relação”.

A marcação cronológica, expressão biopolítica de compartimentação do tempo em etapas sucessivas, é constantemente reiterada na narrativa de Nélio, que considerava a relação com a mãe de sua filha bem-sucedida por levar cinco anos e já não conseguir prever quando acabaria.

Eu acredito que se a relação chega a três anos ela está muito boa. Se ela passa de um ano ela está legal. Se ela passa de cinco anos, ela está gritando para terminar. E aí, se ela chega a dez anos de casamento, afe maria! (risos).

Esta noção de caducidade previsível das relações é própria também do pensamento monogâmico, que mede o “sucesso” das relações amorosas menos por suas intensidades, e mais por sua perenidade, como são as celebrações de bodas de prata, ouro, diamante. No intuito de fazer a crítica a eternidade das relações própria do discurso indireto livre do amor romântico, Nélio acaba por operar a mesma lógica, calculando ao avesso. “Acho que 10 anos é tempo suficiente para qualquer casamento terminar (risos)”.

A expressão “reconfiguração dos votos” mostra o quanto seu “dicionário emocional” está ajustado à lógica monogâmica, ainda que sua proposta seja de refletir criticamente sobre o estado atual do relacionamento.

Eu acredito que os votos deveriam ser reconfigurados. As pessoas deviam chegar e perguntar, e aí a gente quer continuar realmente? Vamos avaliar o que

a gente tem e deseja agora e vamos ver se a gente vai continuar? Você quer continuar o jogo?

A possibilidade de ter “relações leves” e não-monogâmicas se fortaleceu no encontro com Magali, uma amiga que lhe trouxe diversos aprendizados, inclusive um modo de se expressar sobre o tipo de relação que gostaria de engendrar com suas parceiras. Segundo ele, Magali lhe disse algo que sempre “espalha para outras pessoas”.

[...] que ela queria ficar com as pessoas, que não queria que fosse algo tão frio e distante, que teria uma troca de sentimentos e uma troca de ideias e que as pessoas pudessem sair e compartilhar coisas interessantes. Eu acho que a simplicidade deste conceito é ideal dizer para muitas relações que se tornam namoros e se tornam problemas.

Nessa relação em que estava “constelado” com a mãe de sua filha e com Magali aprendeu que “é possível você ter uma relação com os sentimentos e essa relação ser leve”. Parece operar no pensamento de Nélio, a antiga dicotomia que separa sentimentos da razão e que aposta na existência de relações sem emoção. Perde-se a noção de que a leveza é um modo de sentir. O esforço em classificar, rotular a relação também é evidente quando diz que

Não é uma amizade colorida, que não vai ter o mesmo aprofundamento que em uma relação livre ou um poliamor, um casamento livre. Eu acredito que os aprofundamentos quem dá são as pessoas. Está certo que os rótulos ajudam as pessoas de fora a entender, mas a prática dita muita coisa.

Magali também tinha outras relações. Nélio e ela trocavam confidências sobre outros relacionamentos e viviam intensas trocas. O corte no relacionamento dos dois aconteceu porque, segundo Nélio, “ela se sentia mais pressionada em ter uma relação e poder dizer essa relação é minha”. Quem a pressionava não é apresentado em seu relato, mas ele menciona a relação da amiga com “namorados ciumentos”. Toda a interpretação de Nélio vai ao encontro de um binarismo de gênero que parece deixar escapar que o anseio por ter uma relação monogâmica era de Magali e não dos namorados propriamente, quando diz, por exemplo, “que ela não sabia se queria ficar com outras pessoas ou não”. Ele também traçou uma linha que chama de “questão racial”. O fato é que ela acabou se reterritorializando na monogamia, ao se casar com um de seus companheiros. Nesta mudança de relação, segundo Nélio, “ela

simplesmente disse que a gente não ia ficar mais, mas a gente não terminou a nossa relação, continuamos como grandes amigos”. O casamento de Magali, que assim como ele, tinha uma filha, foi visto por Nélio como um “grande retrocesso e uma renúncia dos princípios dela”.

Nélio teria ainda outras relações não-monogâmicas, algumas bastante intensas, como a que teve com Simone, que já vivia relações abertas e também era mãe de uma criança. Com ela ficou um ano.

Ainda se guiando pelos modelos, pelas identidades das relações não-mono, Nélio afirmou que

O que estava sendo oferecido de não-monogamia, para mim, já não era o bastante. Poliamor já não estava me contemplando mais, relacionamento aberto já não estava me contemplando, e as relações livres... Tinha uma certa dificuldade de montar toda uma configuração de como as pessoas podiam ser, de uma construção, por que as pessoas não nascem desconstruídas, principalmente em Salvador. [...] Toda história de vida que eu tive, toda a experiência foi feita de muitas surras. Como eu passo isso para outra pessoa? É muito enfadonho você ter que começar tudo uma relação nova, e você trazer tudo de novo, toda a construção.

A ideia de que há um desgaste na construção das relações não-mono vai ao encontro de muitas das narrativas de minhas interlocutoras. Há que se perguntar qual relação *mono* ou não deixa de envolver certa construção de um novo território amoroso e o inevitável surgimento de zonas de conflito. Talvez o número de conflitos seja maior na não-monogamia.

O fim do relacionamento com Simone também marcou a mudança de Nélio sobre o modo como decidiu conduzir suas relações amorosas, tomando a amizade por modo de vida. Esta é a relação que tem hoje com a mãe de sua filha, que considera madura, depois de seis anos de convivência.

E hoje a gente não se deita, a gente não faz sexo. Praticamente, nós somos amigos. A gente tem uma relação de pai e mãe de uma menina, morando juntos. Compartilhamos, temos desejo de morar separados, mas a gente convive muito bem como amigos. Somos cúmplices. Apesar de ter passado por todos os conceitos de relações, convivido com as experiências das minhas amigas, que me deram aporte para poder dialogar com qualquer pessoa, de ter consumido bastante energia, de ter pensado quase direto sempre em como essas relações se configuram, hoje eu posso até ser um bom programador, posso ser um bom pai, mas eu me sinto tão bem para falar de relações amorosas. Eu me sinto tão

bem por todas as experiências que eu passei, por todas as experiências que eu vivi, que essa talvez seja a melhor coisa que eu faça, falar sobre relações amorosas.

## **Considerações finais**

Como disse na introdução desta tese, minha análise não pretendia esquadrihar as relações não-monogâmicas do ponto de vista das identidades, mas entender como se fabricam os corpos não-monogâmicos, como arranjos singulares e plurais, assim como analisar quais afetos conduzem ao rompimento da norma monogâmica e como as pessoas implicadas neste processo os analisam.

Para isso, parti de uma abordagem do corpo que difere das noções de organismo e identidade, para afirmá-lo como permanente devir, modificando-se a cada novo encontro e em constante esforço para perseverar em si, em seu *conatus*. O modo como esses corpos se reportam à norma social que disciplina e regulamenta suas expressões amorosas e sexuais, como traçam linhas de fuga dela, como agem e são afetados por paixões, foi analisado em casa uma das histórias de vida escolhidas para compor esta cartografia. Ao perceber e constatar que a não-monogamia foi um mau encontro para os corpos que se perceberam capazes de amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo, busquei também analisar por que eles se reterritorializam em suas práticas.

Trouxe as contribuições da filosofia para pensar o campo da Sociologia do Corpo e das Emoções. A perspectiva do afeto, traçada por Spinoza (2008) e a de um corpo-sem-órgãos, desenhada por Deleuze e Guattari (2014) são importantes não apenas para contextualizar a importância dos afetos e das emoções no engendramento da vida social, mas para pontuar o processo constante e inacabado que somos, assim como nossas relações amorosas. Se o corpo é constantemente atravessado por intensidades e estamos em permanente devir, nos modificando a cada instante, o que dizer de nossas relações amorosas, amicais, sexuais? Fazê-las e refazê-las é um trabalho permanente e árduo. Se por um lado essa perspectiva ajuda a questionar a ideia de “amor eterno”, também inspira a pensar que o amor pode ser reinventando nas relações e durar

indefinidamente. A transição das relações amorosas para as amigáveis com os ex-companheiros parece apontar para isso como uma mudança qualitativa nas relações, um afeto alegre.

Busquei evidenciar também o quanto a monogamia limita os encontros amorosos ao constituir um espaço estriado para o amor, ao permitir que ele se dirija somente a um corpo, aponte em uma única direção, sem perder de vista que a não-monogamia pode também constituir um espaço estriado, quando se constitui como um signo extrínseco às relações ou se institui como regra. O avanço despótico dos amantes sobre os corpos de seus amados parece independender do tipo de relação, com a diferença que nas relações não-monogâmicas pode ser mais fácil engendrar uma crítica ao controle. Talvez este seja o ponto mais importante a ser problematizado nas relações amorosas. Podemos dizer o que pode o corpo do outro?

Ao modo de uma conclusão, das partes mais difíceis em uma cartografia e talvez de uma tese, traço considerações sobre algumas das histórias de vida aqui abordadas, a começar por Leci. Na fabricação de seu corpo, percebemos que o mosaico maternidade, ciúmes, prática confessional e política de identidades funcionam como linhas de segmentaridade pelas quais ela se reterritorializa na monogamia. São paixões tristes que exigem dela um esforço de superação e minam as possíveis paixões alegres que poderia ter em suas relações não-monogâmicas. A política de identidades do movimento antirracista produz afecções morais de culpa ao criar para Leci um quadro compulsório de referência, um posicionamento contra as relações não-monogâmicas São as linhas de fuga dentro do mesmo movimento que a ajudam a superar o conflito (BARBOSA, 2021).

Os ciúmes, interrompem o fluxo da não-monogamia de Leci e de muitas outras trajetórias não-monogâmicas. “O urso do ciúme é um tapete de unhas” (MAIAKOVSKI, 1924). 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 modificação no eixo conteúdo provoca mudanças no eixo da expressão de sua própria sexualidade.

A chegada de filhos em uma *constelação íntima*, em meu campo, 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. O excesso de responsabilidade nos cuidados com o recém-nascido é outro fator que não pode ser menosprezado.

Traço uma linha entre as histórias de Elza e Leci, para pensar o quanto ter filhos afeta a constituição de constelações íntimas e o quanto estar em uma *constelação íntima* afeta a experiência de ser mãe. A chamada “solidão materna” por minhas interlocutoras aparece em ambos os discursos para expressar o sentimento de abandono que viveram quando foram deixadas sozinhas com seus filhos, enquanto os companheiros se dedicavam a outras relações; e me fazem perguntar o quanto as relações não-monogâmicas conseguem diferir das monogâmicas, quando se trata de compartilhar as responsabilidades por uma criança. Percebo também um profícuo caminho para futuras pesquisas sobre este tema.

O arrependimento de Elza por abrir a relação, logo após saber que estava grávida, a vontade de ser a relação prioritária, dizem muito sobre algumas das dificuldades enfrentadas por estas mulheres e as expressões de um arranjo heterossexual, no qual elas são limitadas não apenas pela relação maquínica entre seus corpos e os corpos de seus filhos, pelas mudanças bruscas que este evento provoca em suas vidas, mas também pela falta de solidariedade de seus companheiros. Os comportamentos dos companheiros, tanto do caso de Elza quanto no caso de Leci, atualizam nos corpos delas os sentimentos de abandono e preterimento. O fato de haver um acordo não-monogâmico explicitamente firmado não contribui para aliviar essas afecções dolorosas, pois como pontua Spinoza (2008), a mente não pode determinar os afetos do corpo. Diferentemente disso, parece haver uma dificuldade na renegociação dos acordos.

A literatura sobre a relação entre não-monogamia e filhos ainda é escassa e nenhuma trata diretamente da realidade brasileira. Pesquisas realizadas principalmente nos Estados Unidos e no Canadá, sobre este tema, mostram que parte das dificuldades

enfrentadas por pais e mães em relações não-monogâmicas consensuais se assemelham as de casais monogâmicos na mesma situação, como a baixa disponibilidade de tempo para atividades além dos cuidados com a criança e um alto nível de ansiedade e expectativas sobre o futuro dos filhos. Às questões corriqueiras se juntam o medo da criança sofrer estigmatização pela não-monogamia dos pais (MANLEY ET AL, 2018, 732-733). Por outro lado, os que conseguem superar este medo e seguir com seu modo de vida acabam por experimentar dimensões positivas da não-monogamia, como o aumento de recursos, tanto financeiros como de atenção, supervisão e senso de comunidade pelas crianças (GOLDEFEDER & SHEFF, 2013).

No caso das pessoas que tiveram filhos, em meu campo, há que se considerar que são relações ainda bastante mononormativas, apesar dos esforços dos implicados nelas para construírem novas práticas. Trata-se de um lento processo de dessubjetivação de normas plenamente vigentes na sociedade, que quando confrontadas se fazem sentir no corpo, muitas vezes como paixões tristes. Entre lidar com as novas afecções e se reterritorializar sob práticas monogâmicas, por vezes, a segunda situação se mostra menos complexa, seja pelo conforto que as referências produzem, seja por não se precisar lutar para viver um amor monogâmico. Neste sentido, parece que as relações não-monogâmicas, em meu campo, são mais passivas do que ativas, talvez pela marca que as paixões tristes deixaram nelas.

Não se pode afirmar que o desejo de reterritorialização na monogamia é comum durante a gestação e o puerpério, pois isto seria uma generalização a partir das experiências do meu campo, mas entre as três mulheres entrevistadas, que tiveram filhos, apenas uma não manifestou esta vontade: Aline, 44 anos, que mora com os dois companheiros e adotou uma criança com um deles. Ainda assim, Aline foi constrangida a esta reterritorialização quando se viu ameaçada a perder a guarda de seu filho por se relacionar com dois homens. Tampouco podemos afirmar que as únicas afetadas pelas modificações em suas constelações íntimas sejam as parturientes. No caso dos pais entrevistados há modificações nas prioridades para encarar os desafios da rotina de cuidados com a criança, “o sexo é colocado em espera” (MANLEY *et al*, 2018, p. 722). Isto pode ser observado na história de Nélio, que passou um tempo monogâmico depois

do nascimento de sua filha, mesmo não se relacionando mais sexualmente com a companheira.

De minha parte, indago se as/os parturientes teriam sua potência tão decomposta durante o puerpério não fosse a perda de autonomia que um recém-nascido traz a vida delas, somada a omissão dos/das corresponsáveis pela gestação, duas paixões tristes, dois maus encontros sobre os quais elas reagem com os ciúmes. Indago ainda até que ponto a não-monogamia consegue romper com o modelo família nuclear, à medida que há uma espécie de privatização da experiência de ter filhos: por um lado a responsabilidade é dos pais, por outro opera uma vigilância social sobre como esses pais conduzem suas vidas, para além das relações com seus filhos. É possível romper com a família nuclear sem criar uma política de cuidados com os bebês que independa da formação familiar? Choraria Elza se tivesse uma rede de apoio, que lhe possibilitasse realizar atividades prazerosas quando sua filha era recém-nascida?

Apesar das dificuldades, as trajetórias mostraram que se a não-monogamia é colocada “em repouso” quando chega um filho na trajetória de uma constelação íntima, ela é retomada quando os pais conseguem dividir os cuidados e, principalmente, quando as parturientes conseguem se acostumar com os novos fluxos de seu corpo, cujos tempos passam inevitavelmente pelo corpo de seus bebês.

No caso específico de Ailton a paternidade é citada muito rapidamente. Entendo que no contexto de nosso diálogo esta experiência não se mostrou relevante para ele ou para sua vivência não-monogâmica. No contexto desta pesquisa, porém, é extremamente interessante pensar no quanto a experiência de parir altera a vida e as constelações íntimas das mães e do quanto ela pode ser inexpressiva e até segredada na experiência dos pais. Pensando com Sheff e Goldefeder e Sheff (2013), que analisam positivamente o engajamento dos pais não-monogâmicos nos Estados Unidos e no Canadá, me fica a pergunta do quanto as relações heterossexuais não-monogâmicas em um país patriarcal como o Brasil conseguem realmente romper com a heteronormatividade.

Um devir-mulher parece atravessar a trajetória dos homens não-monogâmicos participantes desta pesquisa, pelas reiteradas críticas ao machismo, pela afirmação do

desejo pelos corpos de outros homens e das práticas bissexuais, o que seria de impossível sustentação desde a posição majoritária do *macho*. Não quer dizer que eles não empreendam força sobre suas relações, como o controle e a pedagogização da sexualidade de suas companheiras, assim como a reiteração de expressões de posse. É preciso ressaltar, no entanto, que há uma luta contra isso, um constrangimento dessas ações quando são percebidas por eles próprios ou por suas companheiras. A relação desses homens com seus pais é trazida nas narrativas como um parâmetro, um termo de comparação sobre como querem ou não lidar com seus filhos. A percepção das relações de forças entre seus pais e suas mães, o rechaço aos comportamentos machistas deles, a solidariedade com suas mães e a vontade de não se deixar contaminar por eles aparece em mais de uma entrevista.

Percebo também que a figura da “amiga” surge em narrativas como as de Nélio e Ailton como relações com a qual o comprometimento parece ser desnecessário, o que pode apontar tanto para uma ética da composição de relações “mais leves”; como um modo de sustentar hierarquias entre as relações que “merecem” ser chamadas de “namoro” e as que nunca chegarão a sê-lo. Pode ser também uma tentativa de escapar a territorialização produzidas pelos rótulos, ou ainda uma forma de escapar dos despotismos que as definições produzem. Sem pretensão de concluir, gostaria apenas de ressaltar que as amizades são extremamente importantes nos aprendizados dos corpos sobre suas trajetórias não-monogâmicas e são marcadamente distinguidas das relações amorosas.

A noção de que há uma multiplicidade e que nenhuma cabe nos rótulos que se lhes atribuem se torna especialmente forte na narrativa de Júlia, que foi uma das que mais me afetaram e me fizeram indagar sobre minha própria sexualidade e minha maneira de conduzir minhas relações. O que Júlia chama de “demissexualidade” parece um outro modo de dizer que a sexualidade percorre todo o corpo e não pertence a nenhum órgão ou categoria. A afirmação de uma eventual vontade de “fazer sexo” parase referir ao evento de fazer sexo genital, mostra que em seu percurso a (a) sexualidade tem um funcionamento rizomático em um processo de arborescência pela tentativa de fazê-la corresponder a uma identidade, de adequá-la a um modelo, dar-lhe rosto e nome.

É desta sexualidade que se afirma pelo avesso, como identidade assexual, que se abrem também possibilidades amorosas múltiplas. O amor, como mostra Júlia, é um evento irrestrito a duas pessoas e independente das ditas “relações sexuais”. Mas tais relações acabam por se tornarem compulsórias nos namoros e casamentos, de tal forma que recusá-las produz estranhamentos, na melhor das situações, e violência contra os corpos que as recusam, nas piores delas. A não-monogamia, juntamente com a assexualidade, no caso de Júlia são paixões alegres, afetos ativos pelas quais ela engendra a vida que quer levar e se posiciona politicamente, formando um coletivo em torno da coparentalidade.

No início desta jornada meu objetivo era compreender quais afetos operam no rompimento da monogamia e contribuem para o aparecimento de constelações íntimas. À medida que avancei neste percurso, uma das coisas que me chamaram a atenção, no entanto, foram os processos de reterritorialização sob certas identidades que não necessariamente tinham relação com o tema principal deste trabalho. A constante reterritorialização dos corpos sob regras da monogamia foi/tem sido vivida por mim também com certa melancolia. Se a monogamia, em meu campo, é um mau encontro, a pergunta que subsiste é: porque se retorna constantemente a ela? Por que os corpos em arranjos não-monogâmicos têm dificuldade de ir além da vizinhança “de parede-meia” ao território abandonado?

Os afetos tristes provocados pelos ciúmes e as experiências de preterimento parecem ser caminhos profícuos para indagar até que ponto as pessoas conseguem perseverar neste modo de vida, que exige um trabalho emocional ininterrupto. Talvez a competência mais importante que os corpos em relações não-monogâmicas devam aprender seja a fruição da solidão, a capacidade de ser uma boa companhia para si mesmo.

A não-monogamia tem um funcionamento rizomático e um deslocamento nômade, apesar de todas as reterritorializações na monogamia que se produzem ao longo do percurso. Os corpos se reterritorializam sob práticas não-monogâmicas, mas se esforçam para não se manterem nelas, as questionam. É ainda sob o peso dos direitos civis e da precariedade econômica que arranjos como o casamento civil se tornam

importantes nessas trajetórias. Isso não quer dizer que a não-monogamia seja uma panaceia, mas, ao que indica esta pesquisa, é um espaço de criação de novos territórios amorosos e de abertura de atmosferas afetivas. Será que novas bases para a formação de famílias e novos arranjos afetivos poderiam produzir novas formas de sociedade?

Para além da questão dos direitos ou das vantagens sociais que a monogamia oferece cabe perguntar se não permanecemos profundamente românticos, sonhando o amor eterno com dois, três, quatro, cinco, quantos forem.

Conforme Spinoza (2008), “Quem se recorda de uma coisa com a qual, uma vez, se deleitou, deseja desfrutá-la sob as mesmas circunstâncias sob as quais da primeira vez, então com ela se deleitou”. Talvez isso explique um pouco a dificuldade que se tem quando as relações amorosas se transformam, quando se agrega algum elemento novo em uma constelação, a dificuldade de aceitar as mudanças, a comparação com o passado e a ilusão de controlar os eventos da vida, de fixar o que está em pleno movimento. A vontade de nos sentirmos seguros, de nos emaranharmos nos corpos dos amados como linhas, para não sermos arrastados pelas correntezas do viver, como sugere Ingold (2018), é enorme. Mas, é também à deriva que podemos experimentar pontos de vista singulares e, quem sabe, aportar em novas terras.

O conceito de constelações íntimas, tal qual foi elaborado nesta tese, parece-me ainda mais adequado para expressar o modo de vida que aqui chamamos de não-monogamia, pela multiplicidade de arranjos não-monogâmicos que se apresentam neste percurso e por expressar uma potência de criação de linhas de fuga da monogamia, sem definição precisa.

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 arrebatá-lo ao menos dois” (MASSUMI, 2017, p. 85).

## REFERÊNCIAS

ADELMAN, Miriam. Por amor ou por dinheiro? Emoções, Discursos, Mercados *In: Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2, p. 117-138.

AFRODENGO. Disponível em <https://www.facebook.com/groups/afrodengo/>. Acesso em 25 mai. 21

AFRODENGO AMORES LIVRES. *Sobre*. Disponível em <<https://www.facebook.com/groups/afrodengoamoreslivres/about>>. Acesso em 25 mai. 21.

ANDERSON, Ben. *Encountering Affect: capacities, conditions, apparatuses*. Surrey: Aschgate, 2014.

ARMAND, Émile. O amor entre anarco-individualistas. *De amor e Anarquia: Relações Libertárias ontem e hoje*. Porto Alegre: Deriva, 2012.

ASSEXUALIDADE. Disponível em <https://www.assexualidade.com.br>. Acesso em 20 jul. 19

AUGUSTO, Acácio. Amor e servidão, paixão e revolta. *Verve* nº 37, 42-56. Revista do Nu-Sol: Núcleo de Sociabilidade Libertária, Programa de Estudos Pós-Graduados de Ciências Sociais PUC SP. São Paulo: PUC SP, 2020.

BARBOSA, Mônica. Fabricando um corpo não-mono: entre catracas identitárias e a composição de constelações íntimas. *Teoria e Cultura: Dossiê Afetos, políticas e sexualidades não-monogâmicas*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 16 n. 3 Dezembro. 2021 ISSN 2318-101x (on-line) ISSN 1809-5968 (print)

\_\_\_\_\_. 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

\_\_\_\_\_. *Poliamor e Relações Livres: do amor a militância contra a monogamia compulsória*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2015.

ESCÓSSIA, L. KASTRUP. V e PASSOS, E. *Pistas do Método da Cartografia: Pesquisa, intervenção e produção da subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hicitec, 1994.

\_\_\_\_\_. *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

BERGSON, H. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Tradução: GAMA, J. S. Lisboa: Edições 70, 2008.

BERLANT, Lauren. *Desire/Love*. Nova Iorque: Punctum Books, 2012.

BERLANT, Lauren e WARNER, Richard. Sex in Public. *Critical Inquiry* 24, no. 2 (1998): 547-566, p. 548. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1344178>. Acesso em 20 jul. 19.

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

BORNIA JÚNIOR, 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.

BRANCO, Sônia. Com triângulo amoroso autor derruba valores da Rússia Czarista. Folha de São Paulo. São Paulo, 04 nov 2015, Ilustrada. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/11/1701613-critica-com-triangulo-amoroso-autor-derruba-valores-da-russia-czarista.shtml>>. Acesso em 20 nov 2018.

BUARQUE, Chico. À flor da pele. *Meus caros amigos*. Phonogram/Phillips. 1976. LP.

BUARQUE, Chico. Atrás da Porta. Intérprete: Elis Regina. *Elis*. CBD/Philips, 1972. LP

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.

CABRAL, César C. A teoria da individuação de Gilbert Simondon: os modos físico e biológico de individuação. 2016. 177 f. Tese. (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2016.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. *PL 478/2007*. Disponível em <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345103>. Acesso em 25 fev 2022.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Edições Best Bolso, 2017.

CASSIANO, Marcella; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 373-378, 2013, p. 373. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822013000200014&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822013000200014&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 20 Nov. 2018.

CARDOSO, Daniel dos Santos. *Amando Vári@s: Individualização, Ética e Poliamor*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2010, 92 f.

CLOUGH, Patricia Tricinetto. A Virada Afetiva: teorizando o social. (Tradução por Lucas Faial Soneghet). *Blog do Labemus*, 2020. [publicado em 16 de julho de 2020]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/07/16/a-virada-afetiva-teorizando-o-social-por-patricia-ticinetto-clough>

COLLING, Leandro. *Artivismo das Dissidências Sexuais e de Gênero*. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/artivismo-das-dissidencias-sexuais-e-de-genero/>. Acesso em 20 jul. 19.

\_\_\_\_\_. *Que os outros sejam o normal: tensões entre o movimento LGBT e os ativismos queer*. Salvador: Edufba, 2015.

CONNEL, R. e MASSERCHMDMIT. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(1): 241-282, janeiro-abril/2013

CONSUELO, Baby. *Um auê com você. Canceriana Telúrica*. WEA, 1981.

CORRÊA, Diogo Silva. *Sobre afetos e virada afetiva*. Disponível em <https://blogdosociofilo.wordpress.com/2017/10/26/sobre-afetos-e-a-virada-afetiva-por-diogo-silva-correa/>. Acesso em 08 de novembro de 2018.

CRIOLO. *Linha de Frente. Nó na Orelha*. Oloko Records Ano: 2011. CD.

D'ANDREA, L. S.; ROMAGNOLI, R. C. Deslocando sobre o arco-íris com tonalidades cinza e preto: assexualidades em trânsito. *Revista Ártemis*, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 219–239, 2018. DOI: 10.22478/ufpb.1807-8214.2018v25n1.36065. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/artemis/article/view/36065>. Acesso em: 1 fev. 2022.

DAMÁSIO, Antônio. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

\_\_\_\_\_ *Mil años de historia no lineal*. Tradução ACOSTA, Carlos A. D. L. 2010. Disponível em <<https://es.scribd.com/document/58161718/Manuel-DeLanda-Mil-Anos-de-Historia-No-Lineal>>. Acesso em 16 Fev. 2021.

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

\_\_\_\_\_ *Espinoza e os Signos*. Porto: Rés, 1970.

\_\_\_\_\_ *Curso sobre Spinoza (Vincennes 1978-1981)*. Tradução FRAGOSO E. A. R. et al. Fortaleza: Ed. UECE, 2019.

\_\_\_\_\_ *Désir et plaisir*. Magazine Littéraire. Paris, n. 325, oct, 1994

\_\_\_\_\_ *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. O atual e o virtual. In: ALLIEZ, Eric. *Deleuze Filosofia Virtual*. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, G. e FÉLIX, Guattari. *Mil Platôs, vol. 1: capitalismo e esquizofrenia*. Coord. tradução de OLIVEIRA, Ana Lúcia de São Paulo: Editora 34, 2014.

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

\_\_\_\_\_ *Mil Platôs, vol. 3: capitalismo e esquizofrenia*. Coord. tradução de OLIVEIRA, Ana Lúcia de. São Paulo: Editora 34, 1999.

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

\_\_\_\_\_ *Mil Platôs, vol. 5: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de PELBART, Peter Pál e CAIAFA Janice. São Paulo: Editora 34, 1997c.

\_O *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

\_\_\_\_\_ *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1993.

DESPRET, Vinciane. As ciências da emoção estão impregnadas de política? Catherine Lutz e a questão do gênero das emoções. *Fractal, Rev. Psicol.*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 29-42, Abr. 2011. Disponível em em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1984-02922011000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922011000100003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 18 Nov. 2018.

\_\_\_\_\_. *O que diriam os animais se...* Tradução de OLIVEIRA, Cícero de. *Cadernos de Leituras* 45. Disponível em <<https://chaodafeira.com/catalogo/caderno-n-45-o-que-diriam-os-animais-se/>>. Acesso em 20 de novembro de 2018.

\_\_\_\_\_ Os dispositivos experimentais. *Fractal: Revista de Psicologia*, V. 23 – N. 1, P. 43-58, JAN./ABR. 2011.

ENCISO, G. E. *Uma travessia de las emociones al afecto en las practicas de poliamor: o que las palabras callaban sobre el cuerpo*. 2015. 155 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Universidad Autónoma de Barcelona. 2015

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, do estado e da propriedade privada*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997

ESTEBAN, M. L. *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra, 2011.

FARIAS, Valter e POESIA, Adailton. *Deusa do Amor. Intérprete: Olodum. A música do Olodum*. Continental 1992.LP

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

FEINBERG, M. E. The Internal Structure and Ecological of Coparenting: a framewok for research and intervention. *Parenting: Science and Praticce*. Abr-jun 2003. Vol. 3, nº 2, p. 95-131.

FERREIRA DE PAULA, Marcos. *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Epinosa*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

FOLINO, da Silva Geraldo Cristiane. *Sobre dores e amores: caminhos da tristeza materna na elaboração psíquica da parentalidade*. Tese. (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014. 213 f.

FOUCAULT, Michel. Da amizade como modo de vida (De l'amitié comme mode de vie). Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal *Gai Pied*, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de wanderson flor do nascimento.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

GEREBA e PATINHAS. *Paciência*, Tereza. Bedengó. *Épica/CBS*, 1979. LP.

GIL, Gilberto. *Barato Total. Intérprete. Gal Costa. Cantar. Phonogram/Philips*, 1974. LP.

GLEIZER, M. A. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. Ebook Kindle.

GOLDEFEDER, M. e Sheff, E. *Children of poliamorous familys: a first empirical look*. LSD Journal. Vol. 5, 2013.

GOLDMAN, Emma. *Casamento e Amor*. In *De amor e Anarquia: Relações Libertárias ontem e hoje*. Porto Alegre: Deriva, 2012.

GONZALEZ, Anastasia. *Gestiones de la (a) sexualidade infantil*. *Dossiê: Gênero e Sexualidade*. Civitas, Rev. Ciênc. Soc. 18 (1). Jan-Apr 2018. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.1.28420>

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

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

GUMBRECHT, H. U. *A produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2010.

GREGG Melissa e SEIGWORTH, J. *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press, 2010. E-book Kindle.

HACKING, I. *¿La Construcción Social de Que?* Barcelona: Paidós, 2001.

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

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, *Cadernos Pagu* (5) 1995: pp. 07-4.

HARDY, Janet W. e EASTON, D. Ética do Amor Livre: guia prático para poliamor, relacionamentos abertos e outras liberdades afetivas. São Paulo: Elefante, 2022.

HOCHSCHILD, Arlie. R. *La mercantilización de la vida íntima: apuntes de La casa y del trabajo*. Madrid: Katz Editores, 2008.

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

HOTTOIS, G. Simondon et la philosophie de la aculture technique. In CABRAL, César C. A teoria da individuação de Gilbert Simondon: os modos físico e biológico de individuação. 2016. 177 f. Tese. (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2016.

HUR, D. U. Corpocapital: códigos, axiomática e corpos dissidentes. In *Revista Lugar Comum*, nº 45, 2015.2. p. 232-245.

ILLOUZ, Eva. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2011.

INGOLD, T. *La vida de las línas*. Chile: Ediciones Alberto Hurtado, 2018.

\_\_\_\_\_ Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre , v. 18, n. 37, p. 25-44, June 2012 . Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832012000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso 16 Fev. 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>.

JAMES, W. As Emoções (1890). *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.*, São Paulo , v. 11, n. 4, p. 669-674, Dec. 2008 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-47142008000400013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142008000400013&lng=en&nrm=iso)>. access on 18 Feb. 2021. <https://doi.org/10.1590/S1415-47142008000400013>.

KASTRUP, V. e PASSOS, E. Cartografar é traçar um plano comum. Dossiê Cartografia: Pistas do Método da Cartografia, Vol. II, *Fractal. Revista de Psicologia*, 25 (2), ago 2013. Disponível em <https://www.scielo.br/j/fractal/a/nBpkNsJc6DrmsTtMxfRCZWK/?lang=pt>. Acesso em 16 Fev. 2021.

LATOUR, B. Como falar do corpo: a dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: NUNES, J. A. e ROQUE, R. *Objectos Impuros: Experiências em estudos sobre ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 2008, p. 39-61.

\_\_\_\_\_ Como prosseguir a tarefa de delinear associações?”, in *Configurações*, nº 2, 2006.

LAURIE, T. e STARK, H. *Cultural Studies Review*. volume 18. nº 1. Março 2012. <http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/csrij/index>. p. 19–39.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Tradução FUHRMANN, Sonia. Petrópolis, Vozes, 2017.

LINS, Daniel. O Pensamento Nômade. Nietzsche: Vida Nômade ou Estadia Sem Lugar. *Lampejo: Revista Eletrônica de Filosofia e Cultura* - vol. 6, nº 2, pp. 271-286, ano 2017.

LORDON, Frédéric. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Campinas, SP: Papirus Editora, 2015.

LOVING MORE. *A history of loving More*. Disponível em <https://www.lovingmorenonprofit.org/aboutus/history/>. Acesso em 29 jan 2022.

MACALÉ, Jards. Movimento dos Barcos. *Jards Macalé*. Philips 1972. LP

MAIAKÓVSKI, Vladimir. *Poemas de Maiakóvski*. Tradução, notas e organização de Boris Schnaiderman, Augusto de Campos e Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Perspectiva, 9ª ed., 2013.

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, Brian. The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*. No. 31, The Politics of Systems and Environments, Part II (Autumn, 1995), pp. 83-109. (27 pages) University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.2307/1354446>.

MASSUMI, B. *O que os animais nos ensinam sobre política*. São Paulo: N-1, 2017.

\_\_\_\_\_ Politics of affects. Malden: Polity Press, 2015.

\_\_\_\_\_ The Future Birth of the Affective Fact: The Political Ontology of Threat in GREGG Melissa e SEIGWORTH, J. *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press, 2010. E-book Kindle.

MATHIAS NETTO, Jayme. *A imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza*. 2014. 89 f. – Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará (UFC). Fortaleza (CE), 2014.

MATTAR, Laura Davis. Reconhecimento jurídico dos direitos sexuais – uma análise comparativa com os direitos reprodutivos. SUR – *Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, ano 5, n. 8, jun 2008, p. 60-83.

MEDINA, Cremilda de Araujo. *Entrevista: o diálogo possível*. São Paulo: Ática, 1986.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom Meihy. *Manual de História Oral*. São Paulo: Editora Loyola, 2005

MELVILLE, H. *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street*. Jerusalém: Ruriak, 2013. E-book. Disponível em [http://www.poscritica.uneb.br/wp-content/uploads/2021/01/bartleby\\_o\\_escrivao\\_-\\_herman\\_melville83450.pdf](http://www.poscritica.uneb.br/wp-content/uploads/2021/01/bartleby_o_escrivao_-_herman_melville83450.pdf). Acesso em 25 mai 2021.

MONSUETO e PASSOS, Arnaldo. Mora na Filosofia. Interprete: Caetano Veloso. *Transa*, 1972. LP.

MOURAO JUNIOR, Carlos Alberto e MELO, Luciene Bandeira Rodrigues. *Integração de três conceitos: função executiva, memória de trabalho e aprendizado*. *Psic.: Teor. e Pesq.* [online]. 2011, vol.27, n.3. p. 309-314. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-37722011000300006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722011000300006&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 0102-3772. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722011000300006>

OLIVEIRA, Elizabeth Regina Baptista de Oliveira. *Minha vida de Ameba: os scripts sexo normativos e a construção social das assexualidades na internet e na escola*, 2014. 225 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo, 2014.

ONFREY, M. *Teoría del Cuerpo Enamorado: por una erótica solar*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *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.

PELBART, Pál Peter. ELEMENTOS para uma Cartografia da Grupalidade. O Indivíduo, o Comum, a Comunidade, a Multidão (2010 : São Paulo, SP). In: *ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira*. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/evento544502/elementos-para-uma-cartografia-da-grupalidade-o-individuo-o-comum-a-comunidade-a-multidao-2010-sao-paulo-sp>. Acesso em: 04 de agosto de 2022. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

PILAO, Antonio Cerdeira. 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=S0104-026X2019000300204&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2019000300204&lng=en&nrm=iso)>. 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.

PLATÃO. O Banquete. Pará de Minas: Virtual Books online, 2003.

PRECIADO, B. Multidões queer: notas para uma política dos anormais. *Revista Estudos Feministas*, vol. 19, issue 1, (2011), pp: 11-20. Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina. Santa Catarina, 2011.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Casa Civil. Lei *Nº 8.069, DE 13 DE JULHO DE 1990.* Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l8069.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm).

\_\_\_\_\_. Secretaria de Direitos Humanos. Plano Nacional de Cidadania LGBT. Disponível em <https://www2.mppa.mp.br/sistemas/qcsubsites/upload/39/LGBTI/Plano%20Nacional%20de%20Promo%C3%A7%C3%A3o%20da%20Cidadania%20e%20Direitos%20Humanos%20LGBTI.pdf>. Acesso em 25 de fev de 2022.

PROBIN, Elspeth. Writing Shame. In GREGG Melissa e SEIGWORTH, J. The Affect Theory Reader. Durham: Duke University Press, 2010. E-book Kindle.

RODRIGUES, M., CAMPOS, R., SIEBER, R., SOARES, M e FARIA, R. Relações Livres: uma introdução. Porto Alegre, 2017.

ROSATI, M e WEISS, R. Tradição e autenticidade em um mundo pós-convencional: uma leitura durkheimiana. In *Sociologias*/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós Graduação em Sociologia, Ano 17, nº 39, mai/ago 2015, p. 110 – 162.

ROSENEIL, S. Viver e amar para lá da heteronorma: Uma análise *queer* das relações pessoais no século XXI », *Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]*, 76 | 2006, colocado online no dia 01 Outubro 2012, criado a 01 Outubro 2016. URL : <http://rccs.revues.org/818> ; DOI : 10.4000/rccs.818

ROUGEMOND, Denis de. O amor e o Ocidente. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

RUBIN, Gayle. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoria radical de la sexualidad. In.: Placer y Peligro: explorando la sexualidad femenina. VANCE, Carlore (Org). Madrid: Revolución, 1989.

RÜDIGER, F. *O amor e a mídia: problemas da legitimação do romantismo tardio*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2013.

SCRIBANO, A. e MATTAR, Gabriela Vergara. Feos, sucios y malos: la regulación de los cuerpos y las emociones en Norbert Elias. *Caderno CRH*, Salvador, v. 22, nº 56, p. 411-422, maio/ago 2009.

\_\_\_\_\_. Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 93-113.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. Epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007:19-54. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-83332007000100003>

SHEFF, E. *Apuntes sobre poliamor: Una guía para entender a las personas poliamorosas*. 2019. Disponível em <https://es.scribd.com/read/506463528/Apuntes-sobre-poliamor-Una-guia-para-entender-a-las-personas-poliamorosas#> . Acesso em 01 dez 2021.

SHELL, Kate. Os direitos sexuais são direitos humanos, mas como podemos convencer as Nações Unidas? In CORNWALL, Andrea e JOLLYE, Susie (org). *Questões de Sexualidade: ensaios transculturais*. Rio de Janeiro: ABIA, 2008.

SILVA, V. P.; BARROS, D. D. Método história oral de vida. *Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo*, v. 21, n. 1, p. 68-73, jan./abr. 2010, p. 71.

SILVÉRIO, M.S. *Eu, tu... ilus: poliamor e não-monogamias consensuais*. 2018. 293 f. Tese. (Doutorado em antropologia). Instituto Universitário de Lisboa. Lisboa, 2018.

SIMMEL, G. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, Volume 43, Nillnero 1, p. 219-242, Abril de 2009. Tradução: MALDONADO, Simone Carneiro.

SIMONDON, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009.

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.

STERN, H. Daniel. *El momento presente: em psicoterapia y la vida cotidiana*. Santiago do Chile: Editorial Cuatro Vientos, 2017.

TAORMINO, Tristan. *Opening Up: un guia para tener y mantener relaciones abiertas*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina, 2020. Tradução de Miguel Vagalume.

THRIFT, Nigel. *Non-Representational Theory: space, politics, affect*. Nova Iorque: Routledge, 2008.

TIMÓTEO, Agnaldo. *Quem é? Seleção de Ouro*. 1999. LP.

TINOCO, Chuy. *No amor de Ruth e Noemi haverá lugar para Emma Goldman? De amor e Anarquia: Relações Libertárias ontem e hoje*. Porto Alegre: Deriva, 2012.

TORRES, Marieze Rosa. *Hospédes Incômodas? As emoções na sociologia norte-americana*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (PPGCS/UFBA), 2009, 203 páginas

TRÓI, Marcelo. Alianças monstruosas e desejantes contra o sequestro da política pela esfera estatal. *Periódicus*, Salvador, n.11, v. 1, mai-out.2019, p. 05-28 – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades. Publicação periódica vinculada ao Núcleo de Pesquisa NuCuS, da Universidade Federal da Bahia – UFBA.

TRÓI, Marcelo. *Corpo dissidente e desaprendizagem: do Teat(r)O Oficina aos a(r)tivismos queer*. 2018. 162 f. Dissertação. Mestrado. Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia (UFBA).

WILSON, E. A. The work of antidrepressants. In GRECCO, M. e STENNER P. *Emotions: a social science reader*. Londres e Nova Iorque: Routledge Stodge, 2008.

VALE, João do e VIEIRA, Luiz. *Na asa do vento. João do Vale*. CBS, 1981. LP.

VANDENBERGHE, Frédéric. A Sociologia como uma Filosofia Prática e da Moral (e vice versa). In *Sociologias/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós Graduação em Sociologia, Ano 17, nº 39, mai/ago 2015, pp. 60-109, p. 64*.

VAZ DA SILVA, V. S.; NERES, G. M.; SILVA, R. da. Michel Foucault e o Poliamor: cuidado de si, parresía e estética da existência. *Tempo da Ciência, [S. l.]*, v. 24, n. 48, 2018. DOI: 10.48075/rtc.v24i48.18968. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/18968>. Acesso em: 14 maio. 2023.

VELOSO, Caetano. *O amor*. Intérprete: Gal Costa. Fantasia. Philips, 1981. LP

VELOSO, Caetano. *Jeito de Corpo*. *Outras Palavras*. Philips, 1981. LP

VELOSO, Caetano. *Dor de Cotovelo*, Intérprete: Elza Soares. *Do cóxixis até o pescoço*. Maianga, 2002. CD.

VELOSO, Caetano. *Desde que o samba é samba*. Intérpretes: Caetano Veloso e Gilberto Gil. *Tropicália 2*. Phillips, 1993. LP.

VERGUEIRO, V. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., e 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>.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2016. 244 f. Mestrado. Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia (UFBA).

VIVEIROS DE CASTRO, E. Equívocos da Identidade. In: GONDAR, J. e DODEBEI, V. O que é memória social. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005, p. 145-160.

ZELIZER, Viviana. *The Purchase of Intimacy*. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2005.

ZOURABICHVILI, F. *O Dicionário de Deleuze*. Tradução TELLES, A. Rio de Janeiro. Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Inovação/IFCH-Unicamp, 2004.