



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Ciências Sociais

Rhuann Lima Fernandes Porto

**“O amor é?” Negritude e relações não-monogâmicas: as dimensões
micropolíticas do afeto**

Rio de Janeiro

2022

Rhuann Lima Fernandes Porto

“O amor é?” Negritude e relações não-monogâmicas: as dimensões micropolíticas do afeto



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^a. Dra. Claudia Barcellos Rezende

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

P853 Porto, Rhuann Lima Fernandes.
“O amor é?” Negritude e relações não-monogâmicas: as dimensões micropolíticas do afeto / Rhuann Lima Fernandes Porto. – 2022.
253 f.

Orientadora: Claudia Barcellos Rezende.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Sociais.

1. Amor – Teses. 2. Emoções – Teses. 3. Negros – Teses. I. Rezende, Claudia Barcellos, 1965-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Sociais. III. Título.

CDU 177.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Rhuann Lima Fernandes Porto

“O amor é?” Negritude e relações não-monogâmicas: as dimensões micropolíticas do afeto

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 01 de fevereiro de 2022

Banca examinadora:

Profa. Dra. Claudia Barcellos Rezende (Orientadora)
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Profa. Dra. Maria Cláudia Pereira Coelho
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Profa. Dra. María Elvira Díaz Benitez
Museu Nacional

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

A meu tio Nogueira e a meu amigo Diego Martins †

AGRADECIMENTOS

A fase de pesquisa e escrita desta dissertação contou com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que, apesar dos incessantes ataques e desmontes efetuados pelo governo de Jair Bolsonaro, manteve-se atuante — graças a inúmeras oposições aos seus anseios exercidas por movimentos sociais e partidos progressistas que valorizam, efetivamente, as universidades públicas —, possibilitando que muitos estudantes dessem continuidade a suas pesquisas e estudos. Além disso, tive o suporte dos programas de assistência estudantil da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PR4/Daiaie/UERJ), destinados aos estudantes de mestrado e doutorado durante a pandemia de Covid-19. Parabenizo e exalto as medidas desses programas e da instituição como um todo, que visaram, principalmente, à inclusão digital de estudantes cotistas.

Em um período relativamente curto que exige tanto de nós, como é o caso do mestrado (2 anos), é necessário ter pessoas que compreendam nossas turbulências sentimentais e nos apoie. Isso é importante especialmente em um contexto pandêmico, em que a angústia e o medo do adoecimento e da morte, tanto nossa, quanto de nossos entes queridos, são mais agudas e intensas. Além disso, há um adicional: nossas atividades de pesquisa ficaram restritas às nossas casas e parte de nossos planejamentos iniciais foram “perdidos”. Nesse sentido, fazer esta dissertação tornou-se mais fácil devido ao auxílio de algumas pessoas.

Quero enaltecer, primeiramente, o apoio incondicional de meus familiares pelo cuidado sem exceção, pelo amparo material e emocional durante a pandemia. Agradeço, em especial, a Julio Simpson, meu pai, a Maria Gonçalves Lima, minha avó, a Tatiana Lima Fernandes, minha mãe, Ana Paula Lima Fernandes, minha tia, ao meu irmão Rhyan Lima Fernandes e ao meu padrasto Ricardo Kadosh. Demonstro minha felicidade também em contar com a minha família na favela da Mangueira, onde resido, composta por Leandra Carvalho, Rayhenne Monique e Liana Santos, três mulheres fantásticas e preponderantes para que conseguisse finalizar com êxito a dissertação. Elas foram meu ponto de paz em um momento tenso, proporcionando instantes de risadas, agrados e bem-estar.

Liana Santos merece um ponto à parte. Ela esteve comigo durante todo o percurso da pesquisa e da escrita da dissertação, contribuindo significativamente com sua astúcia e olhar crítico sobre as relações amorosas contemporâneas, além de me dar suporte nos momentos profundos de crise pessoal. Lia leu, criticou e discutiu todos os capítulos desta dissertação, passando parte considerável de seu tempo escutando minhas reflexões aleatórias e espontâneas,

por vezes complexas e confusas, ajudando-me a ter coerência e clareza na exposição desses pensamentos. A reta final da minha escrita, recheada por períodos de nervosismo e felicidade inesperados, foi marcada por sua presença. Portanto, sem a sua contribuição e sua parceria, creio que parte dessa pesquisa não seria possível.

Minha gratidão se estende também ao árduo trabalho de orientação exercido por minha querida orientadora Cláudia Barcellos Rezende, que me ouviu nos muitos momentos de dificuldades, puxou incessantes vezes minha orelha em relação à minha teimosia, por querer descrever demasiadamente sobre certos aspectos que não contribuía para com o objetivo de minha dissertação, fazendo com que o leitor perdesse o foco. Sinto que a cada etapa vivida com ela aprendo a escrever melhor, sendo mais objetivo.

Gratulo as conversas contínuas realizadas com Suzan Stanley Philippe. Ela é responsável por me fazer adentrar no campo da antropologia digital ao apontar carências em meu trabalho. Desde a graduação vem me engrandecendo com sua perspicácia no que se refere à pesquisa antropológica. Agradeço também a presença essencial em meu percurso de mestrado de Vanusa Maria de Melo, por revisar os meus textos e realizar contribuições admiráveis para fluidez e clareza dos meus argumentos, me ensinando propriamente sobre o artesanato da escrita a cada retorno e comentário.

Finalmente, agradeço meus amigos Eduardo Freitas, Anthony Rodrigues e Rodolfo Teixeira Alves, o nosso grupo de discussão me ajudou a pensar as dinâmicas complexas que perpassam a identidade negra e contribuiu significativamente para o desenvolvimento do capítulo 3 desta dissertação. Outro grupo que colaborou fortemente para minha pesquisa, sobretudo para reflexão crítica das emoções como construções culturais com reflexos sociais e políticos, foi o Grupo de Pesquisa em Emoções, Colonialidade e Relações de Poder (GEPEC). Sou sortudo em trocar, em seu interior, reflexões com os pesquisadores Rodrigo Natal, Fernanda Naiara, Vinícius Queiroz, Bárbara Barbosa e Matheus Cavalcante.

Mas é o amor sexual que se revela mais claramente como ânsia de propriedade: o amante quer a posse incondicional e única da pessoa desejada, quer poder incondicional tanto sobre sua alma como sobre seu corpo, quer ser amado unicamente, habitando e dominando a outra alma como algo supremo e absolutamente desejável. Se considerarmos que isso não é outra coisa senão excluir todo o mundo de um precioso bem, de uma felicidade e fruição; se considerarmos que o amante visa o empobrecimento e privação de todos os demais competidores e quer tornar-se o dragão de seu tesouro, sendo o mais implacável e egoísta dos “conquistadores” e exploradores; se considerarmos, por fim, que para o amante todo o resto do mundo parece indiferente, pálido, sem valor, e que ele se acha disposto a fazer qualquer sacrifício, a transtornar qualquer ordem, a relegar qualquer interesse: então nos admiraremos de que esta selvagem cobiça e injustiça do amor sexual tenha sido glorificada e divinizada a tal ponto, em todas as épocas, que desse amor foi extraída a noção de amor como o oposto do egoísmo, quando é talvez a mais direta expressão do egoísmo.

Friedrich Nietzsche, 2001.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Perfil do Facebook.....	23
Figura 2 –	Perfil do Facebook (continuação).....	24
Figura 3 –	Menu de grupos no Facebook.....	25
Figura 4 –	Grupo o qual o usuário é integrante.....	26
Figura 5 –	Alta Modernidade (final do séc. XX – séc. XXI).....	74
Figura 6 –	Transformações na intimidade e impactos na textura afetiva.....	79
Figura 7 –	Redenção de Cam.....	92
Figura 8 –	Jornal MNU.....	110
Figura 9 –	Histórico do grupo Afrodengo – Amores Livres.....	119
Figura 10 –	Sobre relacionamento abusivo.....	123
Figura 11 –	Apresentação pessoal.....	130
Figura 12 –	Postagem fixa.....	137
Gráfico 1 –	Sertanejo é a música mais tocada no Brasil.....	214
Figura 13 –	Processos e subprocessos da pesquisa.....	217
Quadro 1 –	Músicas mais tocadas nas rádios brasileiras no primeiro semestre de 2020.....	219
Quadro 2 –	Características do amor romântico na música sertaneja.....	225
Gráfico 2 –	Diagrama de Zipf.....	226
Quadro 3 –	Frequência absoluta de palavras.....	227
Quadro 4 –	Análise de especificidade.....	233
Gráfico 3 –	Análise Fatorial Combinatória (AFC).....	237
Dendograma 1	Classes de vocabulário.....	239
Dendograma 2	Palavras por classe.....	242
Gráfico 4 –	Análise Fatorial Combinatória (AFC).....	243
Figura 14 –	Nuvem de Palavras (música sertaneja).....	244
Figura 15 –	Árvore de co-ocorrência (estudo de representação social).....	245
Gráfico 5 –	Idade dos entrevistados.....	249
Gráfico 6 –	Escolaridade dos entrevistados.....	250
Gráfico 7 –	Ocupação profissional dos entrevistados.....	250
Gráfico 8 –	Identidade de gênero dos entrevistados.....	251

Gráfico 9 –	Orientação sexual dos entrevistados.....	251
Gráfico 10 –	Condição de moradia dos entrevistados.....	252
Gráfico 11 –	Onde vivem os entrevistados.....	252
Gráfico 12 –	Quantidade de filhos dos entrevistados.....	253

RESUMO

FERNANDES, Rhuann. “**O amor é?**” Negritude e relações não-monogâmicas: as dimensões micropolíticas do afeto. 2022. 253 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

O objetivo central deste trabalho é explorar o debate a respeito das emoções, mais especificamente acerca do amor, e investigar como esse sentimento é pensado e articulado no universo de não-monogâmicos negros em suas relações afetivas monorraciais. Para tal, foi realizada uma pesquisa de caráter qualitativo no interior do grupo de Facebook Afrodengo – Amores Livres, o maior grupo de não-monogâmicos negros do Brasil. Foram utilizadas como técnicas a observação participante no grupo citado e entrevistas semiestruturadas com seus fundadores. Desse modo, exploro as tensões, negociações e estratégias mobilizadas pelos meus interlocutores para lidarem com as problemáticas decorrentes das relações amorosas não-monogâmicas na tentativa de desenvolverem uma ética amorosa. Proponho-me também entender as noções de negritude e discorrer como elas refletem a forma pela qual os sujeitos desta pesquisa pensam o amor e as relações sociais e políticas em torno de tal sentimento. Em diálogo com as áreas de antropologia e sociologia das emoções, parto do princípio de que o amor não é uma característica essencial, isto é, pré-cultural mas algo que não só constitui e ordena as relações sociais, como também é um significado dessas relações. Defendo que a gramática amorosa, portanto, situa o eu em relação aos demais, ambos culturalmente localizados.

Palavras-chave: Não-monogamia. Amor. Emoções. Negritude.

ABSTRACT

FERNANDES, Rhuann. “**Is it love?**” Blackness and non-monogamous relationships: the micropolitical dimensions of affection. 2022. 253f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

The main goal of this work is to explore the debate about emotions, more specifically about love, and to investigate how this feeling is thought and articulated by non-monogamous black people in their monoracial affective relationships. To this end, qualitative research was done within the Facebook group Afrodengo – Amores Livres, the largest non-monogamous black group in Brazil. Some techniques were used in this work, such as participant observation in this Facebook group and semi-structured interviews with the founders of the group. This way, I explore the tensions, negotiations and strategies mobilized by my interlocutors to deal with the problems arising from non-monogamous romantic relationships in an attempt to develop a love ethic. I also propose to understand the notions of blackness and discuss how they reflect the way in which the subjects of this research think about love, and the social and political relationships around this feeling. In connection with the area of anthropology and sociology of emotions, I start from the principle that love is not an essential characteristic, that is, a pre-cultural one. In reality, it not only constitutes and orders social relations, but is also a meaning of these relations. I argue that love grammar, therefore, situates the self in relation to others, both culturally located.

Keywords: Non-monogamy. Love. Emotions. Blackness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
Da investigação do amor e das relações não-monogâmicas.....	13
Por uma antropologia digital: o amor em rede e as minhas perambulações no Facebook.....	21
Organização da dissertação.....	26
1 A NOÇÃO DE PESSOA COMO FUNDAMENTO DO AMOR.....	29
1.1 A noção de pessoa no ocidente moderno.....	30
1.2 O senso comum ocidental e o amor.....	34
1.3 Amor: uma experiência culturalmente localizada?.....	44
2 AS GRAMÁTICAS CONTEMPORÂNEAS DO AMOR.....	51
2.1 O amor como tecnologia de gênero.....	51
2.2 Individuação, reivindicação da vida própria e as contranarrativas contemporâneas sobre o amor.....	66
3 IDENTIDADE NEGRA E AMOR.....	83
3.1 Da escravidão enquanto instituição à consciência ocidental do negro: pós-abolição, identidade nacional e branqueamento.....	87
3.2 A colonialidade das emoções e a emocionalidade do negro: a dubiedade afetiva na formação dos corpos coloniais.....	96
3.3 Contrapondo-se ao embranquecimento: do “Reaja à violência racial: beije sua preta em praça pública” ao “pretas e pretos estão se amando”.....	107
4 “ISSO TAMBÉM É PRA MIM”: A NÃO-MONOGAMIA ENTRE OS AFRODENGOSOS.....	115
4.1 Criando o Afrodengo – Amores Livres.....	115
4.2 Liberdade, comunicação e a desmoralização das práticas sexuais.....	123
4.3 Negritude, monogamia e não-monogamia: entre a dominação e a agência.....	136
5 POR QUE AS PESSOAS NEGRAS ESCOLHEM A NÃO-MONOGAMIA?: AS REINVENÇÕES DE SI E A BUSCA PELA INTIMIDADE PLENA.....	161
5.1 As mudanças subjetivas na transição para a não-monogamia.....	161
5.2 A sociabilidade com o “mundo monogâmico”.....	172
5.3 Não-monogamia, gênero e família.....	178

CONSIDERAÇÕES FINAIS	194
REFERÊNCIAS	200
APÊNDICE A – Dilemas monogâmicos: as características do amor no contexto brasileiro.....	214
APÊNDICE B – Roteiro utilizado como base para as entrevistas semiestruturadas da pesquisa.....	247
APÊNDICE C – Estatística descritiva sobre o perfil dos entrevistados.....	249

INTRODUÇÃO

Da investigação do amor e das relações não-monogâmicas

A antropóloga norte-americana Eleanor Burke Leacock (1981), com intuito de desafiar a ideia de que a propriedade privada é universal, realizou um trabalho de campo com o grupo indígena Montagnais-Naskápi, que se entendem como *Innu/Innu* (pessoa) ou *Innut/Innuat/Ilnuatsh* (povo). São habitantes da parte nordeste da província atual de Quebec e de algumas porções orientais de Labrador, no Canadá. Em seu percurso de pesquisa, a autora recuperou o diário de Paul Le Jeune, jesuíta francês famoso no século XVII, que havia tido contato com esse povo por meio da exploração e usurpação colonial francesa chamada de “missão”. Le Jeune conviveu com o grupo antes que sofressem qualquer influência do homem branco e da (in)civilização europeia, antes que os pressupostos católicos calcados em valores como pecado e culpa modificassem a vida sexual deles com o argumento de “civilização”. Ao se deparar com os costumes dos Montagnais-Naskápi, o jesuíta ficou perplexo e, ao mesmo tempo, indiferente aos seus hábitos sexuais. Um dos relatos de Le Jeune, apresentado por Leacock (1981), evidencia o seu desprezo:

Disse a um homem naskápi que não era honorável para uma mulher amar qualquer um que não fosse o seu marido, e porque este mal estava entre eles, ele próprio não estava seguro de que o seu filho, que estava presente, fosse o seu filho. Ele contestou: “Você não tem juízo. Vocês os franceses amam só os seus filhos; mas nós amamos todos os filhos da nossa tribo”. Comecei a rir (LEACOCK, 1981, p. 255-256, tradução nossa).

Por trás da interpretação etnocêntrica de Le Jeune, observa-se uma ideia de “paternidade partilhada” e “liberdade sexual”. Além disso, nota-se que esses povos compartilhavam uma perspectiva altamente igualitária em relação à sexualidade, sem divisões morais entre homens e mulheres, por exemplo. De fato, como argumenta Leacock (1981), essas pessoas enxergavam no prazer sexual um dom divino, igualável à alegria, à comida, ao repouso cotidiano e à energia vital. Em outros termos, as relações sexuais, destituídas de culpa e castigo, eram uma forma suprema de libertação, gozo espiritual e prazer físico. Entre eles, mulheres e homens preenchiam postos iguais e não havia exclusivismo sexual, sendo a sexualidade entendida como algo que ultrapassava impulsos e funções reprodutivas para estruturar um entrecruzamento de

significados e condutas que englobam e condicionam as mais diversas áreas da vida humana (LEACOCK, 1981).

A vida sexual dos indígenas era, portanto, o que mais ofendia o cristianismo. Inquietados com o “selvagemismo” dessa população, elaborou-se um programa para intervir em seus costumes. O homem branco estimava a generosidade e o espírito de cooperação dos Naskápi, mas preocupava-se — como se as coisas não se interligassem — com o nulo interesse que tinham na propriedade privada, na dominação masculina ou em qualquer outra autoridade. Como ilustra Leacock (1981), uma das primeiras lições do “programa civilizatório” dos europeus foi impor aos homens naskápi o princípio da superioridade masculina, a propriedade sobre as mulheres, o costume da “união livre” e o divórcio. Desse modo, inicia-se uma intensa repressão sexual aos nativos, coibindo-se “delitos” como a bigamia ou a sodomia, embora antes fossem práticas permitidas. O par homem/mulher, além de sexualizar o cosmos dos naskápi para explicar a natureza e o “comportamento” de cada coisa, contribuiu também para que eles começassem a visualizá-las como categorias fundadoras associadas em dois grandes grupos de oposição e poder, como na lógica ocidental.

Muitos outros dados históricos e antropológicos mostram como a colonização implicou, em quase todo o globo, a alteração de milênios de conhecimento sobre a sexualidade, que foi sendo, gradualmente, substituído pela noção de desrespeito, pelo pudor excessivo, pelas proibições e pelo preconceito. Nessa direção, os europeus, com as representações acerca do egoísmo individualista e o materialismo, que mais tarde vieram a consolidar ainda mais o ideário moderno-burguês, colocaram o casamento monogâmico, como reconhece Ramose (2008), como foco central da vida dos indivíduos modernos, mesmo aqueles que estavam, para eles, ainda atrasados na escala da humanidade, pois esse arranjo tornou-se estatuto de decência a ser alcançada por todos. Na realidade, para o autor, o casamento legal monogâmico no ocidente assumiu legitimidade a partir dos processos de industrialização que afetaram inteiramente as dinâmicas sociais e contribuíram, com a lógica de família burguesa, para a cimentação do capitalismo industrial emergente.

Mas, o que tudo isso quer dizer? Só recentemente, nas sociedades ocidentais, ocorreu a vinculação entre amor, sexo e conjugalidade, em que o casamento deixou de ser um problema patrimonial e passou a ser olhado como um provável corolário do amor erótico ou sexual em uma versão romântica, tendo como *incumbência-mor* a lógica de fidelidade, entendida como exclusividade afetiva e sexual entre homens e mulheres, cuja premissa básica é a atração sexual e o amor/desejo mútuo entre os enamorados. Neste formato de relação, os parceiros são

escolhidos por meio de anseios individuais e procura-se concretizar a relação em um arranjo monogâmico. Quer dizer, concebe-se a monogamia e o amor como sinônimos.

Desse ponto, sugiro outro exercício: pensar o conjunto de elementos amor, monogamia, fidelidade, ciúmes, exclusividade etc. como uma gramática cultural, extremamente contextual e situada nas visões de mundo das sociedades ocidentais modernas. Em termos gerais, pensá-lo a partir da existência de padrões culturais e como processos de aprendizagem que são resultados de fatores históricos, que levam em conta principalmente a noção de pessoa inteiramente atomizada, individual e dotada de *psique* presente no universo ocidental (ARAÚJO; CASTRO, 1977).

Portanto, nesta dissertação, apoio-me na abordagem de que o amor, como outros sentimentos, tem um caráter situacional, o que quer dizer que as maneiras pelas quais os sujeitos se posicionam em uma relação partem de certos “códigos”, situando-os e posicionando-os em um contexto histórico particular (REZENDE; COELHO, 2010). Isso envolve levar em consideração os significados atribuídos ao amor em representações sociais mais amplas, as noções de pessoa e o lugar do amor na vida social. Baseio-me nos trabalhos de Catherine Lutz (1986, 1988) e Eva Illouz (2011), que pensam as emoções como elementos de natureza contextual, volátil e transitória — e não como uma dimensão intrínseca ao eu —, que estariam fincadas profundamente nas mentes ou na alma de seus portadores.

Por essa razão, defendo que o “amor” não é uma característica essencial, isto é, pré-cultural. Na verdade, ele não só constitui e ordena as relações sociais, como também é um significado dessas relações. O amor, em particular, e as emoções, em geral, não são objeto possuído ou possuidor, elas não existem fora das interações sociais e do acaso da vida cotidiana. De acordo com Ahmed (2014), os sentimentos não residem em sujeitos ou objetos, mas são produzidos como efeitos da circulação. Ao investigar as histórias das emoções que circulam em discursos individuais e sociais, nota-se como os mundos são modelados nos corpos, e como os corpos foram e são construídos como efeitos de emoções e histórias coletivas. Corpos que, por sua vez, tornam-se objetos, com seus efeitos. Embora não resida em um sujeito ou objeto específicos, as emoções significam enquanto circulam entre relações de diferenças e outros deslocamentos. Assim, Ahmed (2014) as explora como sujeitos, objetos e signos que engendram economias afetivas em suas dimensões materiais, sociais e psíquicas e, se elas não se instalam clara ou definitivamente nos corpos/objetos que habitam, certamente envolvem processos de materialização.

Assim, a gramática amorosa situa o eu em relação aos demais, ambos culturalmente localizados, como demonstrado por Le Breton (2009), para quem o “amor” nos localiza, antes

de tudo, em um regime de pessoa, pois, a partir dele, nós nos colocamos e agimos no mundo. Esse regime, por sua vez, é culturalmente demarcado. Considerando esses aspectos, compreendo, a partir de Lutz (1988), que as emoções são estratégias as quais se deve aprender, isto é, as emoções negociam as relações com os outros e são negociadas, não são apenas estratégias de negociação, são também objetos dessa negociação, sendo utilizadas pelos indivíduos para intermediar as relações entre si. As emoções são, assim, inscritas no social e no político e expressam um idioma cultural para lidar com problemas persistentes das relações sociais.

Posto isso, o objetivo central deste trabalho é explorar o debate a respeito das emoções, mais especificamente acerca do “amor”, e investigar como ele é pensado e articulado no universo de não-monogâmicos negros em suas relações afetivas monorraciais. Nesse sentido, proponho-me entender a “negritude” e discorrer como esta reflete a forma pela qual os não-monogâmicos negros pensam o “amor” e as relações sociais em torno desse sentimento. Além disso, exploro também as tensões, negociações e estratégias mobilizadas por eles para lidarem com as problemáticas decorrentes das relações amorosas não-monogâmicas na tentativa de desenvolverem uma “ética amorosa” e para afastarem-se do “fantasma da monogamia”.

Essa investigação permite mostrar, especificamente, as negociações feitas em torno do amor e das relações afetivo-sexuais, enxergando assim as micropolíticas existentes. Daí, a importância de considerar, nesta investigação, a noção foucaultiana de discurso. Em diálogo com o trabalho Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990), Rezende e Coelho (2010) afirmam que essa proposta teórica “[...] baseia-se na concepção de discurso como uma fala que mantém com a realidade uma relação não de referência, mas sim de formação. Ou seja, nela o real não preexiste ao que é dito sobre ele, mas, ao contrário, é formado por aquilo que se diz sobre ele” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 78).

Ancorando-me em outros escritos de Rezende (2002) e Coelho (2010), privilegio a dimensão micropolítica das emoções e procuro, nesta pesquisa, responder às seguintes indagações: a. O que leva as pessoas negras a se relacionarem não-monogamicamente? b. O que a não-monogamia representa para essas pessoas? c. A “raça” perpassa a trajetória amorosa e a escolha por esse arranjo afetivo? Para responder a esses questionamentos, utilizo como técnicas qualitativas a observação participante e entrevistas semiestruturadas.

A observação participante foi realizada em um grupo privado do Facebook denominado *Afrodengo – Amores Livres*, de 01 de janeiro a 30 de junho de 2020. As entrevistas foram realizadas em 2021. O grupo, voltado apenas para pessoas negras, foi criado no dia 25 de fevereiro de 2018. A escolha do grupo se deu por duas razões específicas: em primeiro lugar,

pela percepção de que o *Afrodengo – Amores Livres* está inserido em um campo de disputa de narrativas engajadas nos conflitos em torno de qual seria a forma mais saudável para uma pessoa negra se relacionar afetivo-sexualmente. Em segundo lugar, pelo fato de hoje ser o maior grupo privado de Facebook, em números de integrantes (mil membros), de não-monogamia entre negros no Brasil.

Nesse ambiente virtual, examinei as interações em torno das postagens,¹ com intuito de entender as características mais gerais da não-monogamia consensual praticada por pessoas negras, os impasses desses indivíduos, a incorporação e o atrelamento de suas especificidades no modelo de relação, bem como a lógica peculiar e interna do grupo. Antes de começar a desenvolver o meu trabalho de campo, resolvi conversar com seus administradores/moderadores, pedindo a autorização para investigá-lo, com o compromisso de não divulgar informações pessoais de quaisquer integrantes e não comprometer a integridade dos usuários.²

Ao empregar a observação participante enquanto técnica, não a entendo como equivalente à etnografia. Na realidade, percebo-a apenas como uma parte constitutiva do trabalho de campo, tal como as entrevistas. Por essa razão, acredito que a preparação da etnografia consiste num esforço sequestrado sobre minhas experiências vividas que não podem ser enquadradas numa técnica. A etnografia pode usar ou servir-se de várias técnicas, conforme as circunstâncias de cada pesquisa social. Como afirma Peirano (2008, 2014) no que tange à formulação do texto etnográfico, trata-se de um esforço intelectual concretizado a partir do confronto entre a experiência de campo e a sensibilidade do pesquisador em comunicação com sua bagagem intelectual, aquilo que foi apreendido em sua formação. Por consequência, produzem-se novos dados sobre o contexto e/ou evento estudado, sobre os quais o pesquisador dará sentido ao “vivido” na forma de texto, com vistas a remontar significados de determinados acontecimentos para o grupo ou indivíduos que estão em foco na pesquisa.

Assim, em meu trabalho de campo, realizo uma análise apontando para as complexidades das interações que conformam a realidade social do grupo investigado. Nessa lógica, afasto-me dos estudos que entendem a etnografia como um princípio estritamente

¹ As publicações ou postagens (*posts*) são as mensagens e os conteúdos compartilhados pelos usuários na própria plataforma. No caso do grupo, esses conteúdos ficam disponíveis no *feed de notícias* (fluxo de conteúdo que permite rolagem). O *feed* é alimentado/atualizado com *posts* de fotos, vídeos, links e textos ou todos eles juntos. Para maiores informações, ver: FACEBOOK. Como o feed de notícias funciona. [S. l.: s. n., 20--a]. Disponível em: <https://www.facebook.com/help/1155510281178725>. Acesso em: 12 nov. 2020.

² Por esse motivo, neste texto, os nomes das pessoas que aparecem nas postagens, os nomes dos indivíduos com quem mantive conversas informais e formais, por meio de entrevistas ou não, são fictícios. Foram alterados para manter o anonimato delas e preservá-las. Esses nomes estão disponíveis no apêndice C para possíveis consultas.

metodológico, opto por uma perspectiva que não limita a etnografia ao trabalho de campo, mas sim a um princípio epistêmico confrontador da teoria acumulada da disciplina pelo pesquisador e da visão de mundo dos interlocutores, os quais experimentam na pele o fenômeno que estudamos (PEIRANO, 1995).

Para concretização da pesquisa, utilizei como base os trabalhos de Miller e Slater (2014), Miller *et al* (2019), Miller (2020) e Leitão e Gomes (2017), que sugerem alguns procedimentos para realizarmos investigações em mídias sociais. Para Miller *et al* (2019), por exemplo, em uma análise, faz mais sentido considerarmos as postagens e o conteúdo nelas presentes em termos de gênero, semelhança e diferença, bem como suas consequências sociais e emocionais para os usuários da rede em questão, em vez de levarmos em conta a plataforma propriamente dita, pois “é o conteúdo postado que é significativo quando tratamos de por que as mídias sociais importam [para as ciências sociais]” (MILLER *et al*, 2019, p. 28). Nesse sentido, analisei as publicações realizadas no primeiro semestre de 2020 dentro do grupo indicado, mapeando as postagens que obtiveram maiores reações e interações.³

Assim, encontrei padrões e divergências nos enunciados realizados pelos usuários no grupo, por meio da análise de imagens e textos escritos acerca das suas demandas, subjetividades e visões políticas em referência ao amor e à não-monogamia de maneira geral. As interações que ocorrem no grupo entre os usuários através de curtidas, compartilhamento de publicações, comentários nas publicações e respostas aos comentários, constituíram, para mim, um ambiente profícuo para entender não apenas como o ambiente é construído imagética e verbalmente, como também compreender os significados e a relevância que os usuários, entre eles administradores e moderadores, atribuem ao pertencimento a essa comunidade virtual (LEITÃO; GOMES, 2017).

Em vez de separar postagens e comentários no interior delas um a um, destacando-os no corpo do texto, resolvi, para preservar a fluidez dos argumentos de meus interlocutores e a exposição de minhas ideias e entendimentos, analisá-los diretamente e criar uma lista com categorias que os conjuntos de postagens e comentários evocavam. Isto é, analisá-los um a um no contexto do grupo; separá-los em um conjunto de acordo com o tipo de discussão que eles suscitam; e categorizar o conjunto para descrever as postagens e os comentários no geral. Isso

³ O período foi delimitado em virtude do caráter extremamente dinâmico do ambiente digital em questão. Os recursos interativos dos grupos do Facebook são alterados de forma constante. Aliás, um dos “termômetros” das mudanças são os usos e as demandas construídas pelos próprios usuários ao longo dos anos, ligados, em princípio, a fatores externos.

porque, os dados obtidos no grupo são volumosos e contêm informações variadas, por isso precisei sistematizá-los em conjuntos com “tipos de assuntos”.

Assim, percebi três tipos corriqueiros: a) paqueras e preferências nas relações sexuais; b) relatos sobre dilemas e benesses da não-monogamia e as características desse arranjo; c) distinção e conflito com a monogamia. Dentro dos três tipos, percebi um substrato comum entre eles e algo que era, recorrentemente, tratado em paralelo: a ideia que eles têm sobre o que é a “responsabilidade afetiva”. É importante dizer que tais categorias não anulam umas às outras, por vezes, surgem dentro de uma mesma discussão, se entrelaçando. Além disso, fiquei atento ao modo como as discussões suscitadas pelos meus interlocutores no interior do grupo eram atravessadas pela questão racial.

Sendo assim, mapeei principalmente as postagens mais curtidas e respondidas, compreendendo-as em termos de impacto que cada uma tinha sobre os indivíduos e na interação em geral. Desse modo, pode-se dizer que parte do *corpus* desta pesquisa são os sentidos presentes nas imagens e nos textos escritos construídos pelos integrantes em um grupo no ambiente digital Facebook.

Quanto às entrevistas, optei por realizá-las com os moderadores e fundadores do grupo e/ou pessoas que estiveram presentes no início de sua criação, pois um dos meus intuítos foi entender as motivações para a elaboração de um grupo do tipo e o que, na trajetória afetivo-sexual desses indivíduos, mobilizou-os a fundá-lo. Além disso, quis explorar com mais profundidade as experiências não-monogâmicas dos agentes, com a pretensão de compreender as razões pelas quais essas pessoas negras escolhem a não-monogamia; quais os principais desafios presentes na sociabilidade delas e como é tornar-se não-monogâmico. Nessa direção, por intermédio de suas narrativas, apresento e interpreto os assuntos mais recorrentes de suas vivências afetivas não-monogâmicas.

Vale ressaltar, em relação ao perfil dos meus entrevistados, que todas as pessoas — seis mulheres e cinco homens — são cisgênero. Das seis mulheres, cinco se entendem como bissexuais e uma como pansexual. Já os homens, são todos heterossexuais. Dos onze entrevistados, sete têm filhos. A média de idade dos entrevistados é de 37 anos, com uma variação para mais ou para menos de 6 anos. Os nomes utilizados para situá-los, bem como outras descrições mais específicas, estão no apêndice C (estatística descritiva do perfil dos entrevistados da pesquisa). Em todo caso, parto das experiências desses indivíduos para discorrer sobre a não-monogamia. No roteiro das entrevistas (apêndice B), mostro questões relacionadas aos objetivos de meu estudo, na tentativa de abranger diferentes pontos de vista sobre não-monogamia, amor e negritude.

Zaluar (1986) aponta para o risco que corremos quando trabalhamos somente com entrevistas, pois são capazes de revelar não o que o interlocutor pensa, sente ou vive, mas sim o que ele acha mais importante revelar ao pesquisador, ou então a “revolta” — algo emergencial que ele pensa ser necessário o pesquisador saber, ora para compadecer-se à causa, ora para denunciar as dificuldades vividas. Por esse motivo, alerta-se para importância de servir-se de mais de uma técnica de pesquisa na coleta de dados.

As entrevistas semiestruturadas e a observação participante, ao serem conjugadas neste trabalho, foram fundamentais para que eu conseguisse perceber, por exemplo, as contradições discursivas dos próprios interlocutores nas entrevistas em comparação com o que publicavam e/ou testemunhavam no grupo. Isso porque, no interior do grupo, eles trazem discursos em torno da não-monogamia e do amor no quais aparece não apenas o que se diz, mas para quem é dito e como se pretende que isso seja entendido publicamente, já que o grupo, em si mesmo, exige domínio de certas gramáticas pelos sujeitos para se expressarem.

Desse modo, compreendo, os posicionamentos e os discursos dos meus interlocutores, tanto nas entrevistas, como no grupo, formam evidências dos processos sociais que eles vivenciam. Em outros termos, o ato de falar sobre situações culturalmente atestadas por eles foi primordial para a compreensão do arranjo não-monogâmico. Portanto, nesta dissertação, as entrevistas e a observação participante são interpretadas como complementares uma à outra.

Meu interesse nesta pesquisa é fruto da realização da monografia que escrevi para conclusão da graduação em Ciências Sociais, por meio da qual discuti conjugalidades e relações amorosas no sul de Moçambique, país localizado no sudeste do continente africano.⁴ Após a referida pesquisa, resolvi me debruçar sobre o universo não-monogâmico no contexto brasileiro, justamente pelo fato de ter sido inteiramente impactado pelas experiências vivida em Moçambique, onde a noção de pessoa e, conseqüentemente, a definição de amor são muito diferentes do contexto de minhas vivências no Rio de Janeiro. Por mais que naquele país a monogamia predomine, ela não se estrutura pelas lógicas e características do amor as quais

⁴ Entre agosto de 2018 e março de 2019, realizei, durante sete meses, um trabalho de campo no Sul de Moçambique, com bolsa de intercâmbio de graduação concedida pela Diretoria de Cooperação Internacional da UERJ (DCI). Lá, testemunhei diversos rituais associados ao *lobolo*, casamento costumeiro e recorrente na localidade, em que a prática fundamental consiste em dar bens à família da noiva para realizar uma união reconhecida entre os parentes do noivo e os da noiva. Procura-se, por intermédio do *lobolo*, uma harmonia social: a comunicação entre os vivos e os seus antepassados, na qual é estabelecida uma garantia material do vínculo espiritual (FERNANDES, 2020). Essa pesquisa, realizada durante a graduação, em trabalho de conclusão do curso que me conferiu o bacharelado em Ciências Sociais, recebeu dois prêmios: II Prêmio Giralda Seyferth, de caráter nacional, atribuído no âmbito do IX Seminário de Alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (SAPP GAS), do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) e Menção Honrosa pela Comissão de Jornadas Científicas da Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas da Universidade Pedagógica de Moçambique.

estava acostumado a experienciar no meu país, sobretudo por meio de filmes, músicas e desenhos.

Por isso, fiquei instigado a investigar a maneira pela qual pessoas do meu grupo racial não estavam se relacionando monogamicamente, além de indagar-lhes de que modo, em outros arranjos afetivos, elas pensam a si próprias e veem o amor. Ademais, enquanto homem negro, heterossexual e não-monogâmico, compreendo a importância de estudar as relações amorosas, sobretudo no Brasil, por um viés racializado, visto que as experiências dos sujeitos negros, por vezes, acabam sendo reduzidas à dor, ao sofrimento e à violência, entre outras mazelas que advêm do racismo.

O levantamento bibliográfico prévio realizado nos sites Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, Oasisbr (Portal brasileiro de publicações científicas em acesso aberto) e Scientific Electronic Library Online (SciELO), e um posterior estado da arte do tema “não-monogamia” e “relações não-monogâmicas”, fizeram-me notar que, dentre todos os trabalhos encontrados em língua portuguesa, não havia nenhuma investigação sobre pessoas negras. Além de ter ficado espantado, pois achei que houvesse pesquisadores escrevendo sobre relações não-monogâmicas entre negros no Brasil, isso me estimulou ainda mais a empreender esta pesquisa, devido ao seu possível pioneirismo, confirmado a partir da sistematização da bibliografia, por meio de uma análise bibliométrica.⁵

Por uma antropologia digital: o amor em rede e as minhas perambulações no Facebook⁶

Os trabalhos de Miller e Slater (2014), Miller *et al* (2019), Miller (2020) e Leitão e Gomes (2017), foram marcantes para mim, por gerarem certa crise e me levarem a desfazer alguns mitos sobre a internet. Quando comecei a pesquisa e optei por desenvolvê-la em

⁵ Técnica de análise quantitativa para a pesquisa científica que permite observar o comportamento das publicações de determinado tema em um período; notar quais são as palavras-chave mais usadas em relação ao assunto e os trabalhos produzidos a respeito; ter conhecimento prévio de estudos que já foram realizados por outros pesquisadores acerca do tema e verificar as abordagens metodológicas e as referências utilizadas nas pesquisas.

⁶ Para qualificar a metodologia adotada em meu trabalho resolvi fazer o Curso de Extensão ABA - Metodologias, políticas, técnicas e contenciosos do digital: uma introdução, oferecido pela Associação Brasileira de Antropologia, entre outubro e novembro de 2021. A Professora Dra. Carolina Parreiras foi a responsável de ministrar as aulas, dividindo-as em cinco assuntos: a. Metodologia e ética de pesquisa para o digital; b. Big data e política dos algoritmos: conceituação e principais dilemas; c. A vida plataformizada: implicações teóricas, políticas e metodológicas; d. Fakes: estatutos, implicações e contenciosos; e. Controle, vigilância e privacidade.

ambiente digital, mesmo que não tivesse maiores alternativas devido à pandemia, senti certas resistências, inclusive de amigos pesquisadores, que muito me questionaram sobre a legitimidade e a concretude de vidas vividas na e por meio da internet. Não à toa, ouvi discursos comuns, como “se a vida real acontece atrás das telas, como você vai pesquisar o amor na internet?”, “a internet propicia a criação de um mundo de fantasias, as pessoas ali não são elas mesmas” etc.

Nesse caso, percebi um diálogo com o senso comum sobre as relações amorosas contemporâneas, vistas por parte das pessoas como relações que “já não se dão mais como antigamente”, pois as mídias sociais transformaram a maneira como amamos, tornando os laços mais efêmeros, pois supostamente “arrumar pessoas para transar estaria mais fácil”. Quando paro um instante no Facebook, mídia social a ser analisada aqui, o que vejo, frequentemente, são as pessoas do meu universo compartilhando imagens do sociólogo Zygmunt Bauman (1925-2017) com legendas atribuindo carga valorativa às relações amorosas, deduzindo-se que “hoje amar está difícil”, “as pessoas não querem mais compromisso”, “antes era melhor amar, porque as relações eram mais duráveis”, entre outros posicionamentos.

Por trás desses argumentos, há o imaginário popular de que a internet propicia a criação de uma vida ficcional, ilusória e “de fachada”, tipo de argumento cuja intenção é colocar a internet, de maneira geral, como culpada de “piorar as coisas”, como se os indivíduos estivessem a se desintegrar. Miller *et al* (2019) comentam que esse ponto de vista muitas vezes ignora a ação humana e os valores sociais que já existiam e são alimentados todos os dias nas conversas face a face, nos telejornais, telenovelas, filmes e no seio familiar e acabam culpabilizando somente os recursos e as “facilidades” de se expressar oferecidos pelas plataformas digitais. O fato é que certas ideias e concepções não dependem das redes sociais para existirem em si mesmas. Existiram outras mídias sociais anteriores a plataforma como Facebook, que condicionavam “aproximações afetivas”, paqueras e encontros para relações sexuais.

Ao proporem uma antropologia digital, Miller *et al* (2019) contestam indagações provenientes do olhar acríptico sobre a internet, como: “Estamos perdendo nossa humanidade?” Como os autores argumentam, devemos sempre nos lembrar de que, antes do Facebook, havia vida, existiam outras mídias sociais. O que notamos agora é apenas o surgimento de novas plataformas digitais. Nesse sentido, não podemos reduzir mídias digitais apenas a essas plataformas existentes, pois essa é uma visão limitada e historicista, que acaba colocando as mídias sociais em uma perspectiva evolutiva da humanidade.

Portanto, como analisam Leitão e Gomes (2017, 2018), o “virtual” e o “real” não podem ser compreendidos como polos separados e qualitativamente diferenciados. Por isso, as autoras tratam as plataformas digitais como “ambientes” pelo fato de considerarem que um ambiente se define como tal por estar associado à própria ideia de vida. Desse modo, a possibilidade do Facebook ser compreendido como um ambiente é revelador no sentido de podermos enxergar nele um local de expressão de assuntos e interações.

Em razão disso, o grupo de Facebook *Afrodengo – Amores Livres* é entendido aqui como ambiente propiciador “[...] de determinadas experiências, dotadas de capacidades de agenciamento, e não apenas um meio ou local onde algo acontece” (LEITÃO; GOMES, 2018, p. 172). As autoras sugerem, então, haver um equilíbrio entre a descrição das interações sociais na plataforma e os aspectos sociotécnicos da plataforma em si. Como no capítulo 4 detalho as apropriações dos meus interlocutores dessa plataforma e os respectivos sentidos atribuídos a ela, aqui, vou me ater resumidamente aos aspectos sociotécnicos do Facebook.

Basicamente, de acordo com Recuero (2009), os indivíduos constroem-se identitariamente no e pelo Facebook, elaborando ali “espaços de expressão”. No Facebook, o perfil ocupa um papel central, havendo uma convergência identitária entre o “on” e o “off”, e um pânico moral em relação aos fakes, exatamente pelo fato do “on” corresponder, quase que totalmente, aos perfis fora da rede. Nele, temos: “1) a construção de uma persona através de um perfil ou página pessoal; 2) a interação através de comentários [e outras reações]; 3) a exposição pública da rede social de cada ator” (RECUERO, 2009, p. 102).

Figura 1 – Perfil do Facebook



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Figura 2 – Perfil do Facebook (continuação)



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Em se tratando-se de uma rede social “estruturada”, o Facebook proporciona a exposição e a publicação dos atores, que realizam exposições públicas de si, mas também publicizam suas conexões e vínculos com os demais indivíduos pela rede de “amigos”. Sua centralidade são as conexões entre os usuários e o conteúdo que é compartilhado na rede, que fica visível para toda a lista de amigos, como se houvesse um diálogo constante com espectadores, que podem reagir através de comentários ou os botões de reações.⁷

Já os grupos do Facebook, segundo Recuero (2009), são espaços que as pessoas formam para tratarem de uma causa, tema ou ideia, consolidando, assim, uma comunidade para

⁷ As denominadas *reactions* substituíram a opção tradicional de apenas “curtir” dessa plataforma, o que permite aos usuários interagirem de modos distintos com os amigos da própria rede ou com as páginas que eles seguem. As cinco opções de reações além do “curti”, são: “amei”, “haha”, “uau”, “triste” e “gr”, cada uma delas ligadas a uma “emoção”. A justificativa para criação dessas reações é serem úteis, quando os usuários se deparassem com uma postagem inadequada com a sua visão política ou com uma mensagem impactante, eles terem a possibilidade de ir além do “curtir” e manifestarem suas impressões, sem necessariamente ter que comentar no *post*. Contudo, sabe-se também que essas novas funções favorecem grandes empresas e, em um nível mais amplo, o capital, pois se torna mais fácil identificar, por meio dos algoritmos que permitem obter grandes pacotes de conglomerados de dados, a rejeição a um determinado produto, um sucesso antecipado de um filme, as preferências e posições políticas das pessoas em relação a um tema específico pautado na esfera pública etc. Para entender os significados dos botões de reações do Facebook, ver: GRR, Uau, Haha... entenda significados dos botões do Facebook Reactions. [S. l.], **Techtudo**, 26 fev. 2016. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/dicas-e-tutoriais/noticia/2016/02/grr-uau-haha-entenda-significados-dos-botoes-do-facebook-reactions.html>. Acesso em: 4 jun. 2018.

discutirem pautas determinadas. No grupo, há a possibilidade de compartilhar recados, documentos, links, vídeos e imagens que podem ficar salvos para pesquisas e consultas. Além disso, os moderadores (responsáveis pelo grupo) podem excluí-los (caso achem inadequada a publicação por se desvincular do ideal do grupo) ou podem também fixá-los, caso sejam interpretados como fundamentais para a interação.⁸ Por meio dos grupos, promovem-se e estimulam-se interações e discussões em torno de um objetivo em comum.

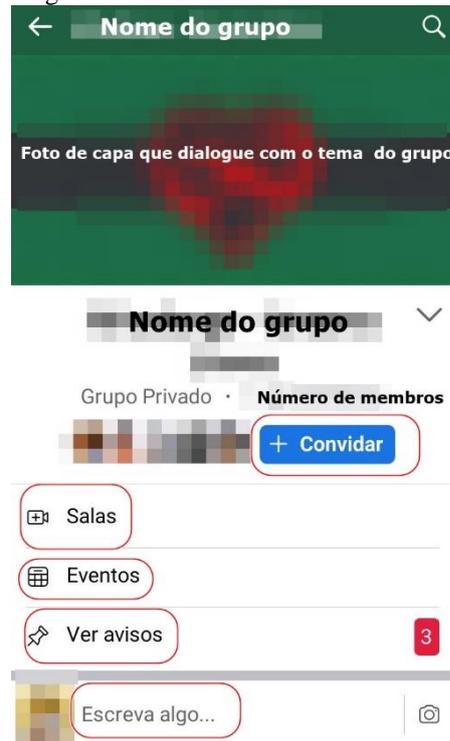
Figura 3 – Menu de grupos no Facebook



Fonte: elaborado pelo próprio autor, 2021.

⁸ A fixação de publicações, no interior dos grupos de Facebook, tem uma função de pôr avisos, instruções e anúncios em destaque. Geralmente, acentuam-se publicações com regras e orientações a serem seguidas pelos membros. Com isso, os administradores conseguem deixar certa publicação, em todo tempo, em evidência no topo das “discussões” do grupo, até que mudem de ideia. Para mais detalhes, ver: VALIN, Allan. Facebook: como fixar posts em um grupo. Curitiba, **Tecmundo**, 30 jul. 2013. Disponível em: <https://www.tecmundo.com.br/tutorial/42578-facebook-como-fixar-posts-em-um-grupo.htm>. Acesso em: 17 set. 2020.

Figura 4 – Grupo o qual o usuário é integrante



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Organização da dissertação

Esta dissertação está estruturada em duas partes. Na primeira, abordo “o amor e suas representações” de modo geral dentro de dois capítulos, para situar o leitor sobre como o amor e suas gramáticas serão compreendidos neste trabalho. Na segunda, falo da “micropolítica do amor”, articulando amor e raça, com intuito de explorar a dimensão política do afeto, presente em meu estudo de caso. Esta parte foi dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo, discuto, a partir da literatura das ciências sociais, a noção de pessoa-ocidental-colonial-moderna: o “indivíduo/sujeito”, como preponderante para pensar o amor e seus principais traços no contexto ocidental. Nessa direção, minha proposta é mostrar a tensão entre a noção de pessoa ocidental e o seu pressuposto de universalidade no que se refere às emoções, em especial ao amor.

No segundo capítulo, argumento acerca de como o amor e suas representações coletivas, no contexto das sociedades ocidentais modernas, são responsáveis pela elaboração de tecnologias de gênero que naturalizam lugares a serem ocupados nas relações amorosas por homens e mulheres. Em seguida, discuto os processos contemporâneos de transformação na

intimidade que se deram através da emancipação feminina em curso, articulados, dentre outros, à emergência da linguagem terapêutica, o que possibilitou modificações na percepção do “eu” e, conseqüentemente, na elaboração de uma nova ética amorosa que interroga o arranjo monogâmico.

No terceiro capítulo, abordo como o projeto de identidade nacional brasileiro, pautado pela mestiçagem/branqueamento foram preponderantes para aquilo que nomeio de “colonialidade das emoções”, que afetou historicamente as subjetividades das pessoas negras no Brasil, sobretudo em relação ao sentimento amoroso. Posteriormente, discorro sobre como uma série de enunciados e estratégias políticas produzidas no interior do movimento negro brasileiro contribuíram para formulação de uma “consciência negra do negro”, que tensiona com essa colonialidade.

Por fim, no quarto e no quinto capítulos, exponho, mediante interpretação dos dados levantados em meu trabalho de campo, como o arranjo afetivo-sexual não-monogâmico é praticado entre as pessoas negras do grupo *Afrodengo – Amores Livres*. Um dos pontos centrais de ambos os capítulos, que dialoga com o capítulo 3, é o afastamento e o conflito desses sujeitos com os monogâmicos negros e o entendimento, por parte deles, de que não adianta apenas se relacionar entre negros, é necessário “descolonizar os afetos”. Para tal, propõe-se a não-monogamia.

A partir disso, exponho as características gerais da não-monogamia, os principais dilemas e impasses dos meus interlocutores em suas sociabilidades enquanto não-monogâmicos, as singularidades que marcam suas trajetórias afetivas e a apropriação que fazem de uma gramática amorosa que valoriza, principalmente, a tríade liberdade-comunicação-autonomia no interior do(s) relacionamento(s) amoroso(s), para se desvencilharem do que entendem como “estrutura monogâmica”. Ademais, comento como, por meio da não-monogamia, meus colaboradores acreditam construir a própria vida, de modo mais saudável, dispondo as gramáticas de “franqueza” e “honestidade” como base, valores que, de acordo com eles, não poderiam ser encontrados na monogamia.

No apêndice A deste trabalho, há uma análise do gênero musical mais escutado em nosso país: o sertanejo universitário. As músicas sertanejas são interpretadas aqui, como sugere Giddens (1993), como “textos de nossa época”, o que me fez compreender o *ethos* das relações amorosas contemporâneas como estão sendo refletidas e retratadas.⁹ Já nos apêndices B e C,

⁹ A análise e a interpretação dos dados foram realizadas por meio do Iramuteq (software livre ligado ao pacote estatístico R para análises de conteúdo, lexicometria e análise do discurso), o que me ajudou amplamente a realizar inferências sobre as letras das músicas, seus padrões, semelhanças e diferenças. Este software foi

apresento, respectivamente, o roteiro utilizado nas entrevistas semiestruturadas que realizei com onze integrantes do grupo *Afrodengo – Amores Livres* e dados estatísticos do perfil desses integrantes, representados em tabelas e gráficos.

1 A NOÇÃO DE PESSOA COMO FUNDAMENTO DO AMOR

[...] Para nós ocidentais, a concepção da pessoa como um universo cognitivo e motivacional delimitado, único, e mais ou menos integrado, um centro dinâmico de percepção, emoção, juízos e ações, organizado em uma unidade distinta e localizado em uma situação de contraste com relação a outras unidades semelhantes, e com seu ambiente social e natural específico, nos pareça correta, no contexto geral das culturas do mundo ela é uma ideia bastante peculiar.

Clifford Geertz, 1997

No início da pandemia de COVID-19, deparei-me com um artigo do filósofo germano-coreano Byung-Chul Han, publicado no jornal *El País*, que me inquietou.¹⁰ Nele, a partir de um breve levantamento de dados, Han (2020) fala da dificuldade de países ocidentais tratarem do coronavírus em comparação aos países asiáticos, que foram mais efetivos, em virtude das distintas predominâncias de “tradições culturais”. No mundo ocidental, de acordo com o filósofo, nós temos o indivíduo como cerne, em que o ideal de liberdade é o valor supremo, de modo que a obrigatoriedade do uso da máscara torna-se argumento para “perda de direitos”. Em contraste, nos estados asiáticos, apesar de alguns serem assumidamente liberais, o que se observa é uma “mentalidade autoritária”, em que as pessoas confiam mais no Estado e o termo “esfera privada” não faz tanto sentido. Assim, a vigilância digital para conter o vírus, por exemplo, não seria um problema, já que inexistente a lógica de “proteção de dados”.

Segundo o autor (HAN, 2020), o exemplo da China é singular, pois a vida cotidiana do país está submetida à observação/vigilância constante por parte do governo. Nesse sentido, foi demonstrada para o mundo uma infraestrutura assustadora de vigilância digital profundamente eficaz para combater a pandemia. Isso só foi possível, conforme o filósofo, porque, na Ásia, impera o coletivismo e não há um individualismo acentuado, enquanto para os ocidentais, o individualismo se amarra ao costume de andar com o rosto descoberto e, ironicamente, os únicos que estão mascarados são terroristas e criminosos.

Essa demonstração de “diferença cultural” realizada por Han, apesar de conter muitas generalidades, trouxe-me questionamentos. A principal questão que suscito é entender como o

¹⁰ Ver HAN, Byung-Chul. O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. **El País Brasil**, São Paulo, 22 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>. Acesso em: 30 mar. 2020.

conceito de pessoa individual no ocidente moderno é fundamental para a materialização da noção de amor, mais especificamente do amor romântico.

Surge-me, a partir disso, uma indagação elementar: outras noções de “pessoa” produzem visões diferentes sobre o “amor”? De imediato, afirmo que sim, pois a definição da noção de pessoa perpassa inteiramente a maneira pela qual nos relacionamos com o meio social (GEERTZ, 1997), estando às experiências emotivas articuladas às dinâmicas sociais e a significados culturais e históricos (LUTZ, 1986). Com isso, procuro evidenciar o conceito de pessoa que é familiar nas sociedades ocidentais, expondo seu *lócus* e os seus limites, entendendo-o como intrínseco ao referencial moderno.

No primeiro tópico deste capítulo, revisito a noção de “indivíduo”, explicando a emergência da noção de sujeito cognoscente. No segundo tópico, demonstro que essa percepção foi imprescindível para o surgimento e a afirmação dos valores morais do amor moderno, predominante atualmente nas sociedades ocidentais. Nesta análise, discuto também a formação da etnopsicologia euroamericana e de um senso comum ocidental acerca do amor. Por fim, no último tópico questiono se essa ideia de amor pode ser “localizada” apenas no ocidente, trazendo algumas contribuições teóricas para pensar essa afirmação particularista.

1.1 A noção de pessoa no ocidente moderno

Mauss (2003) afirma que a definição de pessoa, de humano, é fenômeno universal desenvolvido entre todos os grupos sociais, apesar das inúmeras diferenças entre eles. Entretanto, essa ideia não pode ser considerada como um dado natural *a priori*, como algumas áreas científicas insistem em fazer ao tratar os seres humanos como produtos de sua neuroquímica ou sua neurobiologia. A noção do que é uma pessoa deve ser observada como variável e não pode ser tratada como categoria onipresente, como algo aparentemente pronto, sem levar em conta o contexto cultural.

O antropólogo francês argumenta que a ideia de pessoa individual como ente sagrado, cognoscente, possuidor de uma força moral e dotado de direitos naturais só pode ser pensada a partir do ocidente. É “[...] um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável [por suas ações].” (MAUSS, 2003, p. 390-391). Nessa lógica, a consciência moral introduz a consciência na concepção jurídica do Direito. Essa ideia será utilizada e massificada

pelo cristianismo, a partir da Idade Média, que ofereceu “uma base metafísica mais segura” para noção de pessoa.

Foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, depois de terem sentido a sua força religiosa. Nossa própria noção de pessoa humana é ainda fundamentalmente a noção cristã. [...] [Ocorre] a passagem da noção de *persona*, homem investido de um estado, à noção de homem simplesmente, de pessoa humana (MAUSS, 2003, p. 392).

De acordo com Mauss (2003), surge aqui a elaboração do indivíduo como valor metafísico e moral, na corporificação daquilo que viria a se constituir como sistema religioso cristão, que faz emergir a ideia de pessoa como substância racional irreduzível e individual. Contudo, ele argumenta que essa substância racional indivisível só estaria completa a partir do Renascimento, com os filósofos modernos, que a transformariam em uma consciência e em uma categoria, forma fundamental para agir e pensar. De acordo com o autor, até meados da Renascença, essa noção de indivíduo não existia.

A partir desse movimento, tem-se a edificação da concepção de “eu” enquanto indivíduo, sujeito com consciência psicológica e dotado de razão a ponto de repensar e refletir sobre si mesmo. Nesse momento, pessoa e consciência se equivalem e todo fato de consciência é um fato do “eu”, em que cada sujeito tem um próprio “eu”. Assim, essa noção passou a integrar a realidade e inclusive tornou-se seu centro. Entretanto, tal exercício só seria possível em plena liberdade. Por esse motivo, a ênfase e a defesa da liberdade individual como precursora para o desenvolvimento da consciência individual, pois tudo passa a ser orientado pelo indivíduo e do seu lugar.

Nessa sequência, a existência da concepção de pessoa é universal, mas sua definição é variável, sendo entendida como condição ontológica que sugere diferenças profundas entre os grupos humanos. Quer dizer, os conceitos e as categorias surgem numa formação social específica, na qual se atribui e projetam particularidades a eles. Não à toa, Mauss (2003) faz o movimento histórico de analisar e comparar a concepção de pessoa para alguns povos originários em relação ao conceito de *persona* e em outras regiões, como na China e na Índia, entendendo que apenas entre os ocidentais desenvolveu-se a noção de pessoa como ser individual e psicologizado.

Nessa mesma linha argumentativa, Dumont (1993) sustenta que a pessoa individual, tal como concebida no mundo ocidental, é uma figura recente. Em sua interpretação, o indivíduo, no sentido de ser moral autônomo e independente, desenvolveu-se a partir do mundo medieval, conquanto se possa dizer que “[...] algo do individualismo moderno está presente nos primeiros

cristãos [...]” (DUMONT, 1993, p. 36). Isso não significa que, em outras sociedades, não exista a possibilidade de individualização.

Na realidade, o autor chama atenção para a noção de indivíduo como valor que forma a ideologia contemporânea ocidental. Então, como a teoria antropológica deve lidar em situações nas quais o indivíduo não é um valor? Dumont (1993) observa que, quando se fala de “indivíduo”, é preciso distinguir o “sujeito empírico”, unidade e átomo da espécie, encontrado em toda e qualquer sociedade, do “indivíduo” como ser moral, concebido como independente, autônomo e, assim, essencialmente não social, tal como encontrado sobretudo em nossa ideologia moderna de ser humano e de “sociedade”.

De acordo com a tese de Dumont (1993), na ideologia moderna, há um princípio segmentador igualitário, que traz uma repulsa a possíveis englobamentos presentes em uma totalidade hierárquica. Nesse universo, as partes prevalecem sobre o todo e os componentes sobre as associações, sendo o indivíduo um valor moral e centro das instituições, como argumenta Salem (1992) ao comentar sua obra.

Assim, temos a noção de indivíduo moderno desenvolvida por uma lógica específica e intrínseca ao próprio indivíduo, em seu interior, que o faz projetar-se como beneficiário de direitos inalienáveis presentes em sua natureza. Em outras palavras, o indivíduo se compreende como um senhor de si legitimado juridicamente e anterior a qualquer fato social, em que não há qualquer espécie de transcendência, quer social, quer sobrenatural.

Salem (1992) argumenta que esses aspectos se relacionam com as teorias políticas liberais, sobretudo as inglesas, produzidas entre o século XVII e XIX. Daí, produz-se a ideia de que o indivíduo — dotado de capacidades singulares e dono de si — não advém da sociedade, sendo, portanto, independente dos vínculos sociais. Ou seja, o indivíduo só realiza sua liberdade quando se torna proprietário de si, de suas próprias faculdades. Segundo a autora, isso constituiria um “individualismo possessivo”, em que a liberdade só existe como atividade de apropriação, concretizando a essência humana entendida como independente e livre das aspirações de outrem, apartada do social.

Como argumenta Salem, no seio dessa filosofia liberal, a concepção moderna de indivíduo foi desenvolvida conjuntamente a outras categorias, como por exemplo “liberdade” e “igualdade”, entrelaçando-se de modo otimista ao recobrimento da razão, que funcionaria como um mecanismo de modificação e aprimoramento do mundo. Apesar dessa “razão” ter seu alvorecer durante o século XVII, assumindo um esplendor acentuado nos séculos XVIII e XIX e sofrer constantes críticas e “declínio” na primeira metade do século XX, a ideia de sua dimensão universal, que designa uma essência dos seres em todos os lugares e tempos, permeou

o senso comum ocidental e cimentou uma representação sobre os indivíduos como possuidores de uma natureza que os concebe como livres, dotados de direitos e com acesso e controle sobre o próprio corpo.

As explicações de Mauss (2003) e Dumont (1993) têm em comum uma ideia de “indivíduo formal”, numa perspectiva jurídicista que o enxerga como detentor de direitos e deveres. Esses autores, apesar de reconhecerem as transformações que a noção de indivíduo no ocidente atravessa, não se aprofundaram na dimensão “interior” e “psicológica”, como explica Salem (1992).

Então, Salem (1992) propõe o acréscimo dessa dimensão não tematizada por esses autores, sem se opor à premissa jurídica do indivíduo como dotado de liberdade, mas considerando que não é possível estabelecer uma característica linear entre o “indivíduo jurídico” e o “indivíduo psicológico”. Na realidade, existem descontinuidades significativas que não podem ser ignoradas, em que não há desdobramento sequencial entre uma concepção de indivíduo e outra. Nessa direção, ao abordar o indivíduo fruto da modernidade também como psicológico, ela o define como

[...] um ser autocontido, auto-referenciado e dotado de “auto-suficiência interna”. Seu “destino” no mundo, ou a principal obrigação moral que ele tem para consigo próprio, é a “busca de completude em si mesmo” ou o autocultivo. O acesso a si, entendido como deflagrado e consumado por uma lógica interna ao próprio sujeito, evoca uma concepção de indivíduo psicológico como o sujeito não apenas da introspecção e da consciência, mas também o da razão, da liberdade, da vontade, da deliberação. Ele é proprietário de si, no sentido de que se possui e se autodetermina (SALEM, 1992, p. 66, grifos da autora).

Dessa forma, dois traços constitutivos do indivíduo moderno podem ser constatados: o domínio legal e externo e a internalidade do sujeito. Com isso, temos a identificação de uma transição entre o “indivíduo jurídico/formal” para o “indivíduo psicológico”, mas que não podem ser observados como movimentos contínuos e sim complementares. Isto é, o “indivíduo psicológico” é um dos desdobramentos do “indivíduo jurídico”. Desses dois traços, surge um dos grandes paradoxos do individualismo moderno, denominado por Salem (1992) como “desposseção subjetiva”, uma instância no interior do indivíduo que o constrange, independentemente de suas vontades ou consciência. Trata-se de uma noção desenvolvida de que existe alguma coisa no interior do sujeito que o impele e o designa acerca dele próprio ou de sua consciência. Ou seja, procede do próprio sujeito, em que ele se submete à sua própria consciência e não a atribuições externas. De acordo com a autora, o termo desposseção será traduzido posteriormente como “inconsciente”, a partir da psicanálise.

Essa tensão entre os dois traços do indivíduo moderno é a grande contradição dos valores individualistas no plano de suas próprias acepções. Ou seja, o processo de individualização acarreta a despossessão ou a destituição subjetiva. Esse paradoxo seria o pilar da representação do indivíduo psicológico, um atributo constitutivo da noção de ser ocidental.

Importante dizer que, para Salem (1992), a ideia de identidade entrelaça-se a essa noção de pessoa, uma vez que a busca por uma identidade é também uma constante definição para o sentido de si mesmo e de orientação à própria existência. Aliás, nos termos de Giddens (2002), a identidade fornece no contexto moderno uma segurança ontológica ao eu. Isso em razão da noção de pessoa, assim como a ideia de identidade, operar com um mesmo pano de fundo: o indivíduo, um eu individual, autônomo e de uma natureza indivisível. A identidade, portanto, reveste o eu e atribui-lhe significado e sentido, conferindo-lhe autenticidade. Dessa forma, a identidade é fruto da ideia de pessoa, ou melhor, trata-se de um sentido à existência ligado à noção de pessoa, sendo ambas construções sociais e necessidades do mundo moderno, não sendo fixas e imutáveis, mas sim relativas e contextuais.¹¹

1.2 O senso comum ocidental e o amor

Com os argumentos elencados no tópico anterior, percebe-se que a noção de sujeito leva em conta seus antecessores: consciência, personalidade e indivíduo. Esse sujeito, enquanto fruto da modernidade, é entendido como universal. Nesse sentido, ao falar de emoções — em particular do “amor” — e da maneira pela qual as assimilamos em nosso contexto, deve-se levar em conta a noção de pessoa fincada no mundo ocidental: o indivíduo. Isso porque tratar das emoções perpassa, direta ou indiretamente, a discussão acerca do conceito de pessoa, que é produzido, como vimos, culturalmente.

Desse modo, de acordo com Catherine Lutz (1986) e Lutz e White (1986), há um senso comum ocidental acerca das emoções, no qual elas são tratadas como mero estado subjetivo e como realidade psicobiológica, cedidas *a priori* e universalmente válidas — em que todo e qualquer ser humano, independentemente de seu contexto, teria a possibilidade de desenvolvê-las, expressando uma ideia de unidade psíquica da experiência emocional humana. Essa perspectiva, sustentada e enraizada por parte das ciências psi do século XX, fez com que as

¹¹ Esse argumento ficará mais explícito no terceiro capítulo, quando trato da identidade negra e amor.

emoções fossem tratadas como uma espécie de “dom natural” e como profundamente individuais, desagregadas dos domínios social e cultural. Dessa forma, as emoções brotariam do interior do indivíduo.

Esse senso comum ocidental pode ser mais bem compreendido com base no conceito de etnopsicologia, descrito por Lutz (1986) e Lutz e White (1986) como conjunto de ideias compartilhadas por grupos humanos acerca das emoções. Na etnopsicologia euroamericana, por exemplo, as emoções se relacionariam com o primitivo, sendo pensadas enquanto parte integrante de uma irracionalidade. O ocidente produz uma forma de pensar na qual a emoção é o avesso da razão. Assim, mente é sinônimo de razão, enquanto corpo é semelhante à emoção, a emoção está identificada com um sentimento físico, condicionada por hormônios e outras metáforas corporais, vista como algo natural e mecânico e não cultural.

Nessa distinção entre emoção e razão, a segunda é produzida como uma ideia “[...] intimamente relacionada à inteligência, que no pensamento euroamericano é definida como a capacidade de resolver problemas, particularmente aqueles cujos parâmetros atribuídos são técnicos, e não sociais ou morais” (LUTZ, 1986, p. 289, tradução nossa). Por outro lado, a emoção está representada pelo pensamento euroamericano como irracionalidade, no qual, em vários sentidos, ela é entendida como um impedimento à razão, uma categoria residual que se desvia do padrão racional.

Essa forma psicologizante de representar as emoções, conforme a autora, é social e predominantemente aceita nas sociedades ocidentais. Durante muito tempo, a psicologia entendeu a emoção como essência humana, o que produziu uma formulação psicológica e não social das emoções. “Embora processos sociais, históricos e interpessoais sejam vistos como correlacionados com esses eventos psíquicos, o pensamento e a emoção são considerados propriedade dos indivíduos” (LUTZ, 1986, p. 289, tradução nossa). Ou seja, pensamento e emoção são vistos como realidades mais autênticas e mais verdadeiras do “eu” em comparação com a relativa falta de autenticidade da fala e outras formas de interação.

Dessa forma, as emoções são tratadas como se fossem parte da subjetividade do indivíduo, em que somente ele teria ou sentiria certas emoções, que são reduzidas a opiniões e valores particulares. Nessa perspectiva, as emoções são do “eu” de uma maneira que os pensamentos não são, em razão de os pensamentos serem objetivos, enquanto os sentimentos são subjetivos, não são completamente comunicáveis e são exclusivamente do sujeito. Desse modo, as emoções representam privacidade ou inviolabilidade individual. Entende-se que elas não podem ser verdadeiras ou absolutamente conhecidas, exceto por meio da autorrevelação, isto é, através de uma decisão por parte do indivíduo que experimenta a emoção de comunicá-

la. Assim, não é possível determinar conclusivamente o que outra pessoa está sentindo apenas com base na observação (REZENDE; COELHO, 2010).

Rezende e Coelho (2010), ao partirem da obra de Catherine Lutz (1988), também discutem essa dimensão da etnopsicologia moderna, que engloba o senso comum ocidental. De acordo com as autoras,

[...] Encontramos uma ideia muito constante do pensamento das sociedades ocidentais modernas: as emoções são fenômenos comuns e naturais a todos os seres humanos. [...] A capacidade de sentir emoções resultaria do equipamento biológico e psicológico inerente à espécie humana e seria, portanto, universal. Seriam assim invariáveis no tempo e no espaço, de modo que as pessoas poderiam se identificar com outras em sociedades distintas ou em épocas passadas em função de sentirem emoções como amor, tristeza, raiva, medo etc. Nesse modo de pensar, as emoções trariam poucas ou nenhuma marca das culturas nas quais as pessoas vivem. Essa visão está presente no senso comum, na mídia e em algumas áreas disciplinares (REZENDE; COELHO, 2010, p. 19-20).

É justamente essa visão das emoções que as autoras afirmam estar no centro da etnopsicologia moderna, entendida como um complexo de conhecimentos ordenados sobre a noção de pessoa, que não só a define, mas explica suas qualidades, seus vínculos com o outro e as reações projetadas e esperadas nessas interações. Segundo elas, a etnopsicologia moderna tem como base duas características gerais: em primeiro lugar, parte-se do princípio de que as emoções estão fundadas na dimensão psicobiológica do sujeito; em segundo, da ideia de que elas são contínuas e gerais. Daí, mobilizam-se significados populares na cultura euroamericana acerca das emoções. São elas:

- a) as emoções são interpretadas como algo espontâneo e involuntário, estando associadas a reações corporais;
- b) se há uma unidade biológica entre os humanos há, por conseguinte, uma unidade psíquica universal;
- c) o sentimento é individual e não cultural, mas sua expressão é social, uma vez que é regulada por normas.

Quanto ao primeiro aspecto, Rezende e Coelho (2010) elucidam que é comum a articulação entre emoções e o corpo. Alimenta-se uma percepção de que as emoções se manifestam livres da vontade do sujeito. Para ilustrar tal ideia, as autoras falam do amor e da paixão como sentimentos arrebatadores, que surgem despretensiosamente, sem o sujeito escolher necessariamente a quem direcioná-los. Além disso, ambas as emoções se notabilizam pela superação de qualquer empecilho à frente. Aliás, não existem barreiras sociais que possam conter o ardor de uma paixão ou de um grande amor.

O segundo prisma direciona-se à crença compartilhada de que todos os seres humanos do mundo têm a mesma unidade psíquica, já que compartilham da mesma unidade biológica. Isso permite afirmar que as emoções são constantes entre os seres e, sendo assim, são independentes de fatores externos, estão mais alinhadas ao corpo. Em contrapartida, a razão é algo que depende de elementos externos para o seu desenvolvimento, sendo algo relativo às sociedades. Ou melhor, nem todas as sociedades trabalhariam com a mesma ideia de razão, o que permite uma aparição relativa aos grupos humanos. Precisamente por isso, na etnopsicologia moderna

[...] as emoções são consideradas qualidades essenciais dos seres humanos, no sentido de caracterizar um núcleo essencial do indivíduo que se manteria relativamente intacto apesar da intervenção da sociedade. Neste sentido, encontramos uma tensão entre a visão da emoção como emanando de uma natureza interior e não social do indivíduo e a concepção que a toma como qualidade universal de todos os seres humanos. Passaríamos assim do plano da singularidade individual para o universal sem qualquer mediação da sociedade ou cultura (REZENDE; COELHO, 2010, p. 24-25).

Nessa lógica, as emoções seriam, paradoxalmente, interpretadas como uma dimensão individual, visto que “só eu sei que estou sentido” e, ao mesmo tempo, representam algo que todos os seres têm a possibilidade de gozar. Por outro lado, por mais que se assuma um valor psicobiológico, as emoções são tratadas como algo que a sociedade pode gerir, administrar e/ou regular. Isto é, por meio de normas, conduz-se a manifestação das emoções. Desse ponto, há momentos, eventos e lugares específicos para demonstração de determinados sentimentos. Esse princípio cimeta o terceiro ângulo citado anteriormente: o sentimento é individual e não tem relação com a cultura, mas sua expressão é regulada por normas sociais. Isso se articula com a ideia de que nem tudo que sentimos podemos ou conseguimos expressar, havendo uma profunda interiorização das emoções que, por não serem confessadas publicamente, pressupõem uma particularidade do sujeito, de seu mundo singularizado.

Todos esses paradoxos que expressam o modo como as emoções são tratadas no mundo ocidental moderno possuem um caráter que leva em conta as suas “qualidades universais” que se manifestam em função de uma unidade biológica e psíquica dos indivíduos, tidos como seres uniformes. Dessa maneira, observa-se que o senso comum ocidental trata as emoções como algo da natureza humana, considerando a ideia de essência e a de singularidade. O primeiro atributo afirma uma universalidade imutável, enquanto o segundo traz uma representação das emoções como algo que provém de modo espontâneo do íntimo de cada um. Essa singularidade atribui a dimensão de “autenticidade” que, quando manifestada, a emoção percorre a biografia individual, em que a cultura não teria nenhuma influência.

Assim, “[...] na etnopsicologia ocidental ao domínio da psicologia individual, a emoção é entendida, no senso comum das sociedades modernas complexas ocidentais, como algo que diz respeito à singularidade psicológica do sujeito, o que a tornaria, portanto, refratária a condicionamentos de natureza sociocultural” (REZENDE, COELHO, 2010, p. 43). As autoras defendem, portanto, que essa etnopsicologia presente nas socialidades modernas tem uma ideologia que estrutura as experiências emotivas das pessoas. Tanto que:

[...] é comum vir à mente a imagem de massas de pessoas transitando pelas ruas de uma grande metrópole, ao lado de muitas outras desconhecidas. Nesse quadro, há frequentemente certa pressa no ar bem como a sugestão de relativo isolamento entre as pessoas, apesar da proximidade dos corpos na rua. Programas jornalísticos de televisão recorrem sempre a imagens assim ao tratar sobre temas variados que dizem respeito à vida nas sociedades ocidentais modernas. No cinema, os muitos filmes de Woody Allen rodados em Nova York tornaram-se exemplos clássicos com seu tratamento constante das angústias e dificuldades na construção das relações pessoais, e das amorosas em particular, naquele contexto. O que gostaríamos de ressaltar é que essas imagens e sentimentos são tão frequentemente apresentados na televisão e em filmes porque mostram questões significativas da experiência subjetiva em uma grande metrópole ocidental moderna (REZENDE; COELHO, 2010, p. 97-98).

Pensar as vivências das emoções nessas sociedades requer considerar suas premissas ambíguas e contraditórias. Uma delas implica justamente tratá-las como fenômeno privado/particular, ao mesmo tempo em que é ordinária a todos os seres humanos. Isso dialoga com toda discussão realizada sobre o conceito de pessoa até aqui, uma vez que tais características da etnopsicologia assumem a noção de pessoa interna e privada. Assim, as emoções se manifestam na interioridade do sujeito, localizando-se entre a distinção daquilo que é sentido e daquilo que é exteriorizado. Em suma, para Lutz (1986) e Lutz e White (1986), a visão da emoção que dá primazia às experiências corporais internas influencia e é influenciada pela maioria das teorias psicológicas, baseadas em concepção altamente individualizada de pessoa.

A perspectiva dumontiana apresentada anteriormente para falar do individualismo como valor do ocidente, como ideologia, foi utilizada por Ricardo Benzaquen de Araújo e Eduardo Viveiros de Castro (1977) quando analisaram a tragédia shakespeariana *Romeu e Julieta* como mito de origem do amor moderno.¹² A noção de amor que emerge da obra sustenta a ideia desse sentimento como algo mágico, que brota do interior do sujeito, oriundo de sua intimidade, que ilustra os argumentos de Lutz (1986) e Lutz e White (1986) no que se refere às emoções serem

¹² Ao utilizarem a concepção de mito levistraussiana, os autores o entendem como uma narrativa coletiva que produz certos debates de elementos considerados fundamentais para uma determinada sociedade, em que os agentes sociais se enxergam. Atesta-se que *Romeu e Julieta* representa a maneira pela qual se vivencia o amor no mundo euroamericano. Isto é, a própria coletividade se reconhece na narrativa, sendo o mito uma produção coletiva.

absorvidas por uma ideologia individualista presente na etnopsicologia euroamericana. Assim, o debate trazido pelos autores indica uma visão do amor como sentimento construído culturalmente e localizado historicamente.

Dumont (1993) afirma que o indivíduo que (re)aparece no Renascimento pode ser tratado como a gênese mais próxima daquilo que somos. Baseados nisso, Benzaquen Araújo e Viveiros de Castro (1977) propõem uma reflexão sobre a ideia do amor romântico, ilustrado dentro da trama de *Romeu e Julieta*. Nela, identifica-se uma correlação entre a ideologia individualista e o surgimento do amor ocidental moderno, na qual os autores respondem quais são as consequências da produção do indivíduo enquanto valor, ligada à ideia de direitos e deveres no mundo público.

A narrativa básica da obra em questão é a de dois enamorados que se amam, mas não podem ficar juntos devido à inimizade e ao ódio que separam suas famílias. Por conta disso, procuram sobrepor seus interesses individuais ao desejo de seus familiares. Nessa tragédia, o amor é colocado acima de qualquer outro elemento, é um sentimento sobrenatural e arrebatador que se opõe a quaisquer valores presentes no mundo social que tentem interrompê-lo. O fato de saberem que pertencem a famílias rivais não os inibe, ao contrário, o casal não cogita desistir do amor.

Nesse movimento, os jovens procuram não mais se definir como Montecchio e Capuleto, sobrenomes de suas famílias, mas por sua singularidade, na qual a família não pode intervir. A briga do casal é para se desfazer de uma ordem social que determina o seu “lugar”, o amor seria o elemento para ignorar diretamente a diferença social entre Romeu e Julieta. Dessa forma, eles descartam suas identidades atreladas ao nome/nascença e, segundo Benzaquen Araújo e Viveiros de Castro (1977), inauguram uma espécie de individualismo moral, em que as identidades não importam mais e por isso são menosprezadas. Isso é fundamental para o desenvolvimento da ideia de intimidade, que constituirá o indivíduo moderno e o defenderá da ideia de determinação por meio de papéis socialmente estabelecidos, a exemplo do sobrenome.

Nessa ótica, individual e social se refutam. O amor é corpo, sinônimo de coração que caracteriza o “eu” individual. Em contrapartida, temos o “eu” social e suas forças, como a família. O amor passa a ser entendido não como algo externo, mas como uma instância interna que coage o indivíduo a “bater de frente” com a ordem social. De acordo com os autores, isso só faz sentido se entendermos que a tragédia shakespeariana apresenta as contradições do momento de transição entre duas ordens sócio-históricas: de holista, tradicional, herança do

medieval, para individualista, na qual o indivíduo é colocado no centro do universo, ideal introduzido com a Renascença.

Holismo pode ser compreendido como a valorização do todo sobre as partes, em que as dimensões do meio social se expressam no indivíduo, certificando seu pertencimento e um lugar. São universos nos quais os valores dos grupos são superiores aos interesses privados e pessoais. Numa “sociedade holista”, as pessoas estão ligadas por algo externo a elas, esquecem-se de si próprias e os valores repousam na sociedade como um todo. Já num universo simbólico individualista, o indivíduo é o valor central, é o fim último, um bem supremo e a totalidade deve ser modificada para se adequar aos anseios individuais.

Benzaquen Araújo e Viveiros de Castro (1977) declaram que, no ocidente moderno, verifica-se a ascensão do individualismo e a consolidação dessa ideologia como orientação das práticas sociais. Em *Romeu e Julieta*, nota-se uma ideia de “eu” individual que é ilustrado pelo amor em oposição ao “eu” social, representado pela família. O que estrutura a tragédia é a dicotomia entre posição social e dimensão individual do sujeito. A ideia de mito de origem do amor moderno presente é demarcada por essas duas gramáticas. Na verdade, o conflito entre essas duas ordens cria a própria narrativa.

O amor germinado no íntimo de *Romeu e Julieta* faz com que os jovens namorados contestem enfaticamente o social, priorizando suas vontades. É uma força cósmica incontrolável que abastece o sentido dos amantes a ponto de reunirem forças para enfrentar qualquer obstáculo. Se o destino quis assim, não há justificativas para contrariá-lo, pois eles foram destinados a amar um ao outro para sempre. Marcados por essa potência interior, não há nada externo que os impeça de amar. Essa concepção, que perpassa toda a trama, desenvolve-se em assimetria a qualquer instância de ordem social que tente frear o sentimento (ARAÚJO; CASTRO, 1977).

Como demonstrado, a divergência entre afeto e obrigações sociais perpassa o centro da trama de *Romeu e Julieta*, na qual as relações sociais são feitas de obrigações radicalmente opostas ao amor sentido pelos protagonistas. Essa forma de pensar individualista revela que as características psicológicas específicas dos indivíduos passam a ser extremamente valorizadas. Contudo, temos também a noção de utilização do amor como benefício à ordem social. Quer dizer, por meio do amor, os jovens namorados acreditam poder tudo, inclusive superar a discórdia e os conflitos entre as suas famílias rivais, estabelecendo pactos harmônicos entre elas. Portanto, o amor incontrolável é motivo também para integração social.

Esses aspectos mostram que o amor é um sentimento que vem do acaso, é espontâneo e traça destinos, impõe e contraria as obrigações familiares e sociais, submetendo os indivíduos

a valores de outra ordem. Há aí uma ideia de amor idealizado, de mútua adoração, reciprocidade, docilidade e ternura, o que o torna uma instância transcendental. Benzaquen Araújo e Viveiros de Castro denominam esse fenômeno como “desrazão amorosa” (ARAÚJO; CASTRO, 1977, p. 164), que leva os indivíduos a se afastarem de uma razão social tradicional e holística. Agora, a metáfora do coração associada ao amor se coloca acima dos laços de sangue, a escolha do parceiro exclui qualquer necessidade externa.

De outro modo, na Europa pré-moderna, a ideia de casamento esteve, durante muito tempo, ligada à construção e ao fortalecimento de pactos políticos e/ou a propósitos de reprodução da espécie, cuja finalidade era, principalmente entre grupos mais baixos na hierarquia da sociedade estamental, enrijecer a força de trabalho no meio doméstico.¹³ O matrimônio ou era tido como a principal forma de aumentar a força laboral da família, ou como ferramenta para fazer tratados de paz e alianças de negócios (VAINFAS, 1992). Tratava-se de um contexto em que o sobrenome familiar determinava a posição, sendo ora sinônimo de riqueza e caráter, ora de decadência, colocados num plano natural, marcando, de modo quase que perpétuo, o porvir de mulheres e homens.

As escolhas desses indivíduos quer eram reduzidas a interesses políticos das famílias que pertenciam, quer pendiam de preceitos estamentais. O casamento não se relacionava com a paixão ou com o amor entre os amantes, mas justamente com aspectos sociais e econômicos maiores, que faziam parte dos contratos entre os nobres. Em outros termos, a permissão para se casar partia do diálogo entre as famílias e não entre os casados. O propósito disso era explícito: perdurar o domínio material da classe aristocrática (LÁZARO, 1996; COONTZ, 2006). De acordo com Giddens (1993), boa parte dos matrimônios “[...] eram contraídos, não sobre o alicerce da atração sexual mútua, mas o da situação econômica. [...] Era improvável que uma vida caracterizada pelo trabalho árduo e contínuo conduzisse à paixão sexual” (GIDDENS,

¹³ Não estou interessado aqui em fazer uma “história das transformações” que o casamento e o amor atravessaram no ocidente. Na verdade, reconheço, por meio do trabalho de Koselleck (2006), as relações de poder que perpassam a escrita sobre uma época. Em primeiro lugar, geralmente quando se fala de casamento na era pré-moderna, ressaltam-se as narrativas, os hábitos e os costumes da aristocracia, isto é, de uma elite. Tomam-se textos, documentos e relatos de pessoas inseridas nos contextos aristocráticos. Assim, além das transformações mais gerais, os eventos e os fenômenos entre os camponeses, por exemplo, são contados a partir da realidade da própria elite. Não que isso invalide os argumentos daí suscitados, mas é preciso ressaltar quem dominava a escrita dos assuntos, pois isso aponta para o poder da escrita das coisas. Como comenta Koselleck (2006), temos que ter atenção para não tomar a história das elites como a história de um período ou de um contexto geral. Em segundo lugar, frequentemente aborda-se o contexto medieval e sua suposta transição para era moderna como se as “invenções” da modernidade não tivessem nenhuma relação com o período anterior, porém novas ideias nutrem-se de experiências individuais passadas, de progressos setoriais específicos e à margem, que interferem com profundidade cada vez maior na vida cotidiana, mas que antes não existiam.

1993, p. 49). Por exemplo, os camponeses visavam ao casamento para organizar o trabalho agrário, enquanto entre os nobres o casamento era arranjado para manter os bens na família.

Já com a consolidação da burguesia e a instalação de sua agenda na administração do Estado, a invenção do ideário moderno-burguês foi transformando aos poucos algumas instituições e a visão em torno das gramáticas sentimentais que vieram a assumir novos papéis e contornos nas sociedades ocidentais, tal como o casamento e o amor. O casamento deixou de ser apenas um ato comercial e o amor começou a fazer parte dos contratos matrimoniais, em que ganhou *status quo* de instituição por intermédio do direito, sendo apropriado pelos anseios individuais, vinculando-se às ideias de autorrealização e liberdade. O amor, sobretudo a partir do final do século XVIII, foi progressivamente reduzido em prol de “[...] uma atitude que ansiava por um futuro livre” (GIDDENS, 1993, p. 52). Trata-se de uma via potencial para o amanhã, uma seguridade, uma espécie de controle de garantias materiais para viver. Conforme Giddens (1993), esse amor deu aos indivíduos envolvidos no casamento uma sensação de “segurança psicológica”. Na perspectiva do autor, pode-se definir tal sentimento como “romântico”.

O “amor romântico” se desvencilha do “amor paixão”, mas ainda abarca algumas de suas características. Isso porque o “amor paixão” não servia por inteiro à burguesia, já que tem, em seu cerne, a ideia de um sentimento avassalador que isola o indivíduo de seu meio social, por fazê-lo romper barreiras com a razão e desorientá-lo em relação a si mesmo, o que o levaria a ter conflitos com a realidade social e até a esquecer-se de suas “responsabilidades laborais”. Dessa forma, o amor apaixonado não pode servir, pelo menos não por completo, de base para o casamento, porque ele seria perigoso para a ordem social burguesa. Então, o amor romântico burguês toma emprestado do amor apaixonado apenas o “fervor psicológico”, a crença de uma alma gêmea e de um sentimento arrebatador à primeira vista, racionalizando essas características e as orientando ao matrimônio, para a construção da família e de uma “vida responsável”.

No fim, esse amor romântico incorpora o casamento monogâmico, que passa a ser visto como garantia de moralidade, uma instituição na qual um homem e uma mulher decidem por consentimento mútuo — o que é novo historicamente — fundar uma família baseada na razão do amor e não na paixão sexual. Aqui, amor e desejo se distinguem. Quem ama não sentiria atração e desejo por mais ninguém. Verifica-se também uma narrativa de casal igualitário, que, apesar de se entenderem como indivíduos, quando enamorados, assumem uma identidade homogênea, na qual se perde a individualidade, o que Salem (1989) chama de “simbiose do casal apaixonado”, que acontece, segundo a autora, quando o casal se entende como indivíduo

dual, isto é, um como parte integrante do outro. Ou seja, não existe mais Romeu sem Julieta e Julieta sem Romeu. Eles só são reconhecidos juntos, agora os corpos estão ligados e tornaram-se um só.

Sendo assim, mais especificamente no início do século XIX, por um lado, as mulheres se inserem na conjugalidade para se manterem financeiramente, com a manutenção do lugar de onde provém o seu sustento. Por outro, o homem continua a materializar, embora indiretamente, seus delírios e caprichos de poder patriarcal. Assim, os burgueses experimentam suas próprias contradições: a ideia de “escolha” se fundamenta no anseio de “liberdade” apenas para o homem. A mulher também podia decidir, mas sua função era socialmente determinada pela imagem popular do que consistia um “casal”: ela toma conta da casa e dos filhos e o seu marido, provedor, garante o sustento da família (BADINTER, 1985). O casamento tornou-se um meio de garantir estabilidade e um “futuro digno” entre os enamorados.

Consequentemente, os valores familiares, bem como a questão do patrimônio, eram mais importantes que o “ardor sexual” de um amor apaixonado. Nesse sentido, o que está em cena no amor burguês romântico é a questão da “escolha”, pautada no ideal de “liberdade” que garante também “estabilidade”. É justamente a soma desses fatores que exercem uma mudança na estrutura familiar. Se antes a família situava, de modo objetivo, o indivíduo em um determinado lugar na ordem social, com a modernidade, essa instituição se torna um aparato a partir do qual o sujeito escreve sua narrativa. A família monogâmica burguesa torna-se sinônimo de origem do eu e, paradoxalmente, uma instituição em que o eu deve se libertar com o passar do tempo. Nesse caso, não existe espaço para o casamento enquanto prática obrigatória que respeita princípios de laços de sangue, o que antecede o casamento é a possibilidade de mútua escolha entre os parceiros, em que se visa, como nunca, a um núcleo familiar apoiado na imagem do casal heteronormativo e de filhos ainda celibatários inteiramente isolados (SINGLY, 2007).

Portanto, pode-se dizer que o casamento legal monogâmico no ocidente assumiu legitimidade a partir dos processos de industrialização que afetaram inteiramente as dinâmicas sociais e contribuíram, com a lógica de família burguesa, para a cimentação do capitalismo industrial emergente.¹⁴ De acordo com os argumentos de Lessa (2012), a monogamia (exclusividade sexual) antecede a era moderna, sendo consequência da invenção da propriedade

¹⁴ Alguns dos fatores que propiciam a consolidação da burguesia são, de acordo com Lessa (2012), a implantação do capitalismo, a ascensão das instituições políticas democráticas, o ímpeto moral da concepção de individualismo e a crença na transformação por meio da razão, que possibilita aos indivíduos o entendimento racional dos processos físicos e do meio social, rompendo com princípios arbitrários dos dogmas e do misticismo.

privada e um dos pilares da objetificação e subordinação das mulheres no ocidente.¹⁵ Em outros termos, o autor denomina o “amor romântico” como “amor egoísta” ou “amor individual sexuado”, que é fruto da sociedade moderna, mas a monogamia o antecede. Lessa (2012), ao realizar uma genealogia da família monogâmica na Europa, afirma que a modernidade se apropria de algo que já era opressivo em si mesmo (a monogamia) para atribuir-lhe novos sentidos (o amor romântico).

Giddens (1993) defende que somente no final do século XVIII ocorre efetivamente a expansão do ideal do amor romântico/amor conjugal para os países da Europa continental, no qual se incorporaram pela primeira vez “amor” e “liberdade”, ambos julgados como estados normativamente ambicionáveis. Com a modernidade, o casamento passou a ser visto como possível consequência do amor erótico-sexual em uma versão romantizada, na qual teríamos um percurso clássico e padronizado: depois de se apaixonar, namora-se, noiva-se e, por fim, estabelece-se o pacto monogâmico central, que é o casamento, a instituição que sela e comprova, verdadeiramente, o amor entre os enamorados. Essa instituição pressupõe a obrigatoriedade de fidelidade e eternidade que, quando combinadas, produzem a noção normativa de exclusividade afetivo-sexual. Nesse sentido, o modelo monogâmico tradicional e heteronormativo presente nas sociedades ocidentais é apresentado, por meio das mais diversas narrativas, como único, espontâneo e natural formato de relacionamento humano.

1.3 Amor: uma experiência culturalmente localizada?

Desde a primeira vez que foi encenado, no século XVI, observa-se que a tragédia *Romeu e Julieta* tem servido como base e referência para representação imagética de inúmeros casais,¹⁶

¹⁵ Lessa (2012) observa essa instituição familiar ocidental sob o modo de produção capitalista, associando o casamento monogâmico a uma estrutura econômica específica da sociedade europeia. Assim, suas abordagens tratam da monogamia como uma criação histórica, fortalecida na transição para sociedade patriarcal: o autor identifica que, com a revolução agrícola e pecuária, há cerca de 10.000 anos, as famílias passaram a se estabelecer em uma terra fixa (propriedade privada). Com a propriedade das terras estabelecidas, surge-se a necessidade de se passar a herança da posse para os legítimos herdeiros: os filhos do dono da terra. Para garantir a proteção da linhagem paterna, surge a exigência de monogamia compulsória para as mulheres, sendo a criança concebida no interior desse relacionamento considerada como filha do proprietário da terra. Ou seja, a mulher garantiria a filiação biológica do homem e a sucessão da propriedade privada da família para os filhos legítimos. O objetivo da monogamia, então, é proteger o patrimônio da família e, por consequência, a linhagem de filiação do casal.

¹⁶ O conceito de “representação imagética” é abordado aqui a partir da visão de Aumont (1993), que o entende como “[...] um processo pelo qual se institui um representante que, em certo contexto limitado, tomará o lugar

sobretudo àqueles que amam e querem afirmar o seu direito sobre esse sentimento, independentemente dos pesos e das forças contrários. Esse “mito de origem do amor romântico” deve ser pensado à luz da moderna noção de indivíduo, na qual se tem a submissão do ser pela incontável força do amor e suas determinações. Na verdade, essa narrativa só tem sentido no universo de valores individualistas.

Rezende e Coelho (2010) sugerem, então, que tratemos *Romeu e Julieta* para além de um mito de origem do amor moderno como proposto por Benzaquen Araújo e Viveiros de Castro (1977). Isso porque a tragédia desenvolve certos aspectos que a transcendem, formulando percepções bem singulares acerca do amor presentes no imaginário social ocidental até hoje. Não à toa, algumas das ideias presentes na trama são comuns em várias produções discursivas contemporâneas, como músicas e filmes, no universo da comunicação de massas, tal como apontado por Lázaro (1996). Por essa razão, seria mais coerente interpretar a tragédia, sobretudo ao considerar o conceito de mito, como uma “matriz cultural” que dissemina a ideia de amor impossível, que arrebatava, algo mágico e sobrenatural.

Todavia, Lobato (2012) comenta que a transformação de *Romeu e Julieta* em ilustrações alegóricas do amor romântico não significa que William Shakespeare (1564-1616) tenha sido o inventor não anunciado do amor moderno. Segundo a autora, na própria Inglaterra, ainda no século XIII, já ocorriam casamentos por amor em razão da ideia de “escolha individual”, que ultrapassavam os laços de sangue. Além disso, o amor romântico não foi dominante em todos os países, sendo a noção de amor, em geral, debatida e tensionada fortemente no interior da Europa, onde ocorreram inúmeros dissensos entre as literaturas românticas acerca do amor e de suas características. Nesse caso, Lobato (2012) se debruça especificamente sobre as literaturas inglesa e francesa para constatar que a tensão principal ocorreu na prioridade dada ao relacionamento conjugal.

No que diz respeito aos ingleses, o casamento por amor, o que veio posteriormente a ser chamado de amor romântico ou amor conjugal, foi adotado bem antes do que nos demais países da Europa, isso em razão dos valores do individualismo desenvolverem-se precedentemente no país. No século XVI, ocorre, de acordo com Lobato (2012), a institucionalização desse tipo de casamento em consequência do deslocamento da aceção de “predestinação” — o cerne das religiões protestantes — para o âmbito do matrimônio. Daí, os amantes não se amam e se escolhem por ordem do acaso, mas sim por estarem predestinados a se juntarem por intermédio da união matrimonial.

do que representa” (AUMONT, 1993, p. 103). A título de exemplo, a novela e seus elementos imagéticos apresentados em certo contexto são os sentidos. Sendo assim, estão no lugar do que representam.

Já para os franceses, o casamento arranjado persistiu até as primeiras últimas décadas do século XIX, sendo o amor-paixão hegemônico entre eles. Para Lobato (2012), os franceses recusavam-se a inserir, no seio do matrimônio, o amor. Tal narrativa romântica era vista como ridícula e o fenômeno da simbiose do casal apaixonado, descrito no tópico anterior, não chamava sua atenção. Ocorria, portanto, uma resistência à absorção do romantismo inglês, pois, para os franceses, havia uma inconciliabilidade entre amor e casamento, dado que, o amor-paixão, no contexto francês, era proeminente. O desenvolvimento desse amor só ocorria fora do âmbito conjugal, sendo a conquista de outras pessoas casadas e os jogos de sedução o que ocasionava um enobrecimento no espírito. Ou seja, para os franceses, o “[...] processo por meio do qual se atribuem perfeições imaginárias e quiméricas à pessoa amada –, indispensável [...] à emergência e manutenção da paixão amorosa, só se sustenta fora dos laços matrimoniais” (LOBATO, 2012, p. 109).

Como afirmado no tópico anterior, é somente no final do século XVIII que a “mania inglesa” do amor conjugal/amor romântico entra em cena, inserindo-se, por meio da literatura, na elite francesa e, posteriormente, nos demais países da Europa. Porém, a institucionalização do “amor moderno” ou do “amor romântico” não se deu pacificamente, só ocorre por intermédio do processo de individualização característico da sociabilidade burguesa que foi progressiva e desigualmente distribuído dentro da Europa, fazendo com que as premissas patriarcais feudais coexistissem ou conflitassem com essa individualização. Ou seja, com a gradativa entrada e consolidação dos valores individualistas, sobretudo através das revoluções burguesas, vemos também o desenvolvimento e a consagração do amor romântico que ocorre, como já explicado no tópico anterior, em torno da fixação da noção de indivíduo, do eu interior, e da “expulsão” do amor-paixão (MACFARLANE, 1990).

O trabalho de Luhmann (1991) compreende uma convergência entre as ideias de amor construídas na Europa nos últimos séculos e o desenvolvimento do grau de individualização. Esse exercício é realizado considerando aspectos macroestruturais, como a adaptação entre capitalismo, individualismo e conjugalidade, imprescindíveis para a concepção de amor erótico-sexual e a consagração do ideal de família monogâmica. O amor serve, então, como parâmetro das relações amorosas que visam a materializar-se na esfera da conjugalidade: “[...] torna-se o fundamento do casamento, esse se torna mérito sempre renovador do amor” (LUHMANN, 1991, p. 187). Para Luhmann (1991), o amor romântico pode ser compreendido, em resumo, como uma suposta atração acentuada que circunscreve o enaltecimento do outro numa dimensão erótica, formulando uma expectativa mutuamente consentida de permanência com o parceiro por um tempo indeterminado, de preferência se infundável. Nessa perspectiva,

“se espera que o sujeito fique sempre à mercê de uma paixão, contra a qual nada se pode fazer antes de mergulhar numa relação amorosa profunda” (LUHMANN, 1991, p. 71).

Ao falar de um *ethos* do amor romântico presente nas gramáticas sociais ocidentais, Giddens (1993) entende-o como a capacidade de firmar um vínculo emocional durável com outro, que tem como suporte os atributos intrínsecos do próprio vínculo. O autor ressalta a importância de diferenciar o “amor romântico” do “amor apaixonado”. Enquanto o primeiro seria um fenômeno culturalmente mais específico e localizado, o segundo seria um fato relativamente universal (GIDDENS, 1993). Em diálogo com alguns desses aspectos, Lobato (2012) enxerga uma ambiguidade na definição do que seja considerado amor. Ao reconhecer isso, a autora defende que não é possível reduzi-lo a um acontecimento peculiar do ocidente. O amor, afirma, pode ser visto em contextos não ocidentais.

Caso se o defina apenas como a capacidade de se apaixonar, de ter sentimentos de ternura, [...] de sofrer pelo amor não correspondido, não há como reduzi-lo a um acontecimento peculiar apenas ao ocidente, assim como não se pode limitar a uma cultura específica a capacidade de sentir raiva, medo ou inveja (LOBATO, 2012, p. 21).

Então, o que distinguiria o amor no ocidente? De acordo com a autora, uma prescrição ideológica de que se apaixonar é o alicerce extremamente apetecível para o namoro e o casamento. Daí, a sua restrição ao ocidente torna-se mais coerente. Em torno disso, ela propõe, assim como Giddens (1993), a diferenciação entre “paixão amorosa”, visualizada em outros contextos culturais e “amor romântico”, circunscrito à experiência ocidental. Para entender esse ponto, é preciso realizar uma pequena digressão.

Lobato (2012) defende que há semelhanças da expressão do sentimento amoroso no contexto das sociedades ocidentais e não ocidentais, apesar de considerar diferenças notáveis associadas às condições de manifestação desse sentimento. Para explicar essa afirmação, ela recupera também as concepções dumontiana de individualismo e holismo. Em torno disso, propõe as categorias de “amor domesticado” e “amor disciplinado” para defender a tese de que a “paixão amorosa” pode ser observada em outros contextos culturais, porém a orientação entre individualismo e holismo distinguirá sua exteriorização.

Tanto o “amor domesticado”, quanto o “amor disciplinado” procuram, de formas diferentes, tratar do caráter antilógico e fortuito da paixão amorosa, entendida a partir da metáfora “selvageria”. “O amor domesticado” é presente em sociedades com orientação individualista, em que a “selvageria” do amor passional é celebrada e interpretada como imperativo para felicidade, glorificação, aperfeiçoamento de si e autorrealização, mesmo que

para isso “[...] seja preciso confrontar as restrições impostas pela moral e pelas lealdades políticos-familiares” (LOBATO, 2012, p. 10).

Já nas “sociedades holistas”, temos o “amor disciplinado”, em que a “selvageria” da paixão não é tolerada, precisando ser controlada para respeitar a ordem social presente e fazer com que suas engrenagens continuem a funcionar. As responsabilidades dos papéis sociais são mais fundamentais que o sentimento pessoal, e a paixão aqui pode desmoralizar, mesmo que indiretamente, outros agentes que estão sob domínio das normas socialmente compartilhadas. Nessas circunstâncias, a paixão é vista como doença que induz à desobediência dos parceiros e, por consequência, podem desajustar princípios nos quais o grupo social de que fazem parte se ancora.

É aí que, segundo Lobato (2012), pode-se efetivamente identificar a diferença entre ocidentais e não ocidentais no que se refere ao amor. Nos primeiros, observa-se que o indivíduo está à frente de todos os outros valores, por esse motivo o amor lhe serve como fundamento para o namoro e o casamento, uma vez que respeita suas vontades e o próprio amor é tido como uma condição incontrolável e arrebatadora.

Em contraste, nas sociedades não ocidentais, cujos exemplos utilizados pela autora são China, Taiwan, Índia e Arábia Saudita, o amor não é justificativa para iniciar ou terminar uma relação amorosa, nem mesmo para confrontar instituições sociais como a família. Casamento ou namoro baseado no amor é visto como interesseiro e egoísta, pois se ergue em detrimento de valores familiares e aspectos econômicos. Essa caracterização é oposta ao que ocorre no mundo euroamericano, já que, nesse contexto, o que é tido como interesseiro é “[...] justamente aqueles casamentos que levam em conta motivações não concernentes exclusivamente ao amor” (LOBATO, 2012, p. 24).

Nesse *modus operandi*, quando alguém se casa ou namora *por interesse*, não se pode admitir. A autora entende que existe uma espécie de “coerção para amar”, o que, no ocidente, é tão forte e evidente que, nas narrativas de relações adúlteras, observa-se que os amantes não se enlaçam por fatores econômicos nem por obrigações morais, mas pela paixão ardente que os toca. Inclusive, “o amor pelo amor pode induzir os enamorados a manter a representação do papel de apaixonados apesar de esse sentimento não mais existir” (LOBATO, 2012, p. 24). Essa seria uma das consequências possíveis da pressão cultural para amar.

Conforme discutido, em outros contextos culturais, o “amor” não tem importância, sequer é falado. A “presença” dele não é determinante ou entrave para se estabelecer um relacionamento. Isso não significa que não exista a ideia de uma “paixão amorosa”, mas mostra que é tratada como secundária, pois se priorizam deveres e responsabilidades sociais com a

comunidade na qual estão inseridos, e não a relação entre marido e mulher e seus interesses e prazeres pessoais (LOBATO, 2012). Com esse esforço teórico, notabiliza-se que a “paixão amorosa” é um sentimento manifestado quer nas “sociedades holistas”, nas quais o valor é o grupo e, conseqüentemente, o “amor disciplinado”, quer nas “individualistas”, em que predomina o “amor domesticado”. Ou seja, a “paixão amorosa” se aplica em diversos contextos socioculturais. Portanto, admite-se a existência dessas em outras sociedades, nas quais ela é direcionada de modo diverso.

A tese de Lobato (2012) assume também outro compromisso: fugir das premissas ora particularistas, ora universalistas sobre o amor. Quer dizer, segundo a autora, no debate antropológico sobre o amor, há, com a primeira corrente, uma noção de que o amor seria peculiaridade da Europa e, portanto, um sentimento raro em outros contextos. Já na segunda perspectiva, sustenta-se o argumento de que o amor estaria presente em todos os povos e regiões, desassociando-o do casamento, que é intrínseco à cultura euroamericana. Dessa forma, Lobato (2012) ultrapassa as duas posições descritas anteriormente: uma que entende que a paixão amorosa é exclusiva e excepcionalmente inserida no mundo ocidental, concepção que visualiza “[...] um vazio onde há experiências amorosas incontestáveis [...]” (LOBATO, 2012, p. 31); outra que enxerga a mesma noção de amor em toda parte, sem considerar as diferentes gramáticas culturais.

Os argumentos trazidos até aqui se contrapõem e desmistificam algumas idealizações do amor como algo mágico, de ordem sobrenatural, quando os sentimentos são construções culturais com reflexos sociais e políticos, não são naturais ou espontâneos. Por isso, em palestras e conversas, ao ser questionado sobre o que é o amor, respondo que essa não é a pergunta mais correta a ser feita, sugiro a formulação de outra indagação: “O amor é?”. Essa sugestão se justifica na impossibilidade de delimitar e fundamentar o amor como “coisa”, com algum lugar determinado e comum à natureza humana.¹⁷ Então, tenho dúvidas quando vejo certas proposições que buscam definir o que é o amor como um sentimento dado *a priori*, parte constitutiva de uma essência humana.

Portanto, as emoções são essencialmente simbólicas, são interpretadas como maneiras de expor aflições no interior de uma comunidade social (MAUSS, 2001). Nesta, os indivíduos se reconhecem e se comunicam por meio de um fundo afetivo mais ou menos próximo. De

¹⁷ A título de exemplo, ver LIVE – amor(es) e conjugalidades no mundo contemporâneo com Renato Nogueira pt. 1 [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (59 min). Publicado pelo canal Rhuann Fernandes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cO3cZiknf-4&t=0s>. Acesso em: 25 dez. 2021.

outro modo, as sociedades levam os indivíduos a expressarem obrigatoriamente os seus sentimentos, sendo os sentimentos explorados dentro das tramas/dinâmicas sociais presentes na sociedade. As emoções, para o autor, dão aos sujeitos uma grade de interpretação sobre o que vivenciam e identificam da atitude dos demais indivíduos. Assim, os sujeitos conformam seus afetos de acordo com as expectativas e a compreensão do grupo do qual fazem parte, como vemos com a gramática do término de um relacionamento amoroso (explicada no apêndice A). Portanto, as emoções dos integrantes de uma mesma sociedade se inserem em um conjunto aberto de significações, de cultos e rituais, de um vocabulário, de valores morais etc.

Todas essas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo são mais do que simples manifestações, são sinais de expressões compreendidas, em suma, uma linguagem [...] A pessoa faz então mais do que manifestar os seus sentimentos, os manifesta aos outros, porque é preciso manifestá-los. Ela os manifesta a si própria expressando-os aos outros e por conta dos outros. É essencialmente simbólico (MAUSS, 2001, p. 332).

Em virtude disso, assim como Le Breton (2009), visualizo uma “dinâmica da afetividade”, que é justamente considerar, antes de tudo, os aspectos sociais intrínsecos à história social dos sentimentos. Na verdade, há nuances que demonstram os agenciamentos de um ator social no interior de um contexto cultural, que o faz mobilizar, a depender da situação vivenciada, uma gramática mais adequada para expressar a emoção. Le Breton (2009), ao argumentar em favor dessa dinâmica da afetividade, traz o conceito de “tonalidade afetiva” que considera que

Os sentimentos nascem num indivíduo preciso, numa situação social e numa relação particular ao evento. A emoção é ao mesmo tempo avaliação, interpretação, expressão, significado, relação e regulamento do intercâmbio. Ela se modifica de acordo com os públicos e com o contexto. [...] Ela flui dentro da simbólica social e dos ritos em vigor: não se trata de uma natureza descritível de forma descontingente e independente dos atores, pois que, segundo os indivíduos e suas histórias pessoais, um dado evento pode suscitar múltiplas reações afetivas e uma pluralidade de respostas. (LE BRETON, 2009, p. 210).

Assim, as emoções não são transferíveis de um indivíduo ou de um grupo ao outro, em termos substancialistas, muito menos estão dispostas em processos fisiológicos, incrustadas no interior do corpo humano. Na verdade, as emoções são relações, isso porque elas se transformam de acordo com o público e o contexto. As emoções se inserem, portanto, em uma gama de ritualidades e se opõem, a todo tempo, às tentativas de encaixes engessados biologizantes, que as descrevem independentemente dos sujeitos sociais. Portanto, as emoções, em geral, devem ser compreendidas como tributárias das relações sociais e do contexto cultural em que emergem.

2 AS GRAMÁTICAS CONTEMPORÂNEAS DO AMOR

Neste capítulo, ilustro, no primeiro momento, como as características do amor discutidas no capítulo anterior atravessam as relações de gênero no mundo contemporâneo. Em vista disso, aponto como as narrativas amorosas presentes em músicas, por exemplo, concebem pedagogias afetivas e tecnologias de gênero. Por fim, realizo um debate em torno das transformações na intimidade e das gramáticas amorosas contemporâneas no mundo ocidental, abordando alguns limites e impasses.

2.1 “Até que a morte nos separe:” o amor como tecnologia de gênero

Em minhas experiências na adolescência e na vida adulta, vivendo em favelas, infelizmente, vi amigos sendo presos e mortos por se envolverem com o tráfico de drogas. Alguns dos que sobreviveram procuraram igrejas evangélicas, ou a construção de um “futuro digno”, isto é, constituir uma família e “trabalhar honestamente”. Na maioria das vezes, os dois juntos.¹⁸ Hoje, ao reencontrá-los, é comum ressaltarem que suas esposas são as mulheres de suas vidas, contam que elas acreditaram no amor e foram responsáveis, em grande medida, para que eles saíssem do crime. Em outros termos, justifica-se a saída da criminalidade por via do amor e do casamento, a mulher teve um papel decisivo nesta atitude. O casamento é narrado, portanto, como algo para organizar a vida e entrar nos eixos.

As frases a seguir ilustram esse posicionamento: “abandonei as armas pra dar uma aliança a ela”; “mesmo sendo bandido, favelado, apaixonei nessa mina, ela me ensinou a amar, quem falou que bandido não se apaixona?”; “quem diria... consegui até falar que amava”; “ela me fez deixar o crime, atingiu meu coração”; “ela me fez ficar de boa e viver em paz”; “ela me conseguiu tirar dos corre da vida louca, largar as noitadas e deixar os plantão de lado”; “ela mexeu com a mente do vilão, me fazendo conhecer o meu outro lado, agora tenho uma família”.

Nessas alocações, é constante também a ideia de que o “amor” é utilizado como meio para uma domesticação da agressividade viril, por meio de metáforas que indicam que o amor muda o homem. A famosa representação, clichê em nosso meio, de “a bela e a fera”: mulheres

¹⁸ Compreendo que isso faz parte do racismo sistêmico presente no Brasil, como destacado em outra oportunidade (FERNANDES, 2020).

que se apaixonam por “monstros” e conseguem transformá-los em “príncipes encantados”. O que sugere, por outro lado, a persistência por parte delas em suportar “tudo” dentro de relações abusivas, responsabilizando-se pela mudança do “ogro”.

De acordo com Giddens (1993), os homens também sofrem influência do amor romântico, o que retarda a sua reflexividade e criticidade no tocante à condição machista no relacionamento amoroso, visto que são privilegiados em relação às mulheres. Essa influência aparece principalmente no fato de o homem se colocar como romântico, como se tivesse sido enfeitado pelo “poder feminino” a tal ponto de ser isolado do seu meio social em questão, perdendo-se de si mesmo. O homem, um conquistador por excelência, rende-se à amada e torna-se, contraditoriamente, seu servo particular.¹⁹

Isso simboliza, como mostram as falas destacadas acima, uma perda de agressividade por parte dele, pois o amor o encanta e seduz, tirando-lhe toda força. Nesse caso, o amor é um poder feminino que controla a virilidade masculina, diluindo-a, mesmo que momentaneamente, em comportamentos mais “dóceis”. Não obstante, esse ser romântico não enxerga sua companheira como igual. Na verdade, “ele é o escravo de uma mulher particular (ou de várias mulheres em sequência) e constrói sua vida em torno dela; mas a sua submissão não é uma atitude de igualdade” (GIDDENS, 1993, p. 70).

Nesse sentido, como já analisado por Lobato (2012), o amor funciona como dupla domesticação: valida a seleção conjugal, apagando barreiras e contradições relativas à posição de classe e outros marcadores sociais da diferença, como a origem étnica e, conjuntamente, torna-se um elemento que contém e abranda a virilidade masculina, sendo capaz de adaptar e sossegar o homem por meio das relações amorosas no âmbito doméstico de intimidade. É claro que, em se tratando de nós, homens negros, não podemos ignorar uma série de aspectos sociais que nos fazem ter dificuldades com essa gramática amorosa ocidental. Ausência paterna, contexto de violações de direitos, abandono, desigualdade social e traumas fazem parte do nosso cotidiano. O amor acaba sendo interpretado como algo a que não se teve acesso e, quando descoberto, é tratado como uma potência arrebatadora que faz pensar em questões antes inimagináveis.

Como constata Giddens (1993), mesmo em jovens de classes e origens étnicas diferentes, a ideia de romance, ainda que aflitiva, é compartilhada de igual modo. Isso ocorre

¹⁹ Como veremos mais à frente, o “amor como jogo”, um dos pilares do amor romântico, é principalmente vinculado à imagem masculina, do “homem conquistador”. Nesse “entretenimento”, os homens agem de modo paradoxal: por um lado, atuam como falsos sujeitos de ação, por outro lado, tentam tornar-se objetos de desejo do outro. Isso impede que tais sujeitos digam diretamente o que querem ou expressem os seus desejos, sendo a ausência dessa comunicação direta uma fantasia forjada em suas socializações.

também em relacionamentos amorosos homoafetivos, sobre os quais o autor conclui que, independentemente da orientação sexual, a ideia de amor único e seus fundamentos é um parâmetro para o comprometimento afetivo. Fato é que nessas narrativas há um predomínio de representações sociais em que a mulher amada aparece, concomitantemente, como companheira, amante, alma-irmã, mulher-criança e mulher-mãe. Assim, as mulheres teriam um lugar previamente determinado a ocupar nas relações amorosas.

Antes de avançar nessa discussão entre amor e gênero, é fundamental destacar que entendo “gênero” como algo estruturante de nossa sociedade, em diálogo com as ideias de Judith Butler (2003). A autora discute gênero enquanto construção social, entendendo-o como performance, que pode se dar em qualquer corpo, em oposição à ideia de que cada corpo corresponda a um ou outro gênero específico. Desse modo, o corpo é interrogado e não mais avaliado como um dado da natureza humana, mas como uma superfície politicamente regulada. As dimensões da corporeidade são destrinchadas em três aspectos: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero.

Entende-se que a ideia de “gênero” serve para definir certos papéis sociais, concebendo acepções estereotipadas do que se deve considerar como “feminino” e “masculino”, dentro de um binarismo essencialista. Sendo o gênero uma construção política, por meio da qual se geram papéis sociais, ele serve para gestão de corpos, pois se delinea o que é correto/adequado para cada pessoa em razão do seu sexo biológico, como por exemplo, os comportamentos, a vestimenta e os papéis a serem desempenhados. A partir desses argumentos, podemos desestabilizar a concepção comum e exclusiva de que gênero é natural, desarticulando-o do sexo biológico, e afirmar que essa diferença física é constitutiva da construção de gênero, não existindo corpo de mulheres e corpo de homens. Em outras palavras, o gênero não é uma propriedade de corpos, muito menos algo dado a priori nos indivíduos, mas sim um grupamento de efeitos que são produzidos em relações sociais, corpos e comportamentos por intermédio da duplicação de uma complexa tecnologia política (BUTLER, 2003).

Nessa linha, pode-se interpretar gênero como uma repetição estilizada de performances, precedidas por um *script* histórico e culturalmente situado, pelo qual diferentes atores sociais atuam. Considerando os valores ocidentais presentes na sociedade brasileira como sexistas, Zanello (2020a) chama atenção para a existência do “binarismo estratégico” como produto cultural, em que as pessoas procuram agir, ora como homem, ora como mulher, adentrando-se em caminhos privilegiados de subjetivação. Por exemplo, em relação ao tornar-se homem e mulher, temos, no primeiro caso, o dispositivo da produtividade, fundamentado na virilidade laborativa e sexual, em que um “verdadeiro” homem é ótimo provedor/trabalhador e “comedor”

sexual atuante. Já no segundo caso, destacam-se os dispositivos amoroso e maternal, em que se configura determinado modo de amar que vulnerabiliza às mulheres.

É a partir dessa discussão que Gama e Zanello (2019) abordam a música sertaneja — gênero musical mais escutado no Brasil e analisado como representação social mais precisa das características do amor nesse país — como dispositivo amoroso, tecnologia de gênero e pedagogia do amar para mulheres. Alguns de seus apontamentos, além de dialogarem com os resultados preliminares de minha pesquisa sobre sertanejo universitário (presente no apêndice A desta dissertação) me intrigaram profundamente, ajudando-me a responder alguns questionamentos entre a articulação de gênero, amor e conjugalidade (ZANELLO, 2014, 2020a).

Gama e Zanello (2019) interpretam as músicas sertanejas como verdadeiras “tecnologias de gênero”, conceito discutido com base no trabalho De Lauretis (1996) e, segundo as autoras, pode ser compreendido como mecanismos e produtos culturais que não apenas representam os valores, ideais e estereótipos de gênero (como em um espelho), mas têm o caráter performativo, isto é, criam, incitam, reiteram, reforçam, interpelam e produzem esses valores e suas representações, justificando, por vezes implicitamente, as desigualdades de gênero e reproduzindo as hierarquias existentes. Essas tecnologias de gênero são fundamentais, de acordo com De Lauretis (1996), na configuração dos caminhos privilegiados de subjetivação, de tornar-se pessoa.

Na perspectiva de Gama e Zanello (2019), as músicas sertanejas concebem, enrijecem e geram certos comportamentos comuns entre as mulheres, tais como: a necessidade de se sentir a “escolhida” (especial, insubstituível e inesquecível), sob pena de se sentir preterida (em relação a outra ou outras mulheres; a romantização dos ciúmes e da violência masculina, o vazio e o fim do mundo que o fim de uma relação amorosa parece representar, como bem demonstrei nos resultados de minha análise, disponíveis no apêndice A. Com isso, Zanello (2020b) argumenta que o amor é identitário para as mulheres, o que constitui a autoestima delas e as faz entender o sentimento amoroso como parte natural de si mesmas. Essas músicas também informam e ensinam as mulheres certa forma de amar, por isso a autora sugere que devemos tratá-las como “pedagogia afetiva”.

Não à toa, em função disso, Gama e Zanello (2019) discorrem sobre um fenômeno recorrente na sociedade brasileira que é, a todo instante, trazido nas músicas: “prateleira do amor”. Nas canções, o que é apresentado é que para ter protagonismo, ser respeitada e levada a sério, a mulher precisa ser comprometida e/ou casada. Enunciados como: “30 anos e não foi casada, nossa, como assim?” e “Vai casar quando?” “Não vai ter filho?”, conforme a autora,

são experiências comuns entre as mulheres.²⁰ Em decorrência disso, elas entram em disputa umas com as outras para serem escolhidas nessa “prateleira”, pois isso reafirma sua mulheridade e altera a sua autoestima. É justamente por isso que estar em um relacionamento amoroso, para as mulheres, de acordo com as autoras, é questão de identidade.

Gama e Zanello (2019), ao analisarem a música sertaneja, observaram que havia aspectos específicos e singulares nas narrativas trazidas pelos cantores homens. Assim, elas desenvolveram três categorias explicativas:

- a) o apaixonado;
- b) o abandonado;
- c) o narcisista exaltado.

As músicas da primeira categoria são cantadas a partir do lugar de um homem que está apaixonado por uma mulher, elaborada como um ser insubstituível e inesquecível, que as autoras chamam de “a escolhida”. Elas afirmam ainda que essa narrativa nutre a discussão em torno da “prateleira amorosa”, pois a mulher se relaciona com o homem que declama o seu amor, não por desejá-lo, mas pelo caráter identitário, pelo reconhecimento social que estar casada ou namorando pode trazer.

Nessa categoria, constrói-se a representação de uma mulher especial, sendo essa mulher escolhida em detrimento de outras. Há aí, de acordo com Gama e Zanello (2019), o lugar simbólico de passividades, necessário para que as mulheres estejam aptas para serem escolhidas. Os homens ficam com a opção de escolher, enquanto as mulheres aguardam. Outra narrativa presente nesta categoria é a transformação que a mulher é capaz de realizar no “homem apaixonado”. É um ser tão especial em sua existência que vale à pena trocar uma “vida de solteiro”, de “baladeiro e pegador”, por uma de homem pacato e comprometido. Isso seria uma demonstração máxima desse amor pela mulher. Em outros termos, em nome do amor, o homem se molda, excluindo de si, espontaneamente, os hábitos ruins. Nesse caso, aparece também a característica “mulher-mãe”, que torna a mulher respeitável, quer dizer, capaz de transformar o homem com o qual se relaciona, é uma “boa esposa” e tem sua identidade reconhecida e valorizada.

A segunda categoria — “O Abandonado” — mostra como os homens vivem a experiência da dor amorosa, do término e de um suposto abandono. A figura do corno aparece

²⁰ A socióloga israelita Orna Donath (2017) demonstrou como muitas mulheres, no contexto ocidental, decidem ter filhos para não serem vistas como egoístas, imaturas e, até mesmo, loucas. Nesse percurso, muitas delas se arrependem, passando por inúmeros problemas psicológicos ao longo do tempo.

como possibilidade complexa de homem falar das suas dores (o que o valida como sujeito de afeto), enquanto atualiza os papéis sociais de gênero. Nas músicas que expressam essa categoria, evidenciam-se ausência e saudade, acompanhados de consumo abusivo de bebida alcoólica. O ingrediente aparece como parte constitutiva da experiência do fim de relação, espécie de antídoto para dor, fuga da realidade e ferramenta de superação da ex-esposa. Ademais, em relação ao término, é recorrente a culpabilização da mulher e a vitimização do homem, apresentado como um coitado, vítima usada e descartada por uma mulher cruel e insensível que não valorizou o seu amor. Nesse sentido, por vezes, desenvolve-se um discurso sobre a dificuldade de o homem aceitar o término de uma relação, mesmo sendo ele a “vítima”. Como consequência, há romantização e naturalização de violências simbólicas, como a perseguição à parceira.

A terceira e última categoria — o “narcisista exaltado” — mostra, segundo Gama e Zanella (2019), a declaração de amor dos homens por meio das vivências de término ou de exaltação do relacionamento em voga. Porém, esse enaltecimento não é destinado à mulher amada ou ao seu desafeto, mas a eles próprios, em que apontam suas “qualidades de homem” e o lugar que ocupam na vida da amante. Nesse aspecto, as autoras identificam três padrões recorrentes: “eu sou seu salvador”; “eu sou o melhor para você” e “você vai sentir minha falta”. Aqui, tem-se o lugar do homem como avaliador, em que ele demonstra ter o dom de dizer e direcionar o que é melhor para a vida e o bem-estar da mulher amada. Colocam-se como parâmetro, a melhor coisa já acontecida, tudo que ela procura e precisa. Como derivação desse discurso, há músicas que relatam relações abusivas de maneira romântica, com indicativo de tudo que a mulher precisa fazer para “não perder um homem desses”.

Um dos exemplos apresentados pelas autoras é sobre quando as mulheres sentem-se obrigadas a fazerem sexo com o marido, com medo de perdê-lo, aquilo que elas denominam de “débito conjugal”, uma pedagogia aplicada às mulheres desde a infância, com enunciados chantagistas do tipo “Faz direito ou então vai perder”. Outra expressão compartilhada no imaginário popular brasileiro é “chá de buceta”, em que a mulher, para não perder o seu homem, aprende técnicas sexuais para satisfazer as necessidades sexuais dele, realizando práticas sexuais perfeitas e “arrasando-o” na cama. Depois disso, o homem fica supostamente enfeitiçado e completamente viciado nela, a ponto de não procurar mais outras mulheres.

Assim, a mulher deve se especializar para mantê-lo fiel. De acordo com Gama e Zanella (2019), existe uma ideia geral de que ela é obrigada a fazer, no casamento, tudo o que o homem deseja, prestando serviços sexuais. Por essa razão, mesmo sem desejar, ora para manter a

relação e “prender o homem”, ora por imposição do marido, muitas mulheres mantêm relações sexuais, sustentando relacionamentos extremamente abusivos.

Em suma, nas letras das músicas sertanejas avaliadas tanto por mim neste trabalho, quanto por Gama e Zanello (2019), é possível notar romantização explícita de violência, em que o homem determina o que é melhor para a mulher a partir de alguns imperativos. O que causa espanto é o fato de essas canções serem vendidas por “românticas” e que o perfil de certos homens seja considerado “dos sonhos”. Em um país no qual, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), três de cada cinco mulheres já foram vítimas de relacionamentos abusivos,²¹ o que isso quer dizer? Não seria essa forma de “amar” nociva por comprometer as mulheres em geral?

Gama e Zanello (2019) afirmam que um dos dispositivos amorosos mais disseminados, não só em torno das músicas acima, como também em filmes voltados para o público adolescente, é o papel do silêncio. Mulheres aprendem a silenciar-se para cuidar dos outros e das relações. Por exemplo, inúmeras vezes não se denunciam agressões para não se acabar com a família, “engolindo as palavras”. Nesse ato, naturalizam-se relações abusivas e, ao mesmo tempo, são ignoradas violências silenciosas no cotidiano, romantizadas nas letras das músicas, que disfarçam o abuso de romance, tornando-o excitante e cobiçável. Em outras palavras, as mulheres são as principais vítimas de relacionamentos abusivos no país, mas, ao mesmo tempo, vários meios tornam natural o abuso, reivindicando-o de modo poético e idealizado e, nesse caso, há omissão do seu caráter prejudicial.

A noção de amor ocidental, portanto, deve ser entendida como circunscrita às relações de gênero, principalmente no que diz respeito à naturalização das violências, pois a maneira pela qual este sentimento é tratado em nosso universo leva a mulher, em maior grau, a sustentar relações abusivas, deixando-as expostas a constrangimentos de todo tipo. O exame sobre as músicas sertanejas (apêndice A) me levou a concluir que vários problemas que pavimentam os caminhos de destruição da vida física e simbólica de mulheres são naturalizados em nosso contexto. Também me fez concluir que, apesar de “violência” e “amor” aparentarem direções opostas, juntam-se na visão de mundo individualista que entende que as pessoas devam ser unidas, inevitavelmente, pelo amor.

²¹ Para maiores informações, ver TRÊS de cada cinco mulheres já foram vítimas de relacionamentos abusivos. **G1**, Rio de Janeiro, 29 out. 2017. Fantástico. Disponível em: <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2017/10/tres-de-cada-cinco-mulheres-ja-foram-vitimas-de-relacionamentos-abusivos.html>. Acesso em: 10 jan. 2019.

Todavia, para entendermos alguns desses elementos e os dilemas do amor no ocidente, precisamos recorrer a uma dimensão sócio-histórica importante. Isso nos ajuda a responder, efetivamente, à pergunta: “como esse amor chegou até aqui?” Giddens (1993), explica que a prominência do *ethos* do amor romântico no contexto ocidental, que afetou mais especificamente a vida das mulheres, deve ser pensada em virtude de um conjunto de transformações ocorridas ainda no fim do século XVIII. Isso porque, para o autor, o amor é um meio de comunicação simbólico, codificado de diferentes maneiras, com diferentes propósitos e em épocas e circunstâncias históricas específicas, que envolve relações de poder que devem ser apreendidas em contextos e situações sociais. Com o advento da industrialização e o imediato alargamento da classe média, temos três fatores:

- a) criação do lar e alteração do papel dos pais na criação dos filhos;
- b) formulação da infância;
- c) invenção da maternidade.

Essas três características, articuladas e integradas, assentaram a divisão essencial da família burguesa: espaço para o trabalho e meio doméstico, dois âmbitos de atividades distintos, em que se desenhou uma divisão do trabalho familiar entre o sustento material, atribuído como obrigação do homem e o trabalho relacional, incumbência das mulheres.

Como destaca Badinter (1985), antes, o homem estava no centro do sistema de produção. Contudo, com a separação entre o lar e o local de trabalho, há, progressivamente, um enfraquecimento de seu poder e de seu domínio patriarcal direto sobre a família. Na segunda metade do século XIX, ocorre um acentuado declínio de seu controle neste âmbito e, com isso, uma substituição gradativa da autoridade patriarcal pela afeição incondicional da maternidade, justamente em um momento em que a demonstração de afeto entre pais e filhos é algo que começa a ganhar valor, por conta da família conjugada (inteiramente reduzida). “A idealização da mãe foi parte integrante da moderna construção da maternidade, e sem dúvida alimentou diretamente alguns dos valores propagados sobre o amor romântico” (GIDDENS, 1993, p. 53).

Nesse momento, o cuidado com o lar e com os filhos torna-se responsabilidade das mulheres, a partir do pressuposto de que a criança necessitava de atenção a longo prazo para desenvolver melhor suas capacidades emocionais e sair da condição de vulnerável. Quem tinha uma espécie de virtude essencializada, um dom para cuidar da infância era a mãe, tanto que o amor familiar, para Badinter (1985) e Giddens (1993), foi substancialmente feminilizado, ligado ao casamento e aos cuidados por parte da esposa, “respeitável” à medida em que desenvolve aptidões para cuidar do lar, do marido e dos filhos. Dessas circunstâncias, desenvolve-se um padrão duplo de experiência feminina: sonhos melosos de maternidade e

esperanças de amor eterno, o que faz as mulheres colocarem o casamento como objetivo primário de suas vidas.

Ambos os autores argumentam que, em torno dessa idealização, adicionaram-se premissas entendidas como naturais, em que a imagem de “esposa-mãe” — totalmente fixada no imaginário popular ocidental — tonificou um protótipo de “dois sexos”. A mulher fica encarregada de realizar determinadas atividades e demonstrar certos sentimentos, pois possuiria, por primazia, traços e qualidades intrínsecos à sua personalidade. De acordo com o autor, a divisão do trabalho sexual fez com que a mulher cumprisse funções e exigências domésticas e o homem, por outro lado, dominasse o trabalho remunerado. Nessa direção, o casamento torna-se um confinamento da sexualidade feminina, interpretada como um troféu pelo homem que a conquistou.

Ora, de acordo com Badinter (1985), com a consolidação do capitalismo, há uma novidade para sociedade ocidental: a ideia de mobilidade social. Como fazer, então, para que uma parcela da população fique alheia à mobilidade? Transformam-se as diferenças físicas em justificativa para desigualdade social. Nesse momento, a diferenciação entre público e privado fica entendida, os homens brancos eram responsáveis pelo âmbito público, adquirindo *status quo*, além de remuneração. Enquanto as mulheres brancas ficam presas ao ambiente privado e doméstico, vistas como naturalmente cuidadoras com uma vocação, colocadas em desprestígio.

As ideologias examinadas e descritas por Badinter (1985) não só produziram, como também embasaram uma tríade eficaz no ocidente: o entrelaçamento entre amor, casamento e maternidade, que tem como pano de fundo o cultivo do sentimento verdadeiro e autêntico, o que Betty Friedan (1971) chamou, já na segunda metade do século XX, de “mística feminina”, que define a mulher em termos de um papel amplamente maternal e doméstico. Friedan (1971) investiga como foram mantidas e reconstruídas essas normas sociais que definiram a mulher a partir de uma existência frívola, consumista, devotada ao lar, ao marido e aos filhos, à qual estaria fadada. Seus argumentos põem em evidência a onipresença da assimetria de poder nas relações de gênero, procurando contrariar e desestabilizar a universalidade da associação que se tem entre o feminino, o amor e a maternidade, que legitima a posição da mulher em relação ao cuidado com a infância e o lar.

Para a autora, no mundo euroamericano, as mulheres são afetadas em suas aspirações e diminuídas em prol do ideal de família. Assim, o *ethos* do amor romântico as coloca no lar, pactuando radicalmente com o machismo da sociedade moderna. Em outras palavras, há uma lógica ambígua inerente a esse amor que ora é fonte de elevação, ora é fonte de opressão feminina. Friedan (1971) interpreta o amor com um caráter mistificador e ilusório, que serve de

base para encobrir a opressão feminina sofrida no âmbito doméstico. Ela afirma que o amor no ocidente deve ser pensado como instrumento de dominação masculina, em que ocorre um intenso diálogo entre o sentimento amoroso e o poder.

Isso acontece pelo fato de Friedan (1971) entender ser a mistificação desenvolvida em torno da socialização das mulheres uma camuflagem para negar a existência do poder masculino, nesse caso do homem hétero branco, relativo aos aspectos políticos, econômicos e sexuais. A ideia de “casamento por amor”, tido como objetivo central da vida de homens e mulheres, com o ideal de felicidade e de bem-estar é, a seu ver, prejudicial apenas às mulheres. Nessa mesma linha, Simone de Beauvoir (2019) argumenta que o ideal de “felicidade” por meio do casamento, em uma sociedade machista, também é ideologia. Sendo assim, para a autora, no seio do casamento, as mulheres só são felizes quando também atendem os anseios do homem e se autocoagem para serem “musas” desejadas. Com isso, tornam-se capazes de receber o amor dos homens e, ao serem amadas, são felizes. Ser feliz, para as mulheres, seria, na perspectiva de Beauvoir (2019) ser amada por um homem, tê-lo ao seu lado.

Nessa direção, a “mística feminina” explicada por Friedan (1971) é caracterizada principalmente pela ideia de que o casamento por amor se constitui um ato feminino de liberdade. O credo nessa ilusão, segundo a autora, faz com que as mulheres fiquem enclausuradas à esfera dos trabalhos domésticos, limitadas aos cuidados com os filhos e assumindo uma jornada dupla em relação ao zelo, delicadeza e empenho com o marido. Essa mística refere-se, portanto, ao agrupamento de concepções e representações que colocam como expoente máximo da vida adulta da mulher, o mais alto grau a se atingir, o papel de esposa-mãe, que a faz respeitável. Esses ideais, segundo Friedan (1971), alienam a mulher e a fazem sucumbir à domesticidade, por sua vez, o limiar de sua dependência, infantilização e submissão aos homens.

Em vista disso, Friedan (1971) destaca que, no pensamento ocidental, acredita-se que o amor faz com que o homem trate a mulher que ele ama como o centro de sua vida. Por essa razão, ambos estariam em pé de igualdade, já que o homem não pode mais inferiorizar a mulher devido à sua importância, crença baseada no fato de que a mulher, agora, pode decidir com quem casar, tendo o direito de fazer ouvir suas decisões e anseios, exigindo o respeito a sua dignidade e sua liberdade. A autora ataca essa ideia de “democratização” presente no amor romântico, tratado como um amor igualitário em que os amantes têm escolhas, mas que, para ela, não passa de uma mera aparência, sugerindo que o tratemos como aparência romântica em vez de “amor”. Na realidade, esse ponto de vista indica que o casamento por amor diminui as potencialidades humanas mais criativas, impondo normas de subjugação feminina, embora

tenha surgido como aparato de combate e desobrigação com os constrangimentos e limites impostos pelos matrimônios tradicionais e hierárquicos.

Baseadas nesses argumentos, Friedan (1971) e Beauvoir (2019) se perguntam se o “anseio pelo amor” não poderia funcionar como mecanismo de opressão. Isso porque as autoras entendem que o desejo por este sentimento situa a mulher no lar, em diálogo direto com a domesticidade. Esse desejo de amar, concretizado livremente pela mulher, coloca-a numa encruzilhada entre amor, casa e os filhos em um nível tão alto que esses elementos passam a ser o principal foco de sua vida. Desse modo, a posição das autoras é: a escolha do amor, entre as mulheres, é realizada em detrimento de um projeto de vida próprio. Por outro lado, as mulheres que se adaptam à mística feminina, mas ao mesmo tempo, querem algo a mais para além dessa “vida de casada”, vivem aquilo que Friedan (1971) definiu como um “o problema sem nome”.

O fenômeno é tratado como uma espécie de vazio existencial, uma angústia, um “desejo indefinido”. Conforme Beauvoir (2019), as mulheres vivem, no contexto ocidental, um paradoxo da predileção entre ser aceita pelos outros; ter segurança e estabilidade; ser amada como nunca etc. e o desenvolvimento de seus potenciais, que lhes fariam tomar compromisso com a sociedade ou com o futuro. A escolha de um anula o outro, gerando uma insatisfação por parte das mulheres que vivem com a ausência de edificação dessas potencialidades, uma vez que elas não podem ser supridas por um casamento perfeito, pelo alto padrão de vida ou por filhos. Beauvoir (2019) entende que é esse paradoxo que faz, em geral, a mulher se desfazer de sua personalidade e individualidade, renunciado a seus projetos pessoais para viver a tal mística apontada por Friedan (1971), pela qual entram em desilusão e sofrem com o preço das relações unilaterais em termos de responsabilidades.

Todavia, as mulheres não são vítimas passivas, meras consumidoras ou reprodutoras do amor romântico. Como argumenta Anne McClintock (2003), no contexto de desenvolvimento das ideias do próprio amor, as mulheres contribuíram em muito, agenciando e demarcando poder e estabelecendo certas contradições, como viver a autonomia de suas escolhas em meio à privatização doméstica. A autora critica algumas das premissas feministas apresentadas anteriormente, como as de Friedan (1971) e Beauvoir (2019), afastando-se da lógica dos estudos de gênero voltados apenas ao poder e à opressão, abrindo-se a outros diálogos, como por exemplo, as estratégias femininas em busca do poder. Nesse sentido, o debate trazido por McClintock (2003) em torno da “domesticação” considera uma noção matizada de poder, não mais amarrada à lógica dicotômica, que coloca, de um lado, o homem no espaço público-

legítimo-masculino e, indubitavelmente, dominador e, de outro, a mulher no âmbito doméstico-feminino-ilegítimo-marginal, vítima passiva.

Como argumenta a autora, mesmo em uma sociedade fechada a mudanças, os indivíduos desenvolvem suas práticas e reformulam continuamente sua agência, protegendo seus interesses. McClintock (2003) demonstra que é possível atuar em situações de desigualdade, havendo formas de negociar o poder. Ainda que em circunstâncias restritivas e adversas, os sujeitos exploram “tensões estratégicas” entre os limites sociais e a atuação social. Ou seja, a autora deixa de focar e enfatizar o poder masculino em termos de superioridade e procura trazer a ideia de negociação em torno do poder, em que as mulheres conseguem em seu cotidiano demonstrar a força de sua autoridade com permanentes negociações, pondo em interrogação as verdades binárias de dominação *versus* resistência e vítima *versus* opressor.

Com isso, McClintock (2003) evita subestimar o poder feminino quando comparado ao masculino, opondo-se a teorias feministas que, com frequência, colocam “[...] as mulheres como vítimas não ambíguas, tendência essa que iguala atuação e contexto, corpo e situação, anulando assim a possibilidade de recusa estratégica” (MCCLINTOCK, 2003, p. 20). Dessa forma, evita-se reduzir as mulheres à categoria de vítima, de situação de degradação feminina ou do domínio masculino. Debert (1986), por exemplo, demonstrou, a partir de sua pesquisa, que o trabalho doméstico, mesmo nas sociedades modernas, não pode ser considerado como a expressão por excelência da opressão da mulher. Para suas interlocutoras, esse trabalho era mais uma forma de ter garantida sua independência.

Além disso, a oposição radical entre esfera doméstica (universo do privado) e esfera do trabalho (mundo público e participação política) também foi reconsiderada em sua investigação. Suas informantes diziam que eram mais informadas que os próprios maridos sobre certas características que compunham a sociedade. Pelo fato de seus maridos trabalharem ininterruptamente, não tendo tempo para se inteirarem de questões políticas, elas entendiam “estarem a frente”, desenvolvendo arcabouço para pensar em questões sociais mais amplas. Isso devido ao acesso aos jornais, televisão, revistas e instrumentos informativos presentes na esfera doméstica, sendo por meio deles que suas opiniões políticas se formavam.

Com essas críticas, podemos, por um lado, ampliar o olhar sobre a existência de diferentes formas de opressão sofrida por mulheres, levando em conta outros marcadores sociais da diferença, como raça e classe, atentando-nos para experiências distintas dentro de um mesmo contexto; por outro, não focalizar o debate na sujeição e na opressão das mulheres

vividas no universo dos homens, ao contrário, traz negociações e micropolíticas não percebidas ou descritas.²²

Em todo caso, como argumenta Giddens (1993), o amor romântico não pode ser visto, no contexto ocidental moderno, como um mero conjunto passivo de aspirações, como se a mulher estivesse sempre à espera de seu príncipe encantado. Na verdade, desde meados do século XX, isso é utilizado por muitas mulheres como uma negociação, um projeto ativo de engajamento com o futuro que as faz romper com boa parte das normas e tabus estabelecidos anteriormente a elas, em um processo contínuo de reformulação e readaptação e de amplo investimento, na tentativa de prever, a todo instante, os acontecimentos pósteros. De acordo com o autor, com o desenvolvimento da sociedade cada vez mais reflexiva, as mulheres fazem contato permanente com leituras, programas de tevê e grupos ativistas que realizam imensuráveis discussões sobre relacionamentos, sexo e influências que afetam a posição delas na sociedade.

Desse modo, Giddens (1993) nos traz a ideia de que as mulheres agenciam, por meio do amor romântico, aspectos relacionados à estabilidade, não mais aquela de “amor para vida toda”, mas a que preserve sua liberdade sexual. A “[...] liberdade sexual [...] existe [entre as mulheres], mas o problema é fazer algo quanto a isso diante das atitudes masculinas, que ainda carregam mais que um eco do passado” (GIDDENS, 1993, p. 62). Quer dizer, o problema não é mais de coação masculina, mas sim de visão/percepção: os homens por meio de suas atitudes, por não conseguirem se desvencilhar de características do passado impregnadas do ideal de amor romântico, fazem ainda reverberar certas pressões sobre as mulheres.

Esse exercício é feito sem se descartar a responsabilidade masculina diante de crimes de violência contra as mulheres, pois, em muitos contextos ocidentais, ainda há o controle sexual dos homens. O que Giddens (1993) diz é que, devido aos processos de transmutações

²² Nesse sentido, como será abordado mais especificamente nos capítulos 4 e 5 deste trabalho, vale ressaltar que, mesmo tratando de gênero, precisamos entender de onde parte o discurso político sobre ele para não cometer aquilo que Zakaria (2021) e Oyěwùmí (2021) chamam de “colonização discursiva”: o fato de muitos estudos feministas do norte global se esforçarem teórica e metodologicamente para demonstrarem a universalidade transcultural do domínio dos homens sobre as mulheres e a sua exploração, mascarando não apenas complexidades históricas e culturais, mas sobretudo lutas, resistências e a ação das mulheres não-brancas do sul global. Conforme Djamila Ribeiro (2018), é preciso lembrar que mulheres brancas tiveram, historicamente, preocupações bem diferentes de mulheres negras e pobres. Por exemplo, trabalhar fora sem a autorização do marido jamais foi uma reivindicação das mulheres negras/pobres. Assim, uma abordagem de gênero que reivindica a universalização da opressão de gênero — tendo como base as reivindicações da mulher branca de classe média — como se essa opressão atravessasse todas as culturas e classes sociais e se sobrepusesse a outras formas de opressão, ocasionando tal “colonização discursiva”. É necessário, então, como farei a partir do próximo capítulo, relativizar conceitos e pressupostos que tendem a universalizar as experiências humanas.

recentes, sobretudo a partir do final do século XX,²³ o controle vem perdendo força e muitos homens têm dificuldades de exercê-lo. Por essa razão, segundo o autor, vemos violência desenfreada contra mulher, pois o declínio do controle sexual dos homens expõe também o crescimento absurdo de sua agressividade. Então, o autor reconhece aí uma mudança significativa: o amor romântico foi e está sendo repensado, vetado e fragmentado pelas mulheres, mas, ao que tudo indica, os homens ficaram inertes.

Mas por qual razão? Como vimos até aqui, o ideário de amor romântico vinculou-se, quase que estritamente, às mulheres. Isso fez que com que elas fossem as primeiras a atacar suas bases, na tentativa de dissolvê-lo. Desse ponto, Giddens (1993, p. 69) indaga: “Será que os homens permaneceram intocados pelas mudanças que as mulheres ajudaram a realizar, exceto em seu papel de defensores reacionários do privilégio entrincheirado?”. O autor responde que, em grande parte, os homens na cultura ocidental não acompanharam e ficaram distantes das mudanças significativas que ocorreram em torno da ideia de amor, permanecendo excluídos de processos de renovação simbólicos. Isso porque, pensar a si mesmos, enquanto homens, isto é, sua masculinidade, é algo recente nesse universo. Na realidade, há pouco tempo, os homens se entenderam ou se descobriram enquanto homens, colocando, pela primeira vez na história, em interrogação sua controversa masculinidade.

Mediante as transformações alavancadas pelas exigências das mulheres, eles foram os retardatários, colocando-se em posturas conservadoras frente às eminentes transições. Esse não-pensar-sobre-si os acompanham desde o final do século XVIII, o que promoveu repetidamente a sua exclusão do domínio da intimidade, pois se mostraram pouco abertos a falar sobre ela, uma vez que o amor romântico — ao qual se tornaram muito apegados — não permite, de modo paradoxal, misturar-se com a intimidade. O íntimo esteve, portanto, historicamente atribuído à mulher. Isso ocorre porque, historicamente, os homens decifraram mal o desenvolvimento da modernidade reflexiva e seus traços, buscando obter sua identidade no âmbito profissional, do labor, no externo, o lugar como destino a ser ocupado. Isso lhes fez perderem de vista aquilo que Giddens denomina de “projeto reflexivo do eu”, que “[...] envolve uma reconstrução emocional do passado para projetar uma narrativa coerente em direção ao futuro” (GIDDENS, 1993, p. 71).

Isso quer dizer que, nos últimos séculos, os homens foram tão influenciados quanto as mulheres pelos ideais de amor romântico, porém de maneira singular. Eles não desenvolveram uma exploração de sua intimidade. Ao contrário, souberam apenas regressar a épocas

²³ Abordo estas transformações no próximo tópico.

anteriores, conservando-se frente às metamorfoses sociais. As mulheres, por outro lado, desprenderam-se desse regresso e dissociaram-se gradualmente dos homens, organizando, a partir do amor, modos de ordenação da vida pessoal para construção da autoidentidade e aquilo que Giddens (1993) nomeia de “colonização do tempo futuro”.

Desde o início das transformações que afetam o casamento e a vida pessoal, os homens em geral excluíram-se do desenvolvimento do domínio da intimidade. As ligações entre o amor romântico e a intimidade foram suprimidas, e o apaixonar-se permaneceu intimamente vinculado à ideia de acesso: acesso a mulheres cuja virtude ou reputação era protegida até que pelo menos uma união fosse santificada pelo casamento. Os homens tenderam a ser “especialistas em amor” apenas com respeito às técnicas de sedução ou de conquista (GIDDENS, 1993, p. 70-71, grifo do autor).

Em outros termos, desde o início do século XX, a ideia de confiança emocional para descobrir os “segredos” e “anseios” das mulheres, na tentativa de conquistá-las e antecipá-las, fez com que os homens não pensassem sobre a intimidade e a própria identidade. Nesta caça incessante e obcecada do “mistério feminino”, concretiza-se uma dependência não reconhecida, deixando-os alheios frente aos seus acúmulos de conquistas amorosas que jamais revela tal segredo, sendo suas descobertas, em todo o tempo, incompletas. O não-pensar-a-si — que não significa ausência de reflexividade — fez com que se consolidasse um abismo entre os sexos em termos de vivências, educação e formação.

Explicar um distanciamento entre os sexos não é falar de ausência de transformações ou impossibilidade delas, ao contrário, é a afirmação, como demonstrado, de que as mudanças estão permanentemente em curso. Uma vez que, de acordo com Giddens (2002), a realidade cada vez mais fragmentada da sociedade ocidental, não pode mais ser percebida a partir de modelos totalizantes, como a noção de amor romântico pretende. Tanto que as instituições tradicionais, como o casamento, sofrem recorrentemente com a reflexividade constante da sociedade contemporânea, abrindo possibilidades de convivência com outros arranjos afetivos e familiares. Não é à toa que se fala cada vez menos em “casamento”, e cada vez mais em “relação” (GIDDENS, 2002).

Nesse caso, existe um debate evidente entre “agência” e “poder” relacionados ao amor e à conjugalidade. Como mostra o diálogo entre McClintock (2003) e Giddens (1993): a lógica de poder não pode ser observada em termos de restrições ou proibições externas às iniciativas dos agentes. Ao contrário, o “poder” possui uma lógica intrinsecamente “produtiva”. De outra forma, os agentes “fazem acontecer” e produzem vastos efeitos na sociedade. Portanto, “poder” e “agência” não se separam, estão intrinsecamente conectados. Assim, a ideia de “amor”, que hegemonicamente privilegia o homem na cultura ocidental, está sendo utilizada como um recurso pelas mulheres — aquilo que desenvolve e atribui capacidade a um agente — para

influenciar um conjunto de eventos significativos que proporcionam mudanças na mentalidade ocidental acerca das relações amorosas e, conseqüentemente, da intimidade.

2.2 Individação, reivindicação da vida própria e as contranarrativas contemporâneas sobre o amor

Os trabalhos de Daniel Cardoso (2010, 2017) e Francisco Rüdiger (2012) demonstram que a divisão do trabalho familiar entre homem e mulher na sociedade ocidental, a partir do industrialismo, deixa de fazer sentido após as primeiras décadas do século XX, por conta das transformações socioeconômicas, nesse contexto, que fizeram as mulheres realizarem trabalhos fora do âmbito doméstico. Junto a isso, temos também movimentos de mulheres que procuram promover cada vez mais sua emancipação, firmando-se durante este século.

Somados, esses fatores tiveram impacto agudo na maneira de analisar a intimidade, fazendo com que os indivíduos repensassem e erradicassem as “relações tradicionais”. Cardoso (2017) avalia que esses aspectos econômicos e tecnológicos mais amplos, que ocasionam um mundo, agora pós-tradicional, são preponderantes para pensar as relações íntimas, pois demonstram a importância crescente do “individual” nas relações amorosas ocidentais. Nesse sentido, o autor aponta para a onipresença do capitalismo financeiro e globalizado e das TIC’s (tecnologias da informação).

[...] Desde o fomento da mobilidade geográfica por via da precarização [...] dos vínculos laborais (que subverte a clássica visão da passagem ‘do campo para a cidade’), até às possibilidades de conexão interpessoal à distância facilitadas pelos novos *media*, e que dão origem a um modelo de sociabilidade que não é nem o isolamento da alienação tecnológica, nem a utopia da Aldeia Global, mas sim um ‘individualismo em rede’ [...]. Esse individualismo em rede está dependente de uma panóplia de fluxos de ligação, e ilustrável através da popularidade de aplicações focadas em encontros íntimos (e. g. *Tinder*, *Grindr*) com uma componente de geolocalização (CARDOSO, 2017, p. 16-17, grifos do autor).

Em outras palavras, a partir do início da década de 1990, a intensa circulação de mercadorias e capitais, articulados com as descobertas de novas tecnologias e a expansão dos mercados, assim como as mudanças institucionais para superar as barreiras políticas ao intercâmbio promovem uma expansão do capitalismo em suas diferentes formas, para além de sua fronteira europeia original. A expansão da mundialização financeira, já no século XXI, gera, diretamente, a globalização da pobreza e da barbárie, sobretudo nos países ditos periféricos, resultado da ação das principais instituições financeiras internacionais.

Esse apontamento não quer dizer, entretanto, que os indivíduos estão a se desintegrar, como se o desenvolvimento tecnológico estivesse degradando as relações amorosas e as comunidades humanas. Na verdade, estão cada vez mais entrando em constante fluxo. A ubiquidade da globalização, das TIC e do próprio capitalismo, consoante Cardoso (2010, 2017), produz duas características elementares para transmutação e “atualização” do individualismo no ocidente. São elas:

- a) aumento do abismo entre ricos e pobres legitimado pela noção de liberdade pessoal, que expõe o privilégio econômico e social dos primeiros como critério de distinção social;
- b) incomensurável aumento de universos privatizados fomentados pelas tecnologias digitais que posicionam o indivíduo como início, meio e fim dos problemas e das soluções, apesar de não invalidar a existência de aspirações coletivas ou instituições políticas.

Articulados a esses processos, ocorre uma mudança importante no casamento, o qual passa a ser orientado como fonte de apoio emocional. Isto é, as pessoas começam a buscar em seus parceiros a satisfação de suas necessidades internas. “O centro desloca-se então para ‘a pessoa individual’ e a ‘felicidade pessoal’ é agora a marca de um matrimônio bem-sucedido” (CARDOSO, 2017, p. 16). Como constata o autor, temos um sujeito que permanentemente procura respostas biográficas para contradições estruturais. Esse processo é o grande atenuante da individuação, que pode ser compreendida pelo encadeamento entre as transformações das instituições e a relação que os indivíduos estabelecem consigo mesmos.

Desse modo, as novas alianças começam a se basear em uma espécie de “reivindicação da vida própria”. O casamento como meta de vida, naturalizado na biografia feminina, vai cedendo espaço para a ideia de “projeto pessoal”. Quando este se torna incompatível com o do parceiro e a relação em geral, cria-se uma tendência para o término ou alteração da relação. Tal comportamento faz parte, indica Cardoso (2017), de uma perspectiva “faça você mesmo”, convertida em uma força para as pessoas tornarem-se mais independentes em relação aos enamorados e, assim, livrarem-se de modelos tradicionais de relação.

Illouz (2011) afirma que tais elementos, acrescidos da influência da psicanálise e da ideia de “individualidade feminina” reivindicada pelo movimento feminista em meados do século XX, foi preponderante para a individualização. Com isso, há o desenvolvimento de uma cultura afetiva especializada, que desarticula a ideia convencional de divisão entre uma esfera

pública, desprovida de afetos, e uma esfera privada, saturada por eles. Nesse momento, o “eu privado” é publicamente confessado e posto em circulação junto a narrativas e valores da esfera econômica e política. Isso forma uma nova identidade moderna, na qual se vincula uma aspiração à autorrealização amorosa com o direito de sofrimento afetivo, a ponto de esse “eu afetivo público” preceder e constituir as próprias relações privadas.

O desenvolvimento da cultura de intensa valorização das emoções faz com que os relacionamentos íntimos sejam interpretados e definidos em nome das ideias de negociação, troca e igualdade. É o “capitalismo afetivo” (ILLOUZ, 2011), que consegue desenvolver um conjunto de práticas em diferentes meios, como por exemplo, no trabalho e na família, para os sujeitos lidarem consigo mesmos, lógica na qual temos a literatura de autoajuda, as revistas femininas e os sites de relacionamentos amorosos a atrair cada vez mais, como veículo por meio dos quais o eu se inspeciona e se discute.

De acordo com Illouz (2011), os afetos se encontram com os discursos econômicos moldando uns aos outros. A sentimentalização na esfera pública, reitera a autora, dá-se por meio da terapia, que envolve uma linguagem acessível, permitindo, principalmente à classe média, a intelectualização dos laços íntimos em virtude “[...] de um projeto moral mais amplo: criar igualdade e trocas equitativas, mediante o engajamento numa comunicação verbal implacável sobre as necessidades, os sentimentos e as metas do indivíduo” (ILLOUZ, 2011, p. 52). Logo, a “comunicação” torna-se o jargão usual dos relacionamentos contemporâneos graças ao fenômeno da intelectualização dos laços íntimos fruto da linguagem terapêutica.

Assim, a autora constata que, no contexto ocidental, as técnicas de comunicação conjugal, ensinadas por meios de manuais que visam ao aprimoramento e ao melhoramento das relações, proporcionam aos sujeitos uma conscientização de padrões de fala para lidarem melhor com mal-entendidos em seus relacionamentos. São verdadeiros “[...] ‘exercícios’ que visam explicitar as suposições e expectativas ocultas de pessoas casadas [...]” (ILLOUZ, 2011, p. 53, grifo da autora), ensinando-lhes a arte e a ciência da escuta. Desenvolve-se a ideia de uma “ontologia afetiva” que, segundo a estudiosa, é a percepção de que os sentimentos podem ser escolhidos para análise, com a finalidade de um esclarecimento sobre ele e um posterior controle por parte do sujeito. Daí, os relacionamentos tornam-se comensuráveis, pois são tratados como objetos cognitivos que envolvem custo-benefício e permuta-negociação.

Esse racionalismo terapêutico se desenvolve a partir das bases do amor romântico, mas procura desestabilizar seus valores, colocando-se como alternativa a eles. Os encandeamentos dos tempos modernos e a modificação de vários fundamentos institucionais da sociedade capitalista, que ocorrem por meio das novas exigências societárias, abandonam os valores e as

normas presentes em convenções sociais, promovendo uma nova ordem nos relacionamentos amorosos, o que Giddens (1993) nomeia de “relação pura”. Esse novo formato de relação expressa uma excessiva individuação, centrando-se na vontade soberana de seus participantes, em que se exploram suas singularidades, necessidades e satisfações.

Adere-se à relação pela própria relação. Quando não mais consideram interessante permanecer, com ponderação sobre ganhos e perdas, as pessoas saem. Na percepção do autor, o casamento e a lógica de “felizes para sempre” ou “eternidade” ficam desestabilizados e são progressivamente abandonados. A nova linguagem das relações é dar conta dos desejos e anseios dos parceiros, um/uns com os outro/outros, validando pactos estabelecidos em meio ao diálogo honesto, cuja preocupação com os vínculos emocionais se torna a centralidade e a própria razão de “se relacionar”. Como Illouz (2011) chamou atenção anteriormente, os matrimônios, por meio de uma cultura afetiva radicalizada, colocam como centro a proximidade sentimental, as trocas e as gratificações que os relacionamentos podem ofertar.

O feminismo, reconhece Rüdiger (2012), foi fundamental para dismantelar o “amor apaixonado” — uma das bases das concepções românticas de relacionamento — e diminuir o seu papel, pois, com a ideia de projeção recíproca do amor, camuflava as hierarquias e as relações de poder entre homens e mulheres. Ou seja, a emancipação da mulher foi crucial para a equiparação de funções entre os sexos, o que promove desestabilização do patriarcalismo e, portanto, contraria os valores vigentes em relações convencionais, cujo projeto afetivo e sexual se torna prioridade. Porém, as características do amor romântico não desaparecem entre nós, ao contrário, permanecem hegemonicamente ativas nos meios de comunicação e nas mídias em geral.

Entretanto, tal forma está sendo confrontada e entra em choque com as novas configurações de relacionamento amoroso. De acordo com Rüdiger (2012), o amor romântico, durante muito tempo, criou uma sensação de “totalidade com o outro”, mas a idealização tinha como pano de fundo uma intensificação das diferenças estabelecidas entre a masculinidade e a feminilidade, definidas em termos hierarquizantes. Agora, o centro das relações amorosas, visa a uma atitude e uma ordenação igualitária em termos de intimidade, em que a mulher não seja vista ou interpretada para procriação, para desenvolver certas atividades por conta de suas aptidões inatas. Como salienta o autor: “A sexualidade ganhou importância, conforme se verificou o declínio das preocupações femininas com a reprodução (voluntária ou não), e os relacionamentos foram se tornando mais livres, abertos e necessariamente sujeitos à negociação” (RÜDIGER, 2012, p. 151-152).

Ao reconhecer o surgimento do novo formato de relação, Giddens (1993) também leva em conta as mudanças significativas que precederam o seu aparecimento. Os constrangimentos socioeconômicos e tecnológicos foram fundamentais para o estabelecimento desta nova percepção de relação, em que os atores possuem como finalidade o contentamento subjetivo e emocional. Nessa dinâmica, os polos se invertem: o sujeito toma primazia sobre a relação, e não o contrário. De acordo com Cardoso (2017), essas características operam não só a nível ideológico — no qual imperam os discursos sobre o que são ou devem ser relações amorosas boas, atraentes e agradáveis nos dias de hoje — como também no nível das interações e práticas sociais.

O crescimento do número de divórcios em vários países, a diminuição do número de casamentos, as relações que nunca chegam a ter qualquer tipo de registro formalizado e o crescente número de pessoas que preferem ter relacionamentos ao mesmo tempo que vivem sozinhas, ou que não estão interessadas em ter relacionamentos de tipo romântico, são vários dos exemplos que podem ser convocados para reflectir sobre a emergência do plano individual [...]. Isto não quer dizer, claro, que exista um processo linear e sem consequência negativas para várias destas práticas [...] ou que estes processos sejam fluídos e ininterruptos [...] (CARDOSO, 2017, p. 16).

O amor romântico, que começa a ser interrogado, entra em confronto com a perspectiva de “benefícios recíprocos”, presentes agora nas relações amorosas contemporâneas, as quais, por sua vez, fazem as ideias, os sentidos e as fórmulas românticas perderem cada vez mais espaços e vitalidade, porque contrariam os pressupostos que as estabilizam, tal como a crença de que para cada sujeito há uma alma gêmea, uma pessoa certa que dará conta das suas carências afetivas.

Como elucidou Illouz (2011), a própria linguagem terapêutica é fundamental, pois toma espaço para orientar a conduta afetiva e promove a ideia de que os sujeitos precisam estar em busca, antes de tudo, de si próprios, identificando seus anseios e particularidades para, posteriormente, exigir e determinar um relacionamento íntimo e benévolo em suas vidas. Nesse sentido, Rüdiger (2012) chama atenção para um novo direcionamento das relações amorosas: temos, ainda predominantemente, sobretudo na indústria cultural, a lógica de um “romantismo democrático”, mas, por intermédio das mudanças citadas, surge um “intimismo terapêutico” que o afronta, estando em um embate dialético que pouco a pouco nos trarão novas sínteses.

A emancipação econômica da mulher, embora ainda não tão ampla quanto a que o homem já conseguira, abriu novas perspectivas de relacionamento entre ambos, mas ao mesmo tempo acabou por torná-los dependentes dos padrões competitivos e consumistas da economia de mercado avançada. O romantismo foi liberado das cadeias que o inibiam e passou a ser parcialmente legitimado pela sociedade, sobretudo, por sua capacidade de estímulo à prática da indústria cultural. Depois da invenção da pílula, com a possibilidade de desvincular a vida sexual das salvaguardas que o casamento fornecia à mulher, o processo de emancipação social

do romantismo atingiu seu ápice. As relações entre os sexos na esfera íntima passaram a se nivelar por força da inserção convergente dos sujeitos, tanto no mundo do trabalho, quanto no da cultura de consumo. O efeito geral disso é o crescente subjetivismo da conduta [...] (RÜDIGER, 2012, p. 164).

A tensão é explorada por Giddens (1993) com base em outras categorias. O “amor romântico” é o precursor do que denomina “relacionamento puro”, que pode ser entendido como um relacionamento fincado na igualdade emocional e sexual, em oposição, em suas conotações, às relações e formas pré-existentes de poder do sexo. A “sexualidade plástica” e o “relacionamento puro”, nota o autor, trazem à tona uma negociação e uma ética que reconhecem a igualdade ao redor dos vínculos pessoais, sendo justamente isso que altera a intimidade, reivindicada, de agora em diante, como uma democratização no domínio interpessoal. Tal mudança, para o autor, é inteiramente revolucionária.

As transformações ocorridas no mundo ocidental em virtude de reivindicações dos movimentos feministas desde as primeiras décadas do século XX, bem como, *a posteriori*, dos movimentos contraculturais, abriram espaço para uma crítica contundente à concepção de amor romântico. Segundo Giddens (1993), a “ordem emocional” reivindicada e trazida pelas mulheres — feministas ou não — proporcionou grandes mudanças, conduzindo as relações amorosas a outros status, assim o ideal de amor romântico foi importante porque as mulheres não podem ser interpretadas como suas vítimas passivas (GIDDENS, 1993). Ao contrário, o amor romântico foi instrumentalizado como estratégia entre elas, quando realmente acreditavam que, pela primeira vez na história, estavam livres de amarras externas para escolher com quem se casar. Porém, com a nova vivência, as contradições e os privilégios dos homens foram percebidos.

Como consequência desta experiência, emerge a “sexualidade plástica” — fundamental para o “relacionamento puro” — que possibilitou a emancipação das mulheres em relação ao prazer sexual, retirando o foco do enunciado de “sexo por procriação”, condicionando uma reflexividade sobre a intimidade feminina e a crítica ao papel dos homens nas relações sexuais. Em suas palavras, a sexualidade torna-se descentralizada (GIDDENS, 1993). Segundo o autor, apesar de sua iminência no contexto de insatisfações e críticas das mulheres ainda no início do século XIX, em virtude da limitação rigorosa da dimensão da família, essa sexualidade só se concretiza, de modo mais amplo, como resultado da difusão da contracepção moderna e das novas tecnologias reprodutivas. No entendimento de Giddens (1993), essas condições contribuíram para a libertação da sexualidade da regra do falo masculino.

Um relacionamento puro não tem nada a ver com pureza sexual, sendo um conceito mais restritivo do que apenas descritivo. Refere-se a uma situação em que se entra em

uma relação social apenas pela própria relação, pelo que pode ser derivado por cada pessoa da manutenção de uma associação com a outra, e que só continua enquanto ambas as partes considerarem que extraem dela satisfações suficientes, para cada uma individualmente, para nela permanecerem. Para a maior parte da população sexualmente “normal”, o amor costumava ser vinculado à sexualidade pelo casamento, mas agora os dois estão cada vez mais vinculados através do relacionamento puro (GIDDENS, 1993, p. 68-69, grifo do autor).

Nesse universo, a sexualidade está liberta da acepção que a via como naturalmente intrínseca à reprodução, reestruturando, de modo geral, a intimidade. O “relacionamento puro” surge em contextos de “sexualidade plástica”, esta pensada além do casamento heterossexual, visto que a ideia de amor romântico, vinculado ao casamento heteronormativo, “[...] ajudou a abrir um caminho para a formação de relacionamentos puros no domínio da sexualidade, mas agora tornou-se enfraquecida por algumas das próprias influências que ela ajudou a criar” (GIDDENS, 1993, p. 69). Todavia, alerta o autor: o “relacionamento puro” está presente para muitos grupos no contexto ocidental, mas não para todos. Não se pode, portanto, generalizar suas características.

Para Giddens (1993), atualmente as ideias que sustentam o amor romântico tendem a se desmantelar sob o constrangimento da emancipação e da autonomia sexual feminina. Em suas palavras, “o conflito entre a ideia do amor romântico e o relacionamento puro assume várias formas, cada uma delas tendendo a tornar-se cada vez mais revelada à visão geral como um resultado da crescente reflexividade institucional” (GIDDENS, 1993, p. 72). Desse ponto, ergue-se o que o autor denomina de “amor confluyente”, cuja verdadeira condição é a abertura ao outro na relação, em que a continuidade do relacionamento depende, exclusivamente, do desenvolvimento da intimidade, abalando a “identificação projetiva” presente no amor romântico.

Essa identificação é um processo por meio do qual os agentes se tornam atraídos e enfeitiçados entre si, unindo-se espontaneamente, os traços do outro são assimilados de modo quase intuitivo. Isso não significa dizer que no “amor confluyente” não haja esse tipo de identificação. Entretanto, de acordo com Giddens (1993), não é o centro para constituição do amor, na verdade é vista apenas como um possível caminho para sua existência. Então, o “amor confluyente” — ao contrário dos sonhos recheados de amor e das promessas de eternidade e fidelidade na perspectiva romântica, que a princípio sujeitam as mulheres à domesticidade — presume, de início, a igualdade na doação e recebimento emocionais, não de modo fantasiado, mas pragmático.

Para Giddens (1993), porém, o “amor confluyente” não toma definitivamente o lugar do “amor romântico”, como se o “intimismo terapêutico” tivesse suplantado o “romantismo

democrático”. Ao contrário, ambos tendem a conflitar. “Neste momento, o amor só se desenvolve até o ponto em que se desenvolve a intimidade, até o ponto em que cada parceiro está preparado para manifestar preocupações e necessidades em relação ao outro e está vulnerável a esse outro” (GIDDENS, 1993, p. 73).

Infelizmente, os homens, conforme explicado no tópico anterior, por terem uma espécie de dependência emocional disfarçada na busca incessante pelo segredo feminino, inibiram essa propensão de tornarem-se vulneráveis. Por isso, boa parte deles vive do romantismo desenfreado, baseados em jogos de sedução e sustentando o *ethos* conquistador/galanteador. A não inclinação à “vulnerabilidade”, que no tópico acima denominei de “não-pensar-a-si-mesmo”, em grande medida, é sustentada pelo ideal do amor romântico, que contribui para a naturalização da figura do “homem atraente”, caracterizado dentro de uma masculinidade hegemônica, como controlado, frio, racional, inatingível e, portanto, de uma personalidade forte. De fato, esse seria, segundo Illouz (2011), o papel do homem considerado como “desejável” no senso comum ocidental. Em oposição, o “amor confluyente” contribui para dissolver essa máscara e negatar tal “postura sedutora”, fazendo o homem reconhecer também suas vulnerabilidades emocionais.

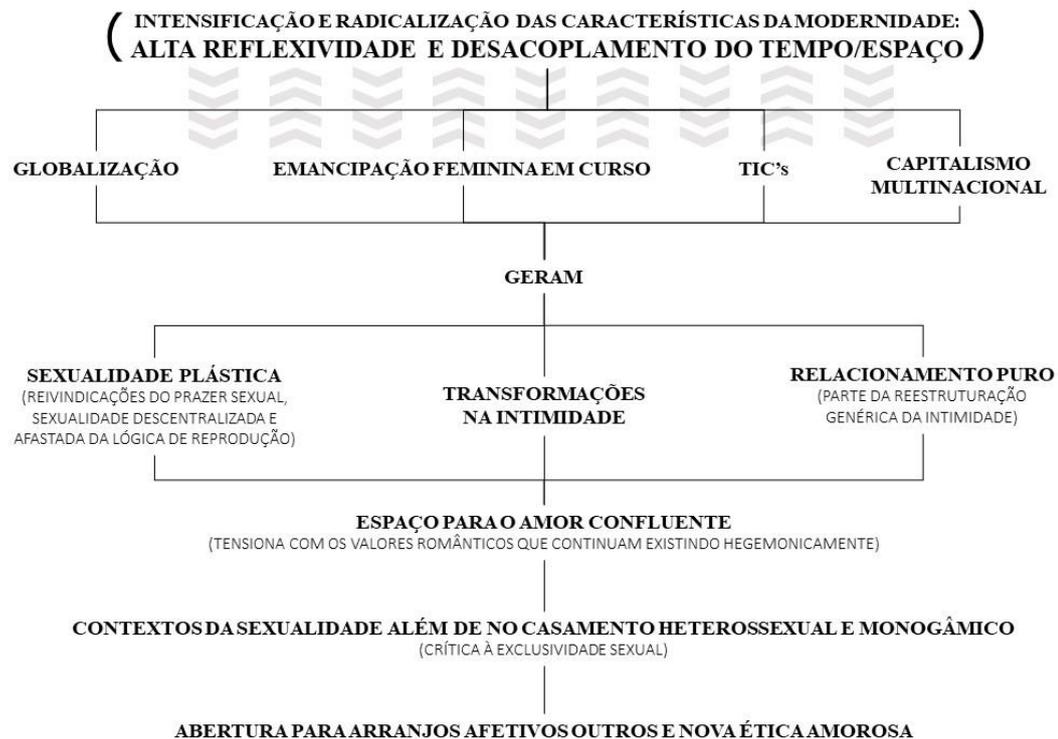
O amor confluyente pela primeira vez introduz a *ars erotica* [arte erótica, tradução nossa] no cerne do relacionamento conjugal e transforma a realização do prazer sexual recíproco em um elemento-chave na manutenção ou dissolução do relacionamento. O cultivo de habilidades sexuais, a capacidade de proporcionar e experimentar satisfação sexual, por parte de ambos os sexos, tornam-se organizados reflexivamente via uma multiplicidade de fontes de informação, de aconselhamento e de treinamento sexual (GIDDENS, 1993, p. 73).

Sendo o “amor confluyente” uma das formas de “relação pura”, entende-se que todas as pessoas dispõem da chance de se conhecer e se realizar sexualmente, indicando o desaparecimento de categorias conservadoras, como “mulher respeitável” que, em alguma medida, produz uma linha moral para marginalizar mulheres que não compactuam com a ortodoxia do planejamento do sexo por amor. Além disso, o “amor confluyente” não se pauta pela monogamia, justamente por atacar uma das principais ideologias de sua base: o exclusivismo sexual. O que mantém o relacionamento puro — meio pelo qual se desenvolve o amor confluyente — é a aquiescência entre os parceiros envolvidos para adquirir e extrair da relação vantagens suficientes para alegar a continuidade de seu envolvimento. Assim, “a exclusividade sexual tem um papel no relacionamento até o ponto em que os parceiros a considerem desejável ou essencial” (GIDDENS, 1993, p. 74).

Por fim, outro ponto elementar discutido no trabalho de Giddens (1993) é que, assim como não podem ser tratados com viés monogâmico, o “relacionamento puro”, em geral, e o

“amor confluyente”, em particular, não possuem ligação com a heterossexualidade. Na verdade, a sexualidade do sujeito é um fator preponderante que precisa ser celebrado como parte constitutiva do próprio relacionamento amoroso, associando-se à autoidentidade e à autonomia pessoal. Com a finalidade de demonstrar para o leitor as transformações na intimidade e seus impactos no “amor” no contexto ocidental de modo mais objetivo, elaborei, com base principalmente nas proposições dos autores citados até aqui, o seguinte organograma:

Figura 5 – Alta Modernidade (final do séc. XX – séc. XXI)



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Aqui, é possível notar uma oposição entre os trabalhos de Giddens (1993) e Cardoso (2010, 2017) de um lado, e as obras de Illouz (2011) e Rüdiger (2012), de outro. Esses últimos autores se afastam das premissas dos primeiros pelo fato de não se limitarem a entender a intimidade como movimento responsável para igualdade e emancipação. Eles vão além: o alcance da igualdade e da liberdade não podem ser tidos como “parâmetro supremo”, acabados para inferências e ponderações sobre as transformações sociais. Assim, sugerem o exame sobre de que modo essas figuras vigentes de “igualdade” ou “liberdade” alteraram a “textura afetiva” dos relacionamentos íntimos. Por essa razão, Illouz (2011) e Rüdiger (2012) demonstram que o entrelaçamento entre a terapia e o feminismo liberal condicionaram um processo de “racionalização das relações íntimas”, explicando as estratégias adotadas por esses movimentos e as sínteses ocasionadas por eles, no sentido de verificar o impacto no regime do eu.

Após a Primeira Guerra Mundial, argumenta Rüdiger (2012), o mundo ocidental começa a sofrer certos abalos com as críticas radicais ao patriarcalismo familiar burguês de vários segmentos, entre eles destacam-se os tecnocratas, tanto à direita, quanto à esquerda, e os movimentos feministas. Em conjunto, a crítica ao casamento tradicional por camadas mais intelectualizadas da população fez com que, pouco a pouco, essa instituição se desmoronasse. Isso ocorreu porque, para os indivíduos ocidentais, o casamento representava não apenas um cansaço, mas também aborrecimentos contínuos, pois os pressupostos dessa instituição não correspondiam às novas demandas individuais.

Com o avanço do capitalismo e a estabilização da indústria cultural, a família, que antes se fechava em si mesma, perde seu significado por conta do meio consumista desenvolvido pelo novo capitalismo e pelo individualismo democrático de massas, fazendo-a socializar em meio a instituições antes não vistas, mas que nesse momento estavam sendo difundidas intensamente, a exemplo do “romantismo amoroso”, que toma outras proporções, passando a ser cultivado pelo fato de se adaptar às exigências das críticas dos vanguardistas burgueses, ao mesmo tempo em que ameaçam constantemente o patriarcalismo conjugal (Rüdiger, 2012).

A característica projetiva que explica como indivíduos se sentem atraídos entre si por uma força descomunal e, por isso, procuram se unir, estranhamente, passa a ser recuperada e produzida em filmes, músicas e novelas de modo avassalador. Isso porque, o amor romântico, por se mostrar como algo mágico, não se contrapõe necessariamente às ideias de individualismo, igualdade e liberdade que estavam sendo reinseridas nesse momento. Ao contrário, essa é a sua base, pois se compartilha a crença de uma qualidade igualitária intrínseca à concepção que o relacionamento, em si mesmo, deriva mais do envolvimento dos enamorados que fatores sociais externos. Por essa razão, desenvolve-se a ideia de “romantismo democrático” (RÜDIGER, 2012).

Quer dizer, o romantismo se legitimou a partir das condições da indústria, que colocara em circulação o amor e o romance como centro do ideal de felicidade, acomodando a utopia individualista burguesa e a exploração de suas fantasias hedônicas. Segundo Rüdiger (2012), o caráter fantasioso do amor acarretou inúmeros problemas para a estrutura familiar, de modo que ganha outro curso a maneira de vivenciá-lo. O amor romântico, recuperado de suas bases do século XVIII, adota, então, de modo paradoxal, uma perspectiva menos familiar por conta das críticas a essa instituição, em que os indivíduos começam a se ver mais autônomos em relação aos valores morais presentes nesse meio. Contudo, a recuperação do romantismo se dá por meio do capitalismo e de um individualismo desenfreado, que estimulam a demanda pelo

amor em escalas cada vez maiores por meio dos produtos da indústria cultural, sobretudo aqueles que expressam o “final feliz”.

No entanto, várias correntes feministas desenvolveram críticas e denúncias ao machismo ainda dominante nas narrativas românticas, pois entendiam que a relação ao âmbito familiar e o casamento eram permeados pelo culto à domesticidade da mulher, alienando-a e proporcionando sua exploração política em termos de afetos. Isso porque “os movimentos de emancipação política da mulher convergiram tanto com o aparecimento de novos modelos para assujeitá-la à ordem societária quanto da interpelação desta como consumidora” (RÜDIGER, 2012, p. 153).

Segundo Rüdiger (2012), a relação entre homens e mulheres foi mediada, em meados do século XX, por traços característicos do amor romântico. Em virtude disso, desenvolve-se o que o autor denomina reação terapêutica que, nas palavras de Illouz (2011), nada mais é que um “capitalismo afetivo”. Ambos observam que a moralidade oficial dos relacionamentos começou a ganhar resistência ideológica, sobretudo por parte dos movimentos de mulheres que, em seu cerne, mobilizaram a gramática terapêutica para repensar as relações amorosas e os papéis de gênero.

As exigências do romance, inteiramente idealizadas, eram irrealizáveis na prática, sobrecarregando, principalmente, as mulheres, por isso a crítica central advinda dessa fusão entre terapia — baseada nos princípios da psicanálise freudiana — e feminismo. Na tentativa de explorar tais demandas nos relacionamentos, as insatisfações eram comunicadas e o número crescente de divórcios acendiam o alerta. Por isso, segundo Illouz (2011), uma das premissas da época foi o desenvolvimento da liberdade de escolha pelos parceiros, a retribuição da sexualidade e, por fim, a sinceridade dos relacionamentos. Porém, acreditava-se que isso só seria possível na manipulação de um certo número de técnicas para diminuir os conflitos por meio da comunicação, racionalizando os processos de decisão individual dentro de uma dinâmica relacional.

“[...] O discurso terapêutico, tal como o feminismo [liberal], incentivava constantemente as mulheres a sintetizarem dois conjuntos de valores contraditórios, a saber, cuidado e educação, por um lado, e autonomia e autoconfiança, por outro” (ILLOUZ, 2011, p. 43). Assim, ocorre uma influência recíproca entre a terapia e o feminismo, em que ambos combinam e sintetizam a intimidade, estabelecendo uma relação com aquilo que Illouz (2011) denomina de “grandes credos culturais”, responsáveis por moldar a identidade feminina no século XX: “igualdade”, “procedimentos neutros e imparcialidade”; “sexualidade”, “comunicação afetiva”, “saúde afetiva”, “liberdade” e “emancipação política”. Essas características proporcionariam às

mulheres uma caça pelo conhecimento de si mesmas. Tanto que, como consequência disso, temos, por exemplo, o desenvolvimento do campo da terapia sexual, uma vez que o passo mais importante em direção à intimidade é, justamente, conscientizar-se dos próprios pensamentos, desejos e sentimentos.

A autora alega que os dois movimentos acima citados (terapia e feminismo) apossaram-se de várias ferramentas psicológicas, físicas e afetivas de “transformação do eu”, condicionando uma recodificação da *psique* que implicou na “[...] ‘racionalização’ da conduta das mulheres na esfera privada” (ILLOUZ, 2011, p. 47, grifo da autora). O vocabulário psi, apropriado pelo feminismo, por meio do argumento de “relações sadias”, foi fundamental para libertação das relações íntimas da assimetria, desenvolvendo certos jargões, como por exemplo, a lógica de “troca equitativas” que deveriam atravessar o relacionamento amoroso. Acreditava-se que

[...] a solução para os crescentes problemas de relacionamento afetivo entre homens e mulheres poderia ser lograda com a reorganização do casamento em termos igualitários e a reinterpretação do amor como união sexual em um ambiente de companheirismo, o que mais tarde seria definido como intimismo. Os reformadores terapêuticos entreviram que o romantismo propagandeado pela cultura de consumo e endossado por alguns publicistas poderia se tornar fonte de novos problemas, sem solucionar os anteriores (RÜDIGER, 2012, p. 158-159).

De acordo com Illouz (2011), o intimismo terapêutico do século XX, propiciado pela cultura terapêutica, deteriorou e aprimorou algumas fronteiras, o que torna a vida afetiva o cerne da própria lógica de trabalho. Desse modo, “[...] a comunicação define uma nova forma de competência social em que o manejo afetivo e linguístico do eu visa estabelecer padrões de reconhecimento social” (ILLOUZ, 2011, p. 35). A comunicação, por meio da linguagem terapêutica, tornou-se, não só no campo doméstico, como também na esfera profissional, um mecanismo de “reconhecimento produtivo”. Quer dizer, o indivíduo que concilia características como “escuta” e “empatia” promove a si, sendo interpretado como competente e mais completo, além de transmitir a ideia de pessoa “centrada” e habilidosa emocionalmente.

A psicologia e o feminismo liberal, com a confluência entre suas agendas, possibilitaram a racionalização de valores e competências na conduta dos relacionamentos íntimos, quebrando precisamente a dicotomia da esfera público-privada, fundindo-as por meio da utilização de ferramentas utilizadas para intelectualização dos laços afetivos. A terapia, por seu turno, proporcionou um “letramento afetivo” por intermédio de manuais de aconselhamento que, conseqüentemente, promoveu a ideia de que a apropriação dessa literatura descontextualiza o discurso e o pensamento, tornando os sentimentos, aparentemente, algo passível de manipulação, ou melhor, verdadeiros objetos a serem investigados pelo eu. Deste modo,

“desligam-se” as emoções de seu caráter fluído, reduzindo-as “[...] em palavras emocionais e num conjunto de entidades observáveis e manipuláveis” (ILLOUZ, 2011, p. 52).

Esses dois movimentos proporcionam um credo cultural na “linguagem afetiva”. Esta, por sua vez, é apreendida como inteiramente subjetiva e, acima de tudo, neutra. Illouz (2011) e Rüdiger (2012) constataam que há uma variedade de técnicas para capacitar o eu a ganhar e exercer uma conscientização, um projeto para alavancar e sanar suas necessidades sentimentais, que fazem das emoções objetos extrínsecos ao sujeito, a serem apreciadas, geridas, selecionadas e, por fim, fiscalizadas.

Nessa visão, de acordo com Illouz (2011) e Rüdiger (2012), as mulheres foram ensinadas pelo feminismo e pela terapia a explanar suas preferências e valores, a edificar relações compatíveis com tais valores e adequadas a eles, tudo com o objetivo de afirmar um eu autoconfiante e autônomo. Com isso, a satisfação sexual foi subordinada

[...] à conquista de relações imparciais e de igualdade, sugerindo que a intimidade terapêutica mobilizava a linguagem dos direitos e equiparava a relação sexual de boa qualidade à afirmação dos direitos de cada parceiro. Em última instância, esse ideal de prazer sexual obscurecia as diferenças de gênero [...] (ILLOUZ, 2011, p. 45).

Desse modo, o argumento central de Illouz (2011) e Rüdiger (2012) é que a cultura terapêutica e o feminismo dialogaram entre as suas agendas e conceberam, juntos, um modelo cultural para os afetos, a serem discutidos tanto nas empresas e no âmbito profissional, isto é, na esfera pública, como na família, esfera privada. Em decorrência disso, consolida-se um modelo de comunicação, não qualquer comunicação, mas a de um modelo psicológico que trabalha com a lógica da sentimentalização da esfera pública que se dá pela linguagem terapêutica, baseada sobretudo no ideal de “empatia” e “gestão das emoções”. Portanto, reconhece-se uma estrutura emancipatória que leva em conta a síntese entre o feminismo, a democratização do trabalho e o conhecimento psicológico, moldadas por uma situação de direitos e por sua linguagem. O organograma a seguir evidencia a síntese das teorias de Illouz (2011) e Rüdiger (2012), apresentando os processos descritos anteriormente.

Figura 6 – Transformações na intimidade e impactos na textura afetiva



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Por meio disso, no senso comum ocidental, fincou-se um caráter subjetivista das emoções, como se somente o indivíduo que passasse por uma determinada experiência entendesse certas dinâmicas que os outros não apreendem pelo fato de não as terem vivenciado. Assim, o sujeito é o árbitro, o juiz supremo dos próprios sentimentos. Desse modo, o protótipo da comunicação terapêutica

[...] puxa as relações em direções opostas: submete-as a processos de fala que visam neutralizar a dinâmica afetiva, como a de culpa, raiva, ressentimento, vergonha ou frustração etc., mas intensifica o subjetivismo e o emotivismo, fazendo-nos ver nossos sentimentos como dotados de validade própria, pelo simples fato de serem expressos (ILLOUZ, 2011, p. 59).

Rüdiger (2012) afirma que o componente terapêutico do racionalismo capitalista não é desacoplado do intimismo, na realidade, é o que gera o paradoxo na nova modalidade do relacionamento amoroso. De acordo com o autor, o racionalismo capitalista, ao exigir tal intimismo dos sujeitos, à medida que lhes oferece ferramentas para lidarem consigo próprios, pressiona-os a procurarem, a todo instante, um autoaperfeiçoamento para acompanhar as mudanças no próprio sistema capitalista. Ou seja, a linguagem terapêutica, ao conceder ferramentas para lidar com as relações amorosas, dialoga diretamente com a característica do racionalismo capitalista. Na verdade, é uma relação dialética presente nas relações amorosas

contemporâneas, ocasionando tensões. Tanto Illouz (2011), quanto Rüdiger (2012), notam a imbricação entre intimismo terapêutico e racionalismo capitalista.

Os autores admitem que os indivíduos não se aprisionam mais em esquemas que visam a impor-lhes alguma estabilidade. Por meio da linguagem terapêutica, os sujeitos procuram promover circunstâncias especiais para suas vivências amorosas, tratando-se de uma trajetória permanente. Isto é, com o pensamento terapêutico, o amor é interrogado, trabalhado e entendido como algo que precisa de atenção, sendo tensionado a todo instante para que as pessoas envolvidas na relação consigam extrair seus benefícios, aquilo que realmente almejam. Portanto, amar torna-se um artesanato, desenvolvido mediante várias oficinas. Nesse sentido, desenvolve-se a grande diferença entre o romantismo e o intimismo, ambos presentes no universo ocidental e contraditórios entre si.

As pessoas que sentem vontade de amar precisam se dar conta [...] que isso depende de vontade e esforço, algo que, aliás, não é estranho ao romantismo. Porém, contrariamente a este, que enfatiza a paixão, a química, a loucura etc., o intimismo defendido pelo pensamento terapêutico prega que cuidemos, antes de tudo, do equilíbrio, do planejamento e da reciprocidade nos relacionamentos. Para o romantismo, o principal é a paixão. Para o intimismo, o companheirismo ou intimidade (RÜDIGER, 2012, p. 162).

De todo modo, esses dois polos procuram o “amor”, apesar de se organizarem de modo distintos em torno dele: de um lado, o romantismo que proporciona paixão, desejo, projeções no companheiro idealizado; de outro, o intimismo, que acredita na comunicação demasiada entre as partes envolvidas na relação, nos diálogos intermináveis e na parceria. Para Rüdiger (2012), o amor confluyente que abarcaria essa concepção intimista, descrita anteriormente por Giddens (1993), é a expressão constitutiva, ou até mesmo, a afirmação dos valores neoliberais, em que os indivíduos estariam mais destinados a consumir e racionalizar o amor. Exatamente por isso, não haveria mais espaço para o romantismo, pois ele levaria os sujeitos à perda da razão.

Entretanto, a meu ver, nesse ponto, o autor se atrapalha. Ao interpretar os rumos das relações amorosas contemporâneas, por mais que ele reconheça que os indivíduos se apropriem da concepção terapêutica em seus relacionamentos amorosos para se defenderem do subjetivismo avassalador exigido pelo racionalismo capitalista do mundo contemporâneo, ele se equivoca ao tratar as relações amorosas que se opõem ao romantismo como uma expressão das fragilidades dos laços humanos, tratando-as com certo pessimismo.

Diria, ironicamente, que o autor trata tal capitalismo como um “sistema total”, ou, para utilizar uma linguagem mais sociológica, uma “jaula de aço”, no sentido weberiano do termo.²⁴ Rüdiger (2012) acredita que o capitalismo sujeite os indivíduos à medida que se intensifica. Assim, as relações amorosas tenderiam a atender às suas demandas. Em outros termos, o intimismo terapêutico, segundo ele, procuraria oferecer mecanismos (reservas de racionalidade) de proteção para subjetividade produzida no capitalismo. Daí sua conclusão — mesmo sem uma base empírica para tal constatação, nem mesmo uma análise de dados secundários — sobre ser o intimismo tão frágil e precário quanto o romantismo.

Em vez de um posicionamento conservador frente às transformações na intimidade, entendendo-as como parte de um inalterável individualismo, sugiro pensá-las, em diálogo com Cardoso (2017), mais em termos de um “individualismo em rede”, que possibilita o surgimento de novos arranjos afetivos questionadores da prominência da monogamia e do amor romântico a ela vinculado, bem como geradores de novos modelos de sociabilidade, que não podem ser tratados em termos de “isolamento”, alienação” ou como um “egoísmo” proveniente da “fragilidade dos laços humanos”, como se a comunidade humana estivesse se desintegrando. Ao contrário. Acredito, antes, que estão entrando em constante fluxos de ligação (CARDOSO, 2017).

Nessa direção, penso ser fundamental lembrar que, se a noção de pessoa ocidental (indivíduo) é a base para a fusão entre a monogamia e o amor romântico, como defendi no primeiro capítulo, ela é também o suporte do feminismo e da cultura terapêutica, que, aliados proporcionaram críticas contemporâneas ao arranjo tradicional de relação (monogâmico) e a própria noção de “indivíduo, que não se manteve intacta ao longo da história, sendo permanentemente interrogada por inúmeras disputas societárias. Com isso, abriram-se brechas para pensar o modelo de relacionamento amoroso como uma escolha individual e não algo imposto por uma “cultura monogâmica repressiva”.

Em suma, as transformações na intimidade e o avanço da reflexividade no contexto ocidental, ou melhor, da “modernidade radicalizada” (BECK, 2008), que tem em seu centro uma racionalidade terapêutica nos ajuda a perceber a introdução de outras formas de se relacionar afetivo-sexualmente no mundo contemporâneo. Essas relações trazem consigo uma

²⁴ Löwy (2014) diz que, para Weber, o capitalismo é um sistema total, que domina a vida dos indivíduos e impõe de forma coercitiva suas leis impessoais, de acordo com as quais os indivíduos se encerrariam nessa jaula de aço ou nesse “habitação duro como o aço” [*stahlhartes Gehäuse*]. Em um diagnóstico pessimista, do qual considero que Rüdiger (2012) se aproxima em muito, Weber entende que o capitalismo se tornaria, com o tempo, tão impessoal que viveríamos numa “escravidão sem mestre”, de modo que o “trabalhar” seria um fim em si mesmo.

postura profundamente individualizante: uma situação afetiva que, cada vez mais, fundamenta-se como anárquica, mas tem a ver, primeiro, com o objetivo da preservação de si nas relações. Em outras palavras, essas relações amorosas podem ser vistas como fruto de um acentuado processo de individuação, pelo qual se procura o “cuidado de si”, compreendido como um somatório de técnicas viabilizadoras não apenas do “conhecer” o que se é, mas produzir a si mesmo (BORNIA JR., 2018).

Exemplos contemporâneos privilegiados do “relacionamento puro” e do “amor confluyente”, os quais estipulam uma ética de si, que evidenciam também esse “individualismo em rede”, seriam as práticas afetivas entendidas como não-monogâmicas, que serão explicadas nos capítulos 4 e 5 desta dissertação.

3 IDENTIDADE NEGRA E AMOR²⁵

[...] A história da ascensão social do negro brasileiro é, concomitantemente, a história da construção de sua emocionalidade, esta maneira própria, historicamente determinada, de organizar e lidar dinamicamente com o mosaico de afetos. [...] A emocionalidade do negro é vista aqui como um elemento particular que se subordina ao conjunto mais geral de injunções da História da formação social onde ele se inscreve.

Neusa Santos Souza, 1983

No capítulo anterior, mais especificamente no último tópico, falei sobre as transformações da intimidade e do amor no mundo moderno, a contar, principalmente, a sociologia da modernização reflexiva que tem como base a teoria da estruturação das sociedades contemporâneas desenvolvida por Giddens (1993). Contudo, há ausências na análise deste autor: ao abordar os fenômenos de modo universal a partir da experiência de mundo euroamericano, generalizando-os, ele assume uma postura eurocêntrica e hegemônica que, falando de transformações de uma localização particular, tratam-nas como globais. É um tipo de universalismo abstrato: um particular que alcança um plano universal global.

Ao abordar a revolução sexual e tentar responder como tem se manifestado a sexualidade e que relações guarda com as mudanças gerais que têm afetado a vida pessoal dos indivíduos na modernidade, bem como o questionamento sobre o papel da sexualidade na cultura moderna, Giddens (1993) não leva em consideração as vivências e negociações de atores históricos que tiveram e têm necessidades bem diferentes, por exemplo, das promovidas pelos movimentos feministas de mulheres brancas euroamericanas, um dos focos de sua análise. Isso ocorre porque o autor, em suas observações, parte das experiências de “modernização” do norte global e universaliza suas transformações, radicalizando-as para todo o globo como algo extraordinário.

[...] As análises de Giddens são [...] problemáticas, uma vez que situam geograficamente o avanço da reflexividade nas sociedades do Atlântico Norte, atribuindo, implicitamente, a essas sociedades o monopólio na definição da boa vida. Isto é, na medida em que o autor define a “boa política” – e até a “boa intimidade” [...] –, a partir de experiências históricas particulares, hierarquiza formas culturais de vida, incorrendo no evolucionismo teórico que ele, de forma acurada e decidida,

²⁵ A ideia de desenvolver este capítulo surgiu no interior do meu trabalho de campo no grupo *Afrodengo – Amores Livres* (que será apresentado no próximo capítulo). Meus interlocutores, de modo constante, falavam sobre o impacto das violências do racismo na “afetividade negra” no período pós-abolição. O que procuro fazer, a partir do gancho trazido pelos meus interlocutores, é uma pequena ilustração do imaginário social cristalizado a partir do pós-abolição e suas consequências severas na vida amorosa das pessoas negras.

condenara no corpo de sua teoria da estruturação. Com efeito, Giddens transpõe uma sequência contingente de transformações de sociedades particulares para uma escala histórica, segundo a qual à tradição se segue a modernidade e, a esta, a alta modernidade. Ao mesmo tempo atribui, ao que entende ser um padrão mais complexo de sociedade (alta modernidade), um tipo de racionalidade – no mínimo como possibilidade – que considera moralmente mais avançado (COSTA, 2004, p. 91, grifos do autor).

Nessa ótica, os efeitos das transformações ocasionados pela modernidade, como na própria intimidade e no amor, não seriam mais questão do ocidente, mas agora de todas as partes do planeta, sendo recebidas por outros indivíduos com extrema passividade. Isto é, constata-se a “vitória” do moderno, em que as culturas e sociedades do mundo são reduzidas a serem manifestação da história e cultura euroamericana, em uma espécie de “pensamento linear global”, como argumenta Mignolo (2017). Nesse sentido, para Escobar (2003) e Costa (2004), a abordagem de Giddens (1993) continua compactuando com o evolucionismo presente na primeira sociologia da modernização. Tal evolucionismo apresentava as estruturas, os regimes de saber e as instituições sociais do contexto euroamericano como uma linha de chegada da história a ser atingida pelas outras sociedades, enquanto a teoria da modernização reflexiva, proposta por Giddens (1993), estipula a subjetividade reflexiva como representação dessa teleologia.

Escobar (2003) e Dussel (2005), em vez de considerarem uma única modernidade, imposta ao resto do mundo como um desenho global, propõem a substituição da ideia de modernização defendida por Giddens (1993) por uma concepção de “modernidade pluriversal” ou uma “transmodernidade”. Ou seja, eles não negam a modernidade, seus ideais e as suas transformações, mas dizem que se manifestam de forma singular em diferentes localidades. Nessas localidades, os sujeitos não recebem tais ideais com conformismo, ao contrário, ora concordam com aquilo que é forjado para eles, ora agem em oposição e em resposta a essas inclinações entendidas como opressivas, imperiais e como projetadas para o mundo não ocidental, onde são acionadas.

Nessa direção, os autores pensam a modernidade no plural, uma modernidade que absorve elementos particulares e se reinventa, e não somente o contrário. No limite, não se trata de uma crítica à modernidade e de suas transformações em si, mas à dissolução de suas bases epistemológicas centradas na Europa e nos EUA, entendendo que os agentes subalternizados por essa mesma modernidade, a qual não sobreviveria sem a colonização e a ideia de raça, desde o século XV (quando tem início o sistema mundo moderno/colonial), promovem ações e pensamentos decoloniais.

Portanto, para Escobar (2003) e Dussel (2005), interpretar os fenômenos sociais a partir de premissas universalizantes é concordar com análises e discursos centrados apenas na história de agentes brancos ocidentais, sob a suposição de que as transformações mais amplas da humanidade foram trazidas apenas pelo ideal moderno territorializado na Europa e nos EUA. Nos termos de Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), é enxergar o contexto euroamericano como um contêiner, no qual todas as características boas representadas pelas “modificações modernas” fossem encontradas no interior desse próprio universo.

Nessa perspectiva, um discurso universal sobre a intimidade e o amor modernos pode ser excludente se não refletir como as transformações modernas atingem sujeitos de outros continentes e de outros grupos étnico-raciais de modos distintos e como eles também proporcionam mudanças sobre a intimidade, o amor e a sexualidade, a partir de suas necessidades e experiências. Desconsiderar as atitudes, as associações e as organizações desses sujeitos é compactuar, portanto, com uma perspectiva eurocêntrica de modernidade. Por isso, é de grande ganho considerar as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados pelos traços cotidianos do colonialismo, estando mais aberto a histórias locais e aos diversos contextos de produção epistemológica de onde se produzem as resistências.

Em suma, em seu esforço teórico-metodológico, Giddens (1993) acaba contribuindo para uma espécie de colonização discursiva que mascara as complexidades históricas e culturais, ignorando assim as nuances raciais, geográficas, econômicas e socioculturais que envolvem a intimidade e as dinâmicas afetivas. Ao contrário de uma premissa global e a considerar as dominações coloniais internas do contexto brasileiro,²⁶ neste capítulo, proponho-me refletir sobre as dinâmicas sociais e as ações que sujeitos negros desenvolveram/desenvolvem em torno da intimidade e das relações amorosas, sem reduzi-las a uma mera reprodução daquilo que ocorre no contexto euroamericano e, simultaneamente, valorizar os movimentos políticos e as atuações desses agentes em diversos tempos e espaços.

Para mim, trata-se de um movimento teórico importante, pois, ao considerar a perspectiva de agentes subalternos, segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) e

²⁶ Essas dominações cimentaram o estatuto da raça responsável pela divisão histórica no Brasil de acesso às oportunidades e a privilégios entre negros e brancos, além de fazer com que as assimetrias étnico-raciais estejam presentes aviltando a humanidade de pessoas negras cotidianamente. Em diálogo com Quijano (2005, 2010), penso ser impossível refletir sobre tais dominações sem levar em conta a “colonialidade do poder”. Esse conceito pode ser compreendido como as marcas/resquícios cotidianos do colonialismo. O autor, ao fazer uma releitura da colonização, entende que esse processo foi fundamental para constituição da própria modernidade e do mundo euroamericano. Para ele, a colonialidade é um dos elementos constitutivos de um padrão mundial eurocêntrico em que a raça e o racismo são princípios organizadores da acumulação de capital em escala global e das relações de poder de um sistema-mundo que vulnerabiliza populações não-brancas e as fazem vivenciar, sobretudo por meio de instituições como o Estado, uma humanidade de concessão e subalterna (QUIJANO, 2010).

Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2020), conseguimos explorar o “pensamento fronteiriço”. Em resumo, para esses autores, os sujeitos coloniais estão nas margens/fronteiras internas da modernidade e de suas transformações, tanto físicas quanto imaginárias, e essas fronteiras são regidas pela diferença colonial. Contudo, é nesses mesmos espaços que eles produzem a si, os seus projetos e os seus pensamentos, sem serem meros recebedores dos ideais modernos opressivos e imperiais de modo passivo. Na verdade, “eles podem tanto se integrar ao desenho global das histórias locais que estão sendo forjadas como podem rejeitá-las” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p. 18).

Assim, o “pensamento fronteiriço” não descarta a modernidade, ao contrário, está em permanente contato e comunicação com ela, mas a partir das perspectivas subalternas. Portanto,

[...] o pensamento de fronteira é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade [...]. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p. 19).

Com isso, as diferenças coloniais estabelecidas pela centralidade da raça são reexaminadas e questionadas por intermédio da elaboração de uma perspectiva dos sujeitos subalternos. Considerar as vivências e as histórias de corpos colonizados é entendê-los como portadores de subjetividade e agência que refutam o mimetismo servil a partir de seus projetos e vozes, como sujeitos de fenômenos mais amplos que atuam sobre sua própria imagem e de acordo com seus próprios interesses humanos. As trajetórias desses sujeitos subalternos devem ser vistas como um privilégio epistemológico que nos ajuda a entender, de modo mais profundo, o contexto brasileiro, as relações raciais aí desenvolvidas entre os diversos grupos e os seus regimes de opressão.

Portanto, neste capítulo, proponho-me pensar o amor e a intimidade entre as pessoas negras a contar a experiência da diferença colonial no Brasil, bem como as práticas políticas e culturais promovidas historicamente por essa população em torno dos elementos e conflitos instaurados entre os próprios sujeitos negros. Em outros termos, interessa-me tanto o impacto do racismo e suas práticas de objetivação-subjetivação no trajeto afetivo de pessoas negras, quanto as formas de desassujeitamento estético-político próprias de focos de resistência a modos hegemônicos da branquitude como etnicidade.

No primeiro tópico deste capítulo, examino como a importação e a adaptação das teorias racialistas à realidade brasileira serviram como justificativas para inferiorização de negros e a legitimação do processo de escravidão, formulando-se a “consciência ocidental do negro

brasileiro” a partir do ideal de mestiçagem, ainda presente no imaginário popular. No segundo tópico, descrevo o impacto do racismo na subjetividade das pessoas negras, analisando como elas foram entendidas, historicamente, como mais emotivas, categoria carregada de valores negativos e pejorativos, como a irracionalidade e a sensualidade. Por fim, no terceiro tópico, exploro sucintamente o movimento político dessas pessoas no Brasil em torno da negritude e do amor em oposição ao ideal de branqueamento.

3.1 Da escravidão enquanto instituição à consciência ocidental do negro: pós-abolição, identidade nacional e branqueamento

Segundo Achille Mbembe (2014), a “razão negra” é uma espécie de rede de desdobramentos que tem a raça e o racismo circunscritos, designando um conjunto de discursos e práticas “[...] que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (MBEMBE, 2014, p. 58).

O negro é, então, inventado sob uma série de discursos produzidos hegemonicamente no norte global — sobretudo com a emergência do racismo científico do século XIX — que sustentam uma consciência ocidental que o projeta como um não-ser. A postura ocidental de conferir aos africanos uma identidade racial essencializada por meio da categoria negro, destituindo suas multiplicidades, retratou-os como seres infantilizados e esvaziados ontologicamente, sendo uma formulação europeia para justificar um vínculo de submissão, em que o negro, a todo instante, precisaria de um senhor.

A categoria “negro” foi vinculada à noção de raça com o propósito de separar a humanidade europeia e esse “outro”, o negro, sobre o qual se legitimam as violências simbólicas e concretas mais absolutas e se incide todo tipo de medo e ansiedade. O racismo em torno da fabulação do negro procurou legitimar, então, a sua exploração, sendo necessário para justificar as ações e os mecanismos de acumulação essenciais para o capitalismo. Nesse momento, a noção de negro e a de “raça” tornam-se indissociáveis.

Para Mbembe (2014, 2021), o racismo é um instrumento fundamental de soberania da modernidade e seus catalisadores: o capitalismo e as democracias liberais. Desse modo, é uma expressão das estruturas do capitalismo fabricado pela escravidão, sendo a “consciência

ocidental do negro” inseparável do tráfico de africanos escravizados. Daí, temos não só a invenção do negro e de suas peculiaridades, mas também a fantasia da brancura. Com isso, a branquitude (traços raciais do branco) pode ser entendida em virtude dos processos e relações estruturais de dominação marcados a partir da experiência moderno/colonial de mundo e as posteriores faces que naturalizaram o branco em ideal e universal. Nesse processo, o negro foi forjado como outridade absoluta, espécie de semi-humano, aparentando diferenças escandalosas frente ao humano-branco (KILOMBA, 2020).

Como argumenta Kabengele Munanga (2020a), os intelectuais brasileiros (como veremos mais à frente), entre as últimas décadas do século XIX e as três primeiras décadas do século XX, apoiados/incentivados pela elite, apoderaram-se da ideologia racialista desenvolvida no mundo euroamericano para refletirem sobre o “problema do negro” no pós-abolição. A importação, modificação e adaptação à realidade brasileira das teorias racialistas serviram, inicialmente, como justificativas para inferiorização de negros e indígenas e o cruel processo de escravidão. Houve intensas articulações entre tais saberes e a organização do poder político. Os “argumentos científicos” deram continuidade aos estigmas escravocratas que, em vez de explicar a realidade da sociedade brasileira, encobriu sua maior mazela social: a perpetuação e a reprodução do privilégio escravista por uma elite do dinheiro.

Segundo Ortiz (1985) e Schwarcz (1993), para esses intelectuais brasileiros havia um grande dilema: entender a defasagem entre as teorias euroamericanas e a realidade social brasileira, o que se consubstancia na produção de uma “identidade nacional”. Ainda que a base de sustentação dos argumentos desses cientistas fossem as teorias euroamericanas (a ideologia do determinismo biológico não só serviu de base para a craniometria e a eugenia, mas como também para outras práticas do racismo científico em geral, sustentando-o), não existiram “cópias” exatas dessas ideias estrangeiras. O processo de escolher as teorias euroamericanas para interpretar a realidade brasileira se deu muito por conta do consumo de “produtos culturais” disponíveis, como os próprios livros existentes e, quem os consumiam estava estritamente ligado à elite nacional.

Desse lugar, emerge a contradição dos intelectuais do período: eles escolhiam aquilo que poderia resolver as preocupações da elite brasileira num determinado momento. Porém, a mesma teoria escolhida não lhes agradava e, em meio a esse conflito, retiravam da teoria somente aquilo que lhes servia, mesmo que a obra escolhida como referência levasse a contradições em outros momentos e passagens textuais. Daí, emergem os problemas de cunho interpretativo, fazendo que as teorias trazidas de fora, aqui, assumissem novos contornos e peculiaridades, ainda que em plena contradição.

As teorias racialistas ganharam contornos particulares também devido à própria condição brasileira de economia periférica no capitalismo. Não à toa, embora essas teorias estivessem em declínio na Europa e nos EUA, apresentavam-se absolutas no Brasil, o que nos impede de falar em “imitação” ou “cópia”. Há, nas palavras de Ortiz (1985), uma defasagem entre o momento de produção cultural e o momento de consumo das ideias, o que fez com que esses pensadores produzissem teorias inéditas no contexto brasileiro do século XIX.

A intelectualidade forjada pela elite não só a favoreceu, mas ignorou a escravidão como particularidade do Brasil. Os trabalhos produzidos pela classe intelectual legitimaram as hierarquias e os privilégios entre os diferentes grupos raciais que compunham o país, à medida que as teses formuladas estabeleceram um domínio das ideias e, conseqüentemente, um controle das estruturas nacionais de poder pela elite branca nacional. Segundo Munanga (2020a), entre o final do século XIX e início do século XX, a ideia biológica de “raça” e, portanto, do negro, ocupava um papel central no Brasil. A elite buscou a construção de uma unidade de Estado balizada pelos princípios de uma identidade comum. Nessa ótica, contraditoriamente, a ideia de nação fabricou padrões que estabeleceram uma identidade de formação humana, visto que era tratada como um princípio unificador das diferenças sociais e, ao mesmo tempo, arquitetou princípios de exclusão daqueles sujeitos que não se adequavam segundo a raça.

Guerreiro Ramos (1995) descreve que, nesse momento, a desvalorização estética da cor negra e sua associação ao feio e ao degradante afiguravam-se como algo normal, na medida em que não havia pessoas pigmentadas senão em posições inferiores. Para manter e consolidar uma dominação sobre as populações de cor, promoveu-se, a partir de uma ideia de nação, uma inculcação dogmática, uma comunidade linguística, religiosa, de valores estéticos e costumes bem específicos. É aí que o ideal de brancura torna-se útil ao esforço de redefinição da identidade nacional.

Inicia-se, na virada do século XX, a intensificação do projeto de embranquecimento. Ser brasileiro é, antes de tudo, ser branco. Essa ficção procurava afirmar a ideia de europeização, na qual ser branco era também um indicador da posse de uma série de atributos morais e culturais dessa região. Embranquecer significa, então, compartilhar os valores dominantes da cultura europeia, fazer do corpo uma base para eles. A brancura foi uma invenção fantasiosa que buscou naturalizar a concessão sistemática de privilégios jurídicos e econômicos para quem a portava. Desse modo, a posse real ou fictícia da brancura torna-se o fundamento da identidade de certos grupos e a base do processo de segmentação e estereotipização daqueles percebidos como não integrantes dessa herança, como afirma Jessé Souza (2017).

Para Munanga (2020a), havia uma centralidade no debate político-ideológico da época que serviu para construir essa identidade nacional: a miscigenação. A crença compartilhada de que a presença majoritária de negros, indígenas e mestiços prejudicaria o futuro do Brasil como nação, fez com que a elite intelectual se debruçasse sobre esse fenômeno biológico e social e defendesse que os rumos da nação brasileira dependeriam dele, sendo entendido como singular para atingir a homogeneidade racial que construiria a identidade do país. Desse modo, presumia-se, o processo de miscigenação entre as raças geraria uma nova raça brasileira, mais branca fenotipicamente, embora mestiça genotipicamente. Teríamos, com certo intervalo de tempo, dentro de duas gerações mais ou menos, o desaparecimento das demais raças, pois o sangue branco as purificaria e as diluiria em sua genética superior.

Como constata Munanga (2020a), o argumento “venceu”, mas havia muitas discussões e conflitos em torno de tal pressuposto, já que muitos intelectuais contribuíram para o debate sobre o branqueamento da nação. De acordo Renato Ortiz (1985), os grandes nomes responsáveis por sistematizar essa ideologia foram Sílvio Romero (1851-1914), Nina Rodrigues (1862-1906), Euclides da Cunha (1866-1909) e Oliveira Viana (1883-1951), os quais exerceram papel de destaque na elite intelectual e, apesar das inúmeras contradições e oposições entre eles, suas produções tornaram-se célebres e eram tidas, no período em questão, como fundamentais para entender o “problema racial” e propor políticas estatais para “melhoria” do país. Todos eram contrários à escravidão, mas estavam imbuídos do racismo e da ideia de inferioridade inata dos negros.

Por exemplo, de acordo com Ortiz (1985), Nina Rodrigues e Euclides da Cunha consideravam o mestiço quase sempre um desequilibrado, decaído, sem a energia física dos ancestrais selvagens (negros e indígenas) e sem a atitude intelectual da raça superior (brancos). Acreditavam que o mestiço era um degenerado, tanto física quanto culturalmente, pois herdava as piores características das raças. Nesse sentido, não deveriam os brancos, os negros e os indígenas se envolverem já que, de todo modo, a raça branca superior sobreviveria sem a necessidade de mistura racial, enquanto as demais iriam desaparecer com o decorrer do tempo. Para eles, as raças cruzadas eram profundamente degradadas, pois consideravam os indígenas e os negros como subespécies, portanto a mistura com o branco geraria algo pior do que eles próprios. Assim, ao contrário do que se esperava, a mestiçagem retardaria e eliminaria o sangue branco.

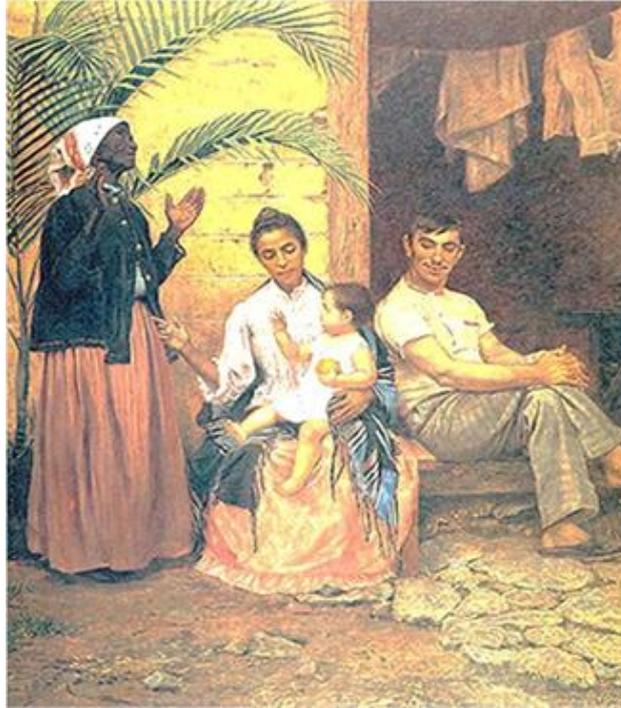
Já Sílvio Romero e Oliveira Viana, segundo Ortiz (1985), enxergavam na mestiçagem a possibilidade de diluir as três raças e suas respectivas culturas, o que acarretaria a homogeneização da sociedade brasileira. Ambos viam o mestiço como caminho para a

arianização. Imaginavam uma espécie de transição entre as raças, isto é, a evolução das raças não-brancas para a branca. Por isso, para eles, a mestiçagem era necessária, pois dela surgiria um povo tipicamente brasileiro. Defendiam que, no sangue superior do caucásico e na sua cultura proeminente, o negro e o indígena desvaneceria, diluindo a diversidade cultural e racial, padronizando-se, portanto, na predominância biológica e cultural branca. A solução para o “problema racial” do Brasil seria a mistura social entre negros/mestiços e brancos, pois dentro dessa mistura, o mestiço herda diretamente aspectos do tipo superior aproximando-se fisicamente do branco.

Embora com perspectivas distintas e confusas sobre a miscigenação, esses autores entendiam o mestiço, por um lado, como anômalo, degenerado e dúbio em sua essência, resultado de uma conjunção biológica e social indecente que opõe a própria natureza humana, sendo herdeiros do pior de cada raça, enfim, um ser imoral. Por outro lado, o mestiço era interpretado também como uma espécie que concentra e conserva o mais profícuo de cada raça, o beneficiário direto da razão helênica dos brancos; da adaptação e da gestão do meio ambiente dos indígenas; da força física, da emoção e da intuição artística dos negros. Fato é que o conjunto de intelectuais que analisavam e interpretavam o meio social nesse período atribuíam à raça branca uma posição de superioridade na construção da identidade nacional brasileira. “As considerações de Sílvio Romero sobre o português, de Euclides da Cunha sobre a origem bandeirante do nordestino, os escritos de Nina Rodrigues [e Oliveira Viana], refletem todos a ideologia da supremacia racial do mundo branco” (ORTIZ, 1985, p. 20).

A “tese vitoriosa”, ou melhor, de maior prestígio sobre a miscigenação e o branqueamento nacional foi representada visualmente pelo pintor Modesto Brocos (1852-1936), no quadro “A Redenção de Cam”, de 1895 (figura 7). Trata-se de um marco do racismo oitocentista. A obra concebe a extinção de pessoas negras pela via do embranquecimento, sendo tratada como o verdadeiro caminho para a emancipação nacional. Propõe-se, como solução para o “problema do negro” no país, misturar a população negra com a branca, geração por geração, até mudar o perfil “racial” do Brasil. Assim, teríamos, na terceira geração, o negro passando ao branco como resultado do cruzamento de raças.

Figura 7 – Redenção de Cam



Fonte: Modesto Brocos, 1895. In: pinterest.com

Lotierzo (2018) descreve que esse quadro se constitui como um estudo sobre as diferentes gradações de tons de pele, visando ao processo branqueador. Pelas características corporais, o quadro reproduz o que seria o branqueamento aos olhos de Brocos. Numa formulação didática, pode-se pensar as conexões de parentesco entre personagens de tons de pele distintos e que o quadro tem a intenção de propor um modelo de integração racial para o país, via casamento interracial, trazendo a público e legitimando uma moral vigente na época. Portanto, na perspectiva de parte dos intelectuais e artistas do período, a “redenção” dos negros se daria por meio da sua extinção, por efeito do branqueamento. A pintura, de acordo com a autora, remete “à imagística cristã da natividade” e demonstra

[...] Da esquerda para direita, uma senhora negra, descalça sobre um chão de terra, que ergue as mãos e os olhos aos céus ao lado de uma mulher, provavelmente sua filha, de tom de pele mais claro, que segura seu bebê, branco, no colo. E um homem branco à sua direita. As três personagens representariam as três gerações necessárias para que o Brasil se tornasse um país branco. O homem branco à direita, ao que tudo indica, o marido da mulher ao centro e pai da criança, olha para o menino com admiração. Ele é o elo que permite o branqueamento completo dos descendentes da senhora, possivelmente escrava e, assim, a sua salvação (LOTIERZO, 2018, n. p.).

Para superação do “problema racial”, na medida em que se passa do trabalho escravo ao “trabalho livre”, o Brasil colonial dos senhores de engenho, para o projeto do novo Brasil, a

busca da meta tão sonhada por alguns setores — o “progresso” — se tornaria realidade.²⁷ É o momento em direção à ordem burguesa e capitalista ocidental. A elite acreditava, ou pelo menos fingia acreditar, que as leis de mercado regeriam, livremente, em igualdade de condições jurídicas, as relações entre patrões e empregados. Nesse sentido, a estimulação e a institucionalização de políticas imigrantistas caem como uma luva e o argumento utilizado — e legitimado por muitos intérpretes, como Caio Prado Jr. (1957) posteriormente — é o de “qualificação”, uma vez que os escravizados não estariam aptos às novas demandas de trabalho exigidas pelo capital, por culpa de sua preguiça, de sua instabilidade, de sua incapacidade para as relações de trabalho contratuais, em suma, devido à fatigante herança da escravidão carregada por eles (AZEVEDO, 1987).²⁸

Conforme Abdias Nascimento (2016), tal projeto foi bem articulado pela elite brasileira, pois havia um medo de a população negra que vivia em contextos urbanos ascender e fazer parte de uma futura classe média, portanto era necessário cortá-la e deixá-la na base da pirâmide social, subalternizada, pois não eram nem poderiam ser vistos como trabalhadores livres, rejeitava-se essa ideia. Os antigos senhores de engenho estavam contrariados, sentiam vergonha e medo por terem que pagar seus ex-escravizados, dos quais eram, pouco tempo antes, proprietários. A solução era a exploração dos imigrantes à medida que os privilegiavam, enquanto os negros, nem para condição de exploração eram considerados. A relativa “liberdade”, então, é percebida no abandono e na consternação profunda aos novos livres.

Para Nascimento (2016), a concepção de que o sangue branco aniquilava os negros, considerados geneticamente inferiores, fez com que o processo de branqueamento nacional fosse ampliado, paulatinamente, pelas políticas imigrantistas para diminuir, em números, a população negra. Assim, o desejo de contrapor o Brasil real, pluriétnico e pluricultural, ao Brasil ideal, hegemonicamente branco, pôde ser observado nessas leis de incentivo à entrada de

²⁷ De acordo com Azevedo (1987), o Brasil foi o último país do mundo a abolir a escravatura, sendo o que mais importou escravizados no mundo, pouco mais de 4 milhões ao longo de três séculos. O período pós-abolição inaugura uma ruptura do sistema escravocrata, ao mesmo tempo em que reatualiza suas práticas por meio de algumas instituições sociais, como o direito. Assim, reconheço as mudanças político-econômicas pelas quais o Brasil atravessou, ao acionar a experiência da escravidão nesse texto, não trabalho como se houvesse uma continuidade histórica linear. Nessa lógica, é fundamental reconhecer as diferenças da dimensão racial no Brasil, pois existe uma diversidade de expressões regionais que se materializam, apesar de passarem por processos em comum. As experiências que ocorrem no Sudeste não podem ser tomadas como ponto de partida para analisar todo território nacional, pois uma história narrada como se fosse homogênea não contempla nossas diferenças e contradições. Por exemplo, a abolição não necessariamente provocou os mesmos efeitos em todos os lugares, em muitos locais continuaram as mesmas relações servis, como demonstram os trabalhos de Cunha e Gomes (2007); Gomes e Domingues (2013) e Gato (2019).

²⁸ Lélia Gonzales (1984) tece duras críticas aos trabalhos de alguns cientistas sociais brasileiros na reprodução acrítica do racismo e sexismo em sua obra, que tem como base o que ela denomina como “neurose cultural brasileira”. Um deles é Caio Prado Jr., por sua construção de modos de ocultamento e negação do racismo na história da sociedade brasileira porque, de acordo com a autora, beneficiava seu grupo racial.

imigrantes europeus. Previa-se “[...] que dentro de dois séculos a raça negra desaparecerá por inteiro (NASCIMENTO, 2016, p. 85).

Nos anos 1930, de acordo com Souza (2017), ocorre uma mudança paradigmática no modo de pensar a nação devido à modificação da interpretação da ideia de raça. Para o autor, a partir da obra de Gilberto Freyre (1900-1987) teremos uma sistematização e uma versão dominante da identidade nacional, em um país que, antes, não tinha produzido nada realmente eficaz nesse sentido. Souza (2017) atenta, então, para o poder das ideias dos intelectuais brasileiros e afirma que a identidade nacional não pode ser definida pelo seu valor de verdade e sim por sua eficácia na produção de uma comunidade imaginária que se percebe como singular, o que os enunciados de Gilberto Freyre verdadeiramente produziram, uma vez que incorporou o negro como um problema antropológico e deu ao mestiço um final feliz, que não o sugerido pelos teóricos de inspiração racalista.

Não à toa, trata-se da versão dominante da identidade nacional até os nossos dias, que forneceu (e ainda fornece) à elite branca os argumentos para defender e continuar a usufruir dos seus privilégios raciais. Isso porque foi retirado o foco do fator biológico de raça na defesa de que no Brasil há uma “cultura do povo brasileiro”, sendo importante reconhecer a “contribuição civilizatória” de cada uma das raças que constituem o país. Segundo Souza (2017), ocorreu um falso rompimento com o racismo científico, pois, se o foco é colocado na contribuição cultural para se explicar o comportamento diferencial dos grupos ou da sociedade em geral, há um racismo implícito. Por isso, o culturalismo da teoria de Freyre e de outros autores do mesmo período, em diálogo com a “modernização” do país, é uma continuação, por outras vias, do racismo científico/racalismo, não a sua solução.

O famigerado mito (ou ideologia) da democracia racial brasileira dá as novas bases que legitimam a discriminação racial. Agora, outro poderoso dispositivo foi inserido no imaginário social dos sujeitos *in terras brasilis*. Essa noção é considerada para além dos aspectos morais, abrangendo técnicas de dominação política, econômica e racial, cimentando uma narrativa violenta e uma validação das desigualdades raciais. Para Nascimento (2016), Freyre postula que a distância social entre dominantes e dominados é modificada pelo cruzamento interracial que apaga as contradições e harmoniza as diferenças entre as raças levando a uma diluição de conflitos e criando a democracia racial entre elas.

Freyre cunha eufemismos raciais tendo, em vista, racionalizar as relações de raça no país, como exemplifica sua ênfase e insistência no termo *morenidade*; não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano [...] através do malicioso processo do embranquecer a pele negra e a cultura do negro.

É curioso, notar que tal sofisticada espécie de racismo é uma perversão tão intrínseca ao Brasil a ponto de se tornar uma qualidade, diríamos, natural, do “branco” brasileiro (NASCIMENTO, 2016, p. 50, grifo do autor).

Para Souza (2017), a herança da escravidão foi tornada invisível e nunca conscientizada. Não por acaso, de acordo com o autor, as configurações escravocratas se mantêm como “máscaras modernas”. Para ele, um dos efeitos centrais e emergentes da escravidão é a herança perversa da pobreza geracional, que afeta a inclusão social da “ralé”, constituindo-se como marca na sociabilidade brasileira e determinando uma lógica privativa na sociedade de classes, na qual o racismo tem o poder de definir e articular as relações entre todas as classes sociais no Brasil.

Temos aí, uma transmutação: a antiga “raça condenada” no pós-abolição configura-se, hoje, após a modernização do país, “classe condenada”. A elite do atraso brasileira reproduz a exclusão desse segmento, promove pobreza e instabilidade social, ora em termos econômicos na exploração e nas péssimas condições de trabalho, ora em termos morais, mediante a distinção social na desvalorização do outro como ser humano que está no sentido da escravidão. Assim, as assimetrias do antigo vínculo entre senhor e escravo são reproduzidas no cotidiano para sensação frequente de superioridade da elite (SOUZA, 2017).

Nessa direção, entendo que é indispensável considerar o racismo como elemento estrutural dos processos de dominação na sociedade brasileira. Tal fenômeno só pode ser compreendido a partir da ideia de escravidão enquanto instituição social, intrínseca às sociabilidades nesse contexto. Esse fundamento imprime uma lógica privativa na sociedade de classes no sentido de tornar evidente o lugar a ser ocupado por pessoas negras. Assim, refletir sobre as relações escravocratas que permanecem no cotidiano brasileiro sob máscaras modernas, na subalternização das condições de existência da população negra, pode nos fazer compreender como o processo de colonização no Brasil e, conseqüentemente, o racismo, marcam as práticas sociais de maneira estruturante, impactando a formação da subjetividade desses sujeitos.

Conforme Grada Kilomba (2020), o racismo, de maneira geral, é efetivado por meio da discriminação racial estruturada, constituindo-se como um processo pelo qual as circunstâncias de privilégios se difundem entre os grupos raciais e se manifestam pelos espaços econômicos, políticos e institucionais, capazes de definir oportunidades e valores para pessoas e populações a partir de sua aparência, atuando em diferentes níveis. Para a autora, o racismo apresenta, paralelamente, três características centrais: a construção das diferenças que se aplicam em atos

discriminatórios; o ideal de valores hierárquicos associados à criação dessas diferenças e, por fim, o preconceito.

O “diferente” ou o “outro” possui uma origem racial a partir do que é entendido como norma. Uma vez que o branco é construído como ponto de referência, tendo poder para se definir enquanto tal, os sujeitos negros seriam os “diferentes” da norma branca. Assim, são produzidos como desiguais por meio da discriminação. Essa diferença se articula a valores estigmatizantes que inferiorizam sujeitos negros e engendram hierarquias naturalizadas, dentro das quais os negros são identificados com múltiplos adjetivos depreciativos. Esses processos são acompanhados pelo poder histórico, político, social e econômico atribuído aos brancos, o que nos mostra aspectos históricos de dominação, como o colonialismo, a escravização e, em especial no Brasil, a política de branqueamento, que deram bases e consolidaram a supremacia branca no país.

No próximo tópico, veremos como a “raça” foi instrumentalizada para atribuir as emoções aos negros como qualidades inatas que os classificam, por um lado, como seres inferiores e como dotados de uma sensualidade tórrida e incontrolável, pelo fato de serem menos racionais; por outro lado, colocam-nos como mais sensíveis e autênticos, pois, por serem emotivos, são também seres ingênuos e sem malícias.

3.2 A colonialidade das emoções e a emocionalidade do negro: a dubiedade afetiva na formação dos corpos coloniais

Como explicado anteriormente, a “fundação da nação brasileira” foi marcada por sucessivos eventos, como a declaração de independência, a proclamação da República e a abolição da escravatura. Nesse contexto, a “identidade brasileira” foi pensada, ao menos inicialmente, em torno de mais ou menos civilização, sendo a “mestiçagem racial” — o que legitimaria o atraso civilizatório do país — o problema da nação a ser debatido e superado. Além disso, Rezende (2009) nota que a questão da identidade nacional em meados do século XX obteve novos delineamentos: “[...] o foco passou a ser a mistura de culturas e não mais raças, a autenticidade e não mais a imitação” (REZENDE, 2009, p. 37).

Rezende (2009) interroga como o passado colonial produz identidades políticas e culturais dos sujeitos colonizados que, posteriormente, foram sendo inseridas nas representações do que seria o “brasileiro”. Essas identidades foram forjadas pelos europeus ao

avaliarem o contexto colonial, quer dizer, quando os metropolitanos visitavam os colonos. Embora brancos, os colonos eram vistos como menos providos de inteligência só por terem nascido na colônia americana. Os relatos de viajantes e missionários europeus tratavam os nascidos *in terra brasilis* como seres emotivos. De outra maneira, sobram emoções e faltam-lhes racionalidade para aqueles nascidos nos trópicos.

Materiais como esses, de acordo com Rezende (2009) foram utilizados como referências por vários autores do pensamento social brasileiro que se debruçaram sobre o que constitui a nossa identidade, ou melhor, aquilo que nos diferencia e nos singulariza como brasileiros. Apesar de analisarem criticamente em suas obras muitos desses relatos, autores como Paulo Prado (*Retrato do Brasil*), Gilberto Freyre (*Casa Grande & Senzala*) e Sergio Buarque de Hollanda (*Raízes do Brasil*), sustentaram teoricamente a “imagem do brasileiro emotivo”.²⁹

[...] A noção que os brasileiros formam um povo particularmente emotivo não é criticada por esses autores, mas torna-se o foco e ambivalências em suas obras. Do ponto de vista negativo, a emotividade em excesso levaria a um individualismo anárquico, onde a unidade não seria tanto o indivíduo, mas o grupo familiar e de amigos privilegiado sempre acima da coletividade de um modo mais amplo, comprometendo portanto as transformações exigidas pela modernidade. Por outro lado, produziria também um movimento contínuo de aproximar as pessoas, o que seria visto como superador das distâncias de classe e raça e, conseqüentemente, considerado positivo e adotado como constitutivo de uma identidade brasileira (REZENDE, 2009, p. 52).

Como vemos, a emotividade brasileira, para esses intelectuais, é dúbia: positiva como calor humano e negativa, por ser a expressão de uma irracionalidade. A primeira característica distingue os brasileiros qualitativamente, dado que, apesar das dificuldades, estão sempre alegres e têm maior facilidade para o desenvolvimento de laços afetivos. Por isso, os brasileiros são representados de modo estereotipado e cômico por meio do samba, da feijoada, da praia, do churrasco e, claro, do gosto autêntico pelo futebol. Já o segundo aspecto coloca as emoções como fenômeno psicobiológico e natural, proveniente da essência desses indivíduos. Portanto, para Rezende (2009), a obra desses autores forneceu, na década de 1930, narrativas ambivalentes e expressivas em nosso senso comum para a imagem de “brasileiro sentimental”.

Essas considerações nos ajudam a refletir também como a identidade nacional brasileira, como qualquer outra identidade, é um projeto político e um construto social e não um dado em si da realidade, como argumenta Stuart Hall: “[...] as identidades nacionais não são coisas com

²⁹ Como já mencionado, para Souza (2017), principalmente Gilberto Freyre e Sergio Buarque de Hollanda produziram interpretações sobre a identidade nacional eficazes que permanecem até os dias de hoje no imaginário popular. Nessa perspectiva, suas teorias foram responsáveis pela fabricação de uma comunidade imaginária, principalmente pela ideia de “democracia racial” e pela noção de “jeitinho brasileiro”, recorrentemente acionadas no cotidiano (SOUZA, 2017).

as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação” (HALL, 2006, p. 48). Sendo a nação uma comunidade simbólica e forjada em um grau macro de representação, há um processo ininterrupto e violento para homogeneizá-la por meio de uma identidade cultural unificada, apagando assim, no caso brasileiro, as diferenças de raça existentes. No Brasil, a elite procurou constituir uma “identidade nacional” (por si só uniforme), por meio de processos violentos de eliminação forçada da diferença cultural.

Como afirma Osmundo Pinho (2008), no século XX, o ideal de nação brasileira assegurou uma modernização do tipo eurocêntrica por meio de acordos entre velhas e novas elites latifundiárias preocupadas com a manutenção de seu poder econômico. Nesse contexto, a produção da elite racial e de classe construiu, paralelamente, “[...] outros subalternos: negros, indígenas, camponeses e o *lúmpem* urbano” (PINHO, 2008, p. 272). O estudioso considera que isso define uma situação particular de colonialismo interno na constituição do Estado nacional brasileiro, em que ocorre a oposição/relação entre o povo e a elite dominante, ambas pensadas em termos raciais.

Desse modo, na ideia de “brasileiro emotivo”, onde estão os negros? Para pensar nessa indagação, neste capítulo, centro-me na emocionalidade das pessoas negras, que defendo ser construída, modelada e subvertida pela mentalidade colonial interna que os desumanizam. Ahmed (2010) afirma que as emoções e os seus significados emergem no interior de ambientes materiais, vinculando-se a certos produtos culturais ou políticos. Segundo a autora, as emoções circulam entre os corpos, não residindo em sujeitos ou objetos, mas são produzidas como efeitos da circulação. Desse modo, podem ser transmitidas, criando relações sociais entre indivíduos de uma determinada comunidade e se tornando uma espécie de propriedade particular de um grupo em torno de um ideal. Com isso em mente, procuro evidenciar neste tópico, de modo mais específico, determinantes históricos que proporcionaram a associação entre negritude e uma emoção particular: o amor, tema deste trabalho.

Nesse sentido, destaco como as emoções se tornam impregnadas de políticas. Esse argumento é desenvolvido nos trabalhos de Lutz (1986), Lutz e Abu-Lughod (1990) e Ahmed (2014), que, preocupadas com a relação entre linguagem e emoção, argumentam que o foco principal para o estudo da emoção pode ser a política da vida social, em vez da psicologia do indivíduo. Lutz (1986) e Nussbaum (2001) propõem que as emoções devam ser entendidas como formações culturais e morais que são atravessadas por relações de poder e pertencimento, construtos dependentes diretamente da cultura para se expressar. Devemos começar, então, por aquilo que as ciências psi negaram: avaliar o conjunto de relacionamentos sociais e os significados existenciais que as socialidades apresentam para pensar a emoção.

Considerando esses aspectos e tomando obra de Ahmed (2014) como ponto de partida, compreendo que as emoções são estratégias que se deve aprender, isto é, as emoções negociam as relações com os outros e são negociadas, sendo utilizadas pelos indivíduos para intermediar as relações entre si. São, assim, inscritas no social e no político e expressam um idioma cultural para lidar com problemas persistentes das relações sociais. A contar essas premissas, sempre relacionais, podemos interpretar o conteúdo político das emoções, verificando como os marcadores sociais da diferença, como no caso aqui abordado, a “raça”, faz com que as pessoas negras ressignifiquem o “amor” em seu cotidiano. Isso permite mostrar, especificamente, as negociações feitas em torno do “amor”, tanto nas suas relações cotidianas, tratadas nos próximos capítulos, quando na sua relação com o imaginário do negro emotivo, enxergando assim as micropolíticas existentes.

Para Mignolo (2005), a colonialidade do ser é uma consequência prática da colonialidade do saber. As características centrais do colonialismo, tal como a brutal animalização dos corpos dos colonizados, que retirava sua humanidade, foram naturalizadas e “cientificamente” justificadas no Brasil. Assim, há uma passagem do “selvagem” atrasado ao malandro inclinado à criminalidade, à mulata ferosa e a tantos outros estereótipos e comportamentos associados aos negros trazidos pela herança do mundo colonial escravista. O colonialismo, como argumenta Queiroz (2021), foi estruturado como um sistema de dominação e opressão de extrema complexidade e as tecnologias coloniais, disseminadas por meio da colonialidade, constroem elementos que acarretam uma série de problemas de ordem subjetiva a serem enfrentados pelos corpos colonizados.

Os trabalhos de Munanga (2020a, 2020b), Santos (2002), Schwarcz (1993) e Dávila (2006) demonstram, ao apresentar a perspectiva de vários intelectuais da elite no pós-abolição, ainda que dissidentes, que o negro foi reduzido ao corpo e o branco à mente, sendo esses grupos raciais diferenciados em função de sua capacidade intelectual. Por exemplo, uma das perspectivas dominantes do período, com base nas teorias racialistas euroamericanas, era que as funções mentais superiores se localizavam nas regiões anteriores do córtex cerebral. Por outro lado, as áreas posteriores se ocupavam das funções mais vulgares, apesar de cruciais, do movimento involuntário, da sensação e da emoção. As pessoas superiores (brancas), deveriam ter mais matéria na parte anterior que na posterior, justamente por serem mais racionais e inteligentes que as demais.

Já os negros (inferiores), entendidos como estúpidos e imorais, possuiriam mais matéria na parte posterior, o que os leva a não terem eficiência no controle de sua sexualidade. Sendo assim, o mais incontornável dos instintos humanos — a emoção sensual — entre os negros, é

mais agudo. Já os brancos, inteligentes que são, conseguem contê-lo de modo mais apropriado. Assim, a inteligência controla as emoções e as emoções são controladas proporcionalmente ao grau de inteligência. Quando a inteligência é pequena, como a dos negros, as emoções não são controladas e sejam elas fortes ou fracas, serão traduzidas por atos desordenados, descontrolados e indesejáveis (GOULD, 1991; SANTOS, 2002).

Essas ideias expressam, de acordo com Mbembe (2014), que a primitiva psicologia dos negros é ancorada nas emoções. Nesse sentido, o negro é prostrado em uma infância do mundo, da qual os outros grupos raciais já teriam saído há muito tempo. A presença avantajada de emoções faz o negro ser atingido por uma espécie de cegueira da consciência, incapaz de desenvolver, por si mesmo, aquilo que o poderia elevar, esclarecer e refinar.

Em suma, neste imaginário, o negro tem mais emoções e, portanto, age irrefletidamente. Reparemos que, nesse pensamento, a imaginação do negro reflete a sensualidade. Trata-se de uma criatura energicamente tomada pela emoção devido à sua volúpia. Os principais valores inatos do negro seriam, então, sua emoção, o seu “calor” e a incapacidade de controlá-la sozinho, por ser desprovido de razão analítica. Sua falta de capacidade intelectual torna-o completamente inadequado. É necessário, então, que o negro se alie a uma raça diferentemente dotada (MBEMBE, 2014).

O homem branco, como o colonizador heterossexual, ocupou o lugar discursivo do macho penetrador e civilizador, ativo sexualmente e produtor de história e cultura, reservando para negros, índios, mulheres e “perversos” sexuais, o lugar passivo de objeto da dominação e do disciplinamento, assim como o lugar da sexualidade indomável, abjeta e perigosa, num paradoxo claro, que revela a estrutura da contradição sexual, na formação de corpos coloniais (PINHO, 2008, p. 273, grifo do autor).

As posteriores tentativas de positivar o negro e as contribuições civilizatórias de seus antepassados, por meio do discurso de miscigenação que visou a superar essa diferença biológica e essencialista das identidades fixas, promoveu um mito de origem do Brasil: o paraíso racial, uma solução político-ideológica para o destino verdadeiro da nação brasileira. A mestiçagem é aí interpretada como aquilo que possibilita que “as contradições raciais e sexuais se equacionem numa feliz solução final, baseada no desejo e na dominação [...]. Desde os anos 30 [...], grande esforço discursivo tem se realizado para demonstrar e celebrar as delícias da miscigenação” (PINHO, 2008, p. 267).

Como observa Pinho (2008), a miscigenação é um equilíbrio de antagonismos, uma combinação que provoca síntese e não separação ou ruptura. Portanto, em se tratando de uma mistura racial e cultural, existe harmonização e flexibilização entre as raças. “Ou melhor, diferenciação para fora — daí a convicção no excepcionalismo étnico/cultural — e unificação

para dentro das fronteiras nacionais — daí a ênfase na assimilação e na essencialização normativa do mestiço” (PINHO, 2008, p. 268-269).

Todavia, como nota Munanga (2020a), na conjuntura brasileira, a representação da miscigenação e sua história simbolizam, para os indivíduos não-brancos (a maioria do país), pura violência e dominação, que estão circunscritos na ideologia do branqueamento e na invisibilidade do negro. Ainda de acordo com Munanga (2020a), todas essas perspectivas, sejam racialistas, sejam culturalistas, trazidas para pensar as especificidades do contexto nacional e uma identidade para o brasileiro, marcado pela mestiçagem, formularam um imaginário social de branqueamento que, historicamente, promoveu várias representações coletivas negativas acerca do negro. A massificação dessas ideias no país, por meio das políticas de Estado e, posteriormente, pelas ações da grande mídia, provocou uma interiorização de atitudes e comportamentos sociais que interferem e dificultam negativamente nos processos de identificação individual e de construção de uma identidade coletiva e mobilizadora dos negros.

Embora este projeto de nação tenha sido abandonado em meados do século XX, a ideologia que o influenciou foi internalizada pela população brasileira, acarretando acentuadas repercussões na atualidade, sobretudo no que diz respeito ao desejo de muitos mestiços de ingressar na identidade branca, tida, historicamente, como superior. Essa problemática atuaria então negativamente sobre a construção de uma identidade política mobilizadora em defesa da cidadania plena da população negra, bem como na sua marginalização, ou mesmo exclusão, das esferas mais importantes da vida social (PANTA; PALLISSER, 2017, p. 119).

Para Munanga (2020b), a interiorização e a internalização do ideal de branqueamento leva os negros à alienação e à negação de si, fazendo-os entender que o caminho mais apropriado para seu desenvolvimento como pessoa, isto é, de “ser digno”, é o embranquecimento físico e cultural propiciado pela miscigenação e pela assimilação. Em suma, a tese do autor é que o negro, devido à ideologia do branqueamento, mesmo que de modo inconsciente, procura ser branco e isso interfere no processo de construção de sua identidade e em sua afirmação enquanto tal, gerando uma crise estarrecedora. Sua autoestima é afetada devido à supervalorização idealizada do branco.

Como assinala Souza (1983), o setor dominante da sociedade brasileira carrega consigo as benesses da herança colonial e continua colonizar os corpos. Estes, submetidos ao racismo que os colocam como impulsivos, emocionados e, portanto, primitivos, acabam por introjetar a dominação, vivendo um complexo em que passam a negar-se como humanos, a fim de se pretender o verdadeiro humano: o branco. Nesse sentido, o objetivo do negro, atravessado pelo regime de colonialidade, é rejeitar-se. A alienação sofrida e a existência inautêntica resultam no negro querer ser como o branco, o seu destino. Essa neurose, desenvolvida sob uma cultura

que não a supera, pelo contrário a reproduz e a acentua, impede, segundo a autora, o negro de libertar a si mesmo.

Souza (1983) destaca que a formação social do negro é construída a partir da rejeição a traços raciais do fenótipo negro como, por exemplo, cor da pele, nariz largo, cabelo crespo, dentre outros. Para a pesquisadora, a posição social do negro depende da escala de aproximação física que o sujeito tem em relação aos seus descendentes africanos. Por essa razão, muitos negros buscam se aproximar do padrão branco de humanidade por meio da “extinção” de seus traços negroides.

Nesse sentido, a prática de alisamento de cabelos crespos e a cirurgia plástica para afinar o nariz são exemplos da tentativa de aproximação, segundo Souza (1983). Nesse caso, a plástica pode ser observada como algo que serve para consertar algo errado nos traços do corpo negro, assim, pode ser analisada como um meio de *passing* (situação em que um agente negro consegue “passar-se” por membro do grupo racial branco) que capacita as pessoas negras, estigmatizadas, a se “fazerem passar” por “normais” (os brancos).

Ou seja, a autora explica que, quanto mais próximo de sua ascendência africana no que se refere à aparência (traços fenotípicos), mais discriminação racial o negro sofrerá. Então, como mecanismo de autodefesa e de ascensão social, o negro busca identificar-se com os traços dos brancos. Souza (1983) discorre que todo esse processo é fruto da ideologia do embranquecimento, que faz com que o negro socialmente dominado, subordinado e inferiorizado por uma concepção original de seu ser, de sua individualidade e do seu grupo social veja-se “[...] obrigado a tomar o branco como modelo de identidade ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social” (SOUZA, 1983, p. 19).

Para Nascimento (2016), o processo de embranquecer-se não se relaciona apenas à concessão de prestígio social ao negro individualmente. “Mais grave: restringe sua mobilidade vertical na sociedade como um grupo; invade o negro [...] até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de autoavaliar-se, de sua autoestima” (NASCIMENTO, 2016, p. 112). Portanto, quando se analisa o branqueamento

[...] constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre, e por fim, justifica as desigualdades raciais (BENTO, 2014, p. 25-26).

Como vemos, as classificações sociais positivas de beleza, educação, inteligência e progresso recaem majoritariamente sobre o branco. Souza (1983) diz que não necessariamente os sujeitos brancos se sentem superiores aos não-brancos, mas que os lugares que eles ocupam são racialmente demarcados como superiores. Assim, os brancos obtêm privilégios simbólicos mesmo que involuntariamente.³⁰

Analisar o ideal de branqueamento é importante para compreendermos um dos padrões fundamentais envolvidos na constituição das relações amorosas de pessoas negras no Brasil. Já que, historicamente, para o negro, relacionar-se amorosamente com o branco é um princípio de satisfação dos anseios pessoais, motivo para orgulhar-se. Nas palavras de Frantz Fanon (2020), o branco é um ser ilustre, senhor do mundo e dominador dos povos de cor. Aliás, qual pessoa negra nunca escutou a frase “vamos clarear a família?” como uma espécie de exigência?

O relacionamento interracial é visto como uma forma de ascender e reproduzir simbolicamente um *status quo*, afigurando-se como um ideal a ser atingido pelos negros que têm o branco como parâmetro de humanidade. Como demonstrado nos trabalhos de Florestan Fernandes (1978) e Octávio Ianni (1972), a ascensão acaba sendo vista pelo negro como oportunidade de integrar-se a um universo que o rejeita, mas que o dignifica. Por outro lado, traz a condição de perda de sua própria identidade. Quer dizer, para ser aceito, o negro em ascensão se embranquece. “Branquear é uma aspiração universal. Negros, mulatos escuros e mulatos claros, todos querem branquear [...] o simples casamento com indivíduo mais claro já satisfaz o mais escuro. Ter descendentes mais claros é motivo de orgulho” (IANNI, 1972, p. 123).

Munanga (2020b) considera que esse embranquecimento não está só baseado na pigmentação da pele ou nas características morfológicas do corpo. A tendência geral de nossa sociedade, argumenta, é fugir da pele negra, mas também dos valores culturais a ela associados. Assim, “[...] a prática de embranquecimento [é] sustentada pela ideologia da democracia racial fundamentada na dupla mestiçagem: biológica e cultural” (MUNANGA, 2020b, p. 17). Para o autor, a centralidade da miscigenação no debate político-ideológico serviu para construir não apenas uma identidade nacional, mas em particular, o negro. Ou seja, “a consciência brasileira sobre o negro” é fixada a partir da mestiçagem que tem como pano de fundo o branqueamento.

Muitos estereótipos sobre as pessoas negras neste debate político-ideológico, por meio de princípios científicos, ora foram “confirmados” (pois a ideia já estava presente no período

³⁰ Para uma discussão mais apropriada sobre branquitude e as distinções de classe ocorridas no grupo racial, ver os trabalhos de Carone e Bento (2014) e Schucman (2016).

escravocrata), ora produzidos, permanecendo ainda hoje no imaginário social brasileiro, em que os negros são posicionados como seres mumificados e contraditórios: passivo-violento, emocional-desamoroso, luxurioso-inocente, ingênuo-malandro, vigoroso-atrasado, sendo, a todo momento, reduzidos aos seus próprios corpos. Esse corpo fetichizado é a base de sua sensualidade.

São muitas as consequências causadas pela presença de ideias e crenças coloniais modernas como essas acima que criam a imagem do negro e a põem em circulação, estão presentes no imaginário social brasileiro que estrutura uma dinâmica particular das emoções, em geral, e do amor, em particular. Para compreendermos as políticas do amor (que serão abordadas mais especificamente no próximo tópico e nos próximos capítulos) é necessário, antes de tudo, reconhecer os traços e os resquícios contemporâneos do colonialismo que estruturam a “emocionalidade de pessoas negras” (SOUZA, 1983), marcadas por experiências de opressão e desqualificação social.

Nesse sentido, em nosso país, a emocionalidade do negro é concebida pela mentalidade colonial, que o desumaniza. Assim, o que chamo de “colonialidade das emoções” se organiza naquilo que nomeio de “dubiedade afetiva na formação dos corpos coloniais”, produzida em dois eixos: a) o trauma/herança colonial da animalização, a repressão das emoções do negro; b) o branqueamento, o desprezo de si mesmo. Para entendermos o primeiro eixo, retomemos rapidamente alguns aspectos do período escravocrata.

A primeira característica da “colonialidade das emoções” pode ser verificada na tese de bell hooks (2006, 2021). Para a autora, a escravidão e a máquina colonial desumanizaram e coisificaram o corpo negro, que se tornou refém das táticas de brutalidade por parte de seus senhores. Esse corpo, que tudo suporta, não experimenta qualquer forma de consolo. É desmerecedor de qualquer benevolência ou compaixão, torna-se, segundo tal lógica, indigno de afeto. Não há espaço para expressar dor, melancolia, enfim, a sua tristeza. Aliás, em se tratando de um animal, desqualificado, era esperado que não soubesse manifestar ou verbalizar apropriadamente seus sentimentos. Externalizá-los, portanto, é um risco de se mostrar ainda mais fraco e decaído. Enquanto escravo, é apenas um instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores em um nível primário e puramente animal do contato sexual.

A escravidão condicionou os negros a conter e reprimir muitos de seus sentimentos. O fato de terem testemunhado o abuso diário de seus companheiros — o trabalho pesado, as punições cruéis, a fome — fez com que se mostrassem solidários entre eles somente em situações de extrema necessidade. E tinham boas razões para imaginar que, caso contrário, seriam punidos. Somente em espaços de resistência cultivados

com muito cuidado, podiam expressar emoções reprimidas. Então, aprenderam a seguir seus impulsos somente em situações de grande necessidade e esperar por um momento “seguro” quando seria possível expressar seus sentimentos (hooks, 2006, p. 188, grifo da autora).

O ato ou expressão de sentimentos tornariam esses sujeitos negros vulneráveis diante de uma realidade incerta. Por isso, como forma de sobrevivência, abriam mão de toda e qualquer forma de afeto. O enredo de que os negros não foram feitos para afetos, que não amam e são puramente sexuais, foi desenvolvido nesse regime como parte integrante de sua desumanização e animalização. A internalização e a naturalização de sua força sobre-humana foi uma maneira identificada pelos negros para subsistir às fantasias violentas de um contexto repleto de desgraças.

Nossas dificuldades coletivas com a arte e o ato de amar começaram a partir do contexto escravocrata. Isso não deveria nos surpreender, já que nossos ancestrais testemunharam seus filhos sendo vendidos; seus amantes, companheiros, amigos apanhando sem razão. Pessoas que viveram em extrema pobreza e foram obrigadas a se separar de suas famílias e comunidades, não poderiam ter saído desse contexto entendendo essa coisa que a gente chama de amor. Elas sabiam, por experiência própria, que na condição de escravas seria difícil experimentar ou manter uma relação de amor. [...] Depoimentos de escravos revelam que sua sobrevivência estava muitas vezes determinada por sua capacidade de reprimir as emoções [...]. Havia, nesse contexto, a incapacidade de se sensibilizar com a morte de sua própria mãe, por ter sido impedido de manter contato com ela. [...] Um escravo que não fosse capaz de reprimir ou conter suas emoções, talvez não conseguisse sobreviver (hooks, 2006, p. 189).

Como consequência, para bell hooks (2006, 2021), as pessoas negras, devido a esse trauma colonial, continuaram a exercer a repressão de seus sentimentos, mantendo barreiras emocionais na relação com o(s) outro(s), sobretudo seus pares, e acreditando que a capacidade de conter as emoções é uma característica positiva. Endurecer-se diante das dificuldades e concentrar esforços para garantir a própria sobrevivência fez com que muitas gerações de pessoas negras fossem ensinadas a “engolir as lágrimas e mijar no choro”, forjando uma aparência de ser “duro”. Portanto, a experiência colonial fundamenta as dificuldades coletivas de saber o que é amar e expressar as emoções entre os próprios negros.

Já a segunda característica dessa colonialidade das emoções é a ideologia do branqueamento, um dispositivo da colonialidade do poder que faz o negro não olhar para os pares, pois se trata de um olhar indireto para si mesmo, um ser inferior que precisa ser superado. Desse modo, o negro se depara com enormes dificuldades para amar aqueles que parecem consigo. O ódio e o desprezo pela própria imagem, construída a partir da mentalidade colonial, são incorporados por ele, em sua procura por negar suas características e contestar sua própria natureza humana. A dignidade do negro, então, se realiza no branco. Ou melhor, quando o branco o escolhe afetivamente.

Entendo que a repressão sentimental de antes permanece em algum grau, mas entre os próprios corpos negros. Com a ideologia de branqueamento, quem é merecedor de amor e de manifestação de carinho é o branco. Demonstrar amor publicamente a um negro, portanto, é uma forma de se manter na inferioridade, como alertou Souza (1983) sobre algumas das crenças compartilhadas por pessoas negras em suas trajetórias afetivas. O branco, por outro lado, se aproxima da esfera propriamente humana do amor, em que o ato sexual com ele se envolve de todo um complexo de sentimentos positivos.

No discurso racialista brasileiro sobre o negro, que envolve a mestiçagem e o branqueamento, as emoções foram utilizadas para legitimar sua inferioridade, colocando-o como um ser menos evoluído na escala da humanidade por ser afetuoso demais, não desenvolvendo uma razão analítica que operasse no controle desses afetos que acentuam sua sensualidade. Como argumenta Faustino (2014), longe de ser capaz de se enquadrar como civilizado, quando não invisibilizado, “[...] o negro é representado como contraponto antiético do humano. A sua aparição, quando autorizada, é reduzida a uma dimensão corpórea, emotiva ou ameaçadora [...] com mãos rústicas e exacerbados instintos libidinais [...]” (FAUSTINO, 2014, p. 83).

Aí residem duas contradições: a primeira é a interpretação do como ser emocional, mas ao mesmo tempo, atravessado pela herança escravista que o impede de manifestar livremente suas emoções, reprimindo-as. A segunda diz respeito ao fato de o branco, apesar de ser visto como um ser racional e frio, é o ideal para relacionar-se amorosamente. Em decorrência dessas contradições, temos uma espécie de “romantismo branco e fetichismo negro”.

Embora o negro seja o emocional, ele não sabe amar. Isso em razão de o branco ser também visualizado como condição para que o negro saia da subalternidade afetiva. Não por acaso, ele é visto como a pessoa que transforma a vida do outro e ressignifica o sentimento amoroso, podendo oferecer-lhe o que jamais foi sentido, lógica na qual o ideal de beleza e de inteligência articulam-se com o romântico. Isso faz, inversamente, com que o negro seja sexualizado e o afeta em sua autoaceitação. Ao ser instrumentalizado apenas para o sexo, avalia-se como indigno de amor. Nessa perspectiva, as pessoas negras, por vezes, abraçam estereótipos sexuais como a única maneira de conseguir a visibilidade desejada, vendo-se longe do padrão de pessoa amável.

3.3 **Contra-pondo-se ao embranquecimento: do “Reaja à violência racial: beije sua preta em praça pública” ao “pretas e pretos estão se amando”³¹**

As noções e os discursos sobre o negro descritos até aqui foram contestados por inúmeras pessoas negras, que se posicionaram e se organizaram radicalmente no combate à marginalização, ao racismo e aos estereótipos sexuais e emocionais. Na verdade, os negros sempre resistiram, desde a escravização e a opressão colonial à política de embranquecimento promovida pelo Estado brasileiro (GOMES, 2017). As intervenções e saberes dessas pessoas são produzidos e estruturados na luta por emancipação histórica que tem marcado suas trajetórias. Isso ocorre no momento em que “[...] o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 17).

No espaço das lutas coloniais que produziram corpos e sujeitos subalternizados, também foram produzidas, por outro lado, formas contra hegemônicas populares, vernáculas, dispersas, híbridas e irônicas. Modelos alternativos de sexualidade e corpo, engendrados em meio a tradições seculares de povos submetidos, e a leituras modernas da incorporação *detournée* de novos repertórios “modernos” e globalizados. Modelos alternativos de masculinidade e feminilidade, de sexualidade e identidades sexuais, que seriam a base a partir da qual uma alteridade epistêmica de corpos e povos coloniais poderia ser identificada (PINHO, 2008, p. 272-273, grifo do autor).

Contudo, é importante situar que as estratégias políticas e os saberes produzidos e adotados por pessoas negras contrárias aos projetos de invenção identitária do que denominei, a partir de Mbembe (2014), de “consciência brasileira do Negro” — que possui em seu cerne a mestiçagem — ocorrem somente a partir da República, quando começam a ser fundados clubes e associações negras em vários estados e municípios do país, ao lado da retomada e desenvolvimento da imprensa negra, que foram determinantes para que se propagasse e estimulasse, ao menos inicialmente, uma consciência política e identitária dos negros (DOMINGUES, 2007; GOMES, 2017).

Nessa direção, uma das questões mais intrigantes ainda hoje é como se desenvolve, transversalmente, a identidade negra no contexto supremacista branco no Brasil? De acordo com Nilma Lino Gomes (2017), historicamente, o movimento negro foi fundamental na produção de saberes para o desenvolvimento de uma “consciência negra do Negro”, em que as

³¹ Meu objetivo com este tópico não é fazer uma história do movimento negro ou das ações que ele promoveu no Brasil, mas sim evidenciar, mediante uma campanha específica, uma pauta que se tornou central no interior do próprio movimento: o amor entre pessoas negras, o que atualmente chamam de “afrocentrado”, muito comentado pelos meus interlocutores em meu trabalho de campo.

afirmações de identidade, por parte desse movimento social, propuseram-se confrontar os discursos que legitimaram a consciência brasileira do negro e restituir ao sujeito negro uma identidade regenerada. Assim, a autora classifica como “movimento negro” empreendimentos e atividades desenvolvidas por pessoas negras que tenham como finalidade o combate ao racismo e à discriminação racial. O termo é utilizado no singular como uma abstração que indica esforços de grupos e associações para enfrentar/solucionar os efeitos violentos da estrutura racial de nossa sociedade.

Conforme Gonzales (1982), essa necessidade de uma identidade particularizada, pautada pelo movimento social negro, é uma reação política a uma universalidade excludente. Os negros, oprimidos pelas instituições sociais e cindidos de seu passado histórico, ao conscientizarem-se, revoltam-se abertamente e fazem um discurso sobre si mesmos. Esse discurso é fundamentado no conhecimento concreto da realidade, que visa não somente retomar conhecimentos e valores que, em virtude do colonialismo, foram severamente ocultados, mas também construir uma nova sociedade. Desse modo, defende a autora, o movimento negro preconiza a construção de uma identidade negra que dialogue com uma premissa de resistência e confronto ao racismo pretendendo a igualdade racial e revalorizando a africanidade por meio de sua ressignificação política.

Como argumentam Souza (1983) e Cardoso (2002), essa identidade negra é concebida como algo dinâmico, em movimento, uma voz ativa que procura “tornar-se” sujeito da história. Para os autores, pautar a identidade negra é empenhar-se para instituir sentidos de pertencimento e orgulho negro que a colonialidade degradou quando construiu o outro racializado no ocidente. Essa atitude serve de contraponto à humanidade encarnada pelo branco. Verifica-se, nessa perspectiva, que o negro está situado dentro de um jogo dialético: negação, construção e afirmação permanente de sua identidade racial, que não se resume a um mesmo processo para todas as pessoas. Desse modo, constata-se que

Ser negro é [...] tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, *a priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1983, p. 77, grifo nosso).

Nesse sentido, a identidade negra não pode ser concebida como associada a alguma essência cultural, racial ou territorial. Trata-se de uma “identidade em devir”, que determina suas especificidades por intermédio de processos de apropriação inventiva de tradições locais e globais, um movimento permanente que cria, transforma e modifica o que existe, inclusive a

própria mudança, como é exemplificado pelo percurso do movimento negro no Brasil e seus dissensos internos.

Gonzales (1982) e Domingues (2007) dão destaque ao papel de luta e de protagonismo de uma organização específica na sociedade brasileira: o Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 7 de julho de 1978, a partir de um ato público organizado em São Paulo contra a discriminação racial. Como constata Covin (1990), a manifestação que deu origem ao MNU não foi espontânea, surgiu devido à existência prévia de uma base organizacional negra e um núcleo de ativistas progressistas experientes.³² O MNU desempenhou um papel central no movimento negro do século XX, sobretudo a partir da década de 1980, conquistando progressos políticos e expressões institucionais que resultaram em avanços e inspiraram a criação de diversas organizações negras em várias partes do país.

Em conformidade com Barros (2019), as ideias e os projetos políticos do MNU, desenvolvidos em parte pelos intelectuais negros ali presentes, tornaram-se uma força material que penetrou as ações e as tendências de boa parte do Movimento Negro nacional. O MNU contribuiu para a construção de novas perspectivas teóricas e novas estratégias de mobilização e organização de pessoas negras. Como afirma o autor, “[...] a história do MNU é necessariamente o filtro por onde as ideias hegemônicas do Movimento Negro passaram” (BARROS, 2019, p. 89).

Dos vários componentes teóricos e projetos políticos fomentados pelo MNU, destaco o “amor entre negros”. Nesse sentido, uma campanha nacional realizada por esse movimento se tornou símbolo e exemplifica um de seus projetos teórico-políticos contra à colonialidade das emoções, fenômeno explicado no tópico anterior e um dos meus focos de análise no presente trabalho. Vejamos:

³² Seus antecedentes mais próximos foram a Frente Negra Brasileira (FNB), de 1931 a 1938, e o Teatro Experimental Negro (TEN), que teve início no período 1945-48 e estendeu sua influência até a década de 1970 (GONZALES, 1982). De acordo com Gomes (2017), em alguma medida, todos esses movimentos militaram à procura da solução do sofrimento humano causado pelas formas de discriminação e de desumanização consequentes do racismo à brasileira.

Figura 8 – Jornal MNU



Fonte: Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado, 1981. Disponível em: <https://tinyurl.com/MNUbeijo>. Acesso em: 10 out. 2021

A capa acima apresenta um beijo entre uma mulher e um homem (ciscgêneros), complementada com um *slogan*, à frente. Trata-se de um verso do primeiro poema publicado no jornal do MNU pelo poeta baiano Ori (nome assinado na capa), que hoje se identifica como Lande Onawale (GONÇALVES, 2013).

Lande Onawale buscava justamente ampliar a visão da sociedade sobre o que era racismo e o que era violência racial. Segundo ele, a violência policial monopolizava muito os discursos sobre a prática do racismo. O poema “Reaja à violência racial: beije sua preta em praça pública” não foi concebido como ato de resistência, mas se tornou no contexto de uma sociedade racista que “diz a todo tempo que não somos capazes e merecedores desse amor mútuo – de nenhum amor, na verdade”, considera o poeta (GONÇALVES, 2013, n. p.).

Os versos de Lande abarcam discussões que vinham sendo elencadas pelo MNU desde sua fundação (GONZALES, 1982; DOMINGUES, 2007) e tornaram-se bordão de uma

campanha nacional. Uma delas é como o complexo de inferioridade e a baixa autoestima de pessoas negras interfere no campo afetivo e trazem, como resultado central, o distanciamento amoroso entre elas próprias, que se veem como incompatíveis. Outro ponto era a necessidade de manifestar comportamentos em ambientes públicos que quebrassem com os estigmas imagéticos presentes sobre a população negra, como por exemplo, do negro violento; da negra barraqueira; de uma família desunida que só vive sob atrito e confusão, gritando a todo tempo; de pessoas raivosas e desunidas. O beijo, a demonstração de amor de dois negros em um lugar público, abalaria essas noções.

Nessa campanha, nota-se que, para o Movimento Negro Unificado, o amor entre pessoas negras pode ser um forte aliado na luta contra o racismo, sendo incorporado como um dispositivo anticolonial. Mas, para isso ocorrer, acreditava-se ser necessária uma mudança de mentalidade dos negros brasileiros em um nível mais amplo, sendo primordial desfolclorizar a imagem de si e desmascarar os enunciados que sustentam a democracia racial. Além disso, prezava-se pelo resgate da história e da cultura africanas como componentes fundamentais na consolidação identitária de pessoas negras que podem acarretar mudanças na estética e anular os projetos que preconizavam a assimilação do negro aos valores euroamericanos dominantes (tidos historicamente como estratégias de ascensão e integração). Foi por meio de ações como essas que o MNU e outras entidades do movimento negro promoveram a racialização do debate público no Brasil e politizaram a raça (GONZALES, 1982; GOMES, 2012).

Gomes (2012) afirma que, a partir da década de 1990, a ressignificação da raça exercida pelo movimento negro ultrapassou as barreiras da universidade e da militância política. Os atos simbólicos que marcam a década e, portanto, a expansão das pautas do Movimento Negro brasileiro na sociedade civil e no Estado são várias, entre elas: a *Marcha Nacional Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida* e a *III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância*, por meio da qual o Estado brasileiro se identificou como racista, comprometendo-se a tomar providências para suplantar o racismo. Além disso, mais recentemente, temos os resultados concretos das políticas públicas institucionalizadas por lei, como a criação do Estatuto da Igualdade Racial (lei 12.288/10) e a Lei de Cotas Sociorraciais nas Instituições Federais de Ensino Superior (lei 12.711/12) que provocaram vasto debate social e promoveram saberes políticos acerca da raça.

Gomes (2012) sustenta que a organização e a mobilização coletiva de pessoas negras, historicamente, possibilita a edificação de uma subjetividade emancipadora, transgressora e desestabilizadora. Isso contribui, segundo ela, para a disseminação de inúmeros saberes que “nos tiram do lugar” e nos fazem pensar sobre o processo histórico escravocrata e colonizador

e o seu legado no Brasil, independentemente de nossa identificação étnico-racial. Portanto, o movimento negro tem uma função pedagógica, educacional e libertadora.

No caso do Brasil, o Movimento Negro ressignifica e politiza afirmativamente a ideia de raça, entendendo-a como potência de emancipação e não como uma regulação conservadora; explícita como ela opera na construção de identidades étnico-raciais. Ao ressignificar a raça, o movimento negro indaga a própria história do Brasil e da população negra em nosso país, constrói novos enunciados e instrumentos teóricos, ideológicos, políticos e analíticos para explicar como o racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas. Além disso, dá outra visibilidade à questão étnico-racial, interpretando-a como trunfo e não como empecilho para a construção de uma sociedade mais democrática, onde todos, reconhecidos na sua diferença, sejam tratados igualmente como sujeitos de direitos. Ao politizar a raça, esse movimento social desvela a sua construção no contexto das relações de poder, rompendo com visões distorcidas, negativas e naturalizadas sobre os negros, sua história, cultura, práticas e conhecimentos; retira a população negra do lugar da suposta inferioridade racial pregada pelo racismo e interpreta afirmativamente a raça como construção social; coloca em xeque o mito da democracia racial (GOMES, 2012, p. 731).

De fato, verificam-se os efeitos dessas ações em vários segmentos da conjuntura brasileira, no meio artístico, por exemplo, mais especificamente no rap. Recentemente (FERNANDES, 2019), argumentei que o rap nacional nos ensina que a música está no mundo, sendo o gênero um instrumento transformador da realidade social, também transformado por ela. Por meio do rap, vocaliza-se a dor coletiva de um grupo racial cotidianamente massacrado pelas diversificadas engrenagens do poder estatal e expressa-se o martírio dos vulneráveis que são perpassados por múltiplas desigualdades sociais. Um dos principais representantes do gênero atualmente é o rapper Rincón Sapiência. No final de 2016, ele lançou a música “Ponta de Lança (Verso Livre)”, que se tornou imediatamente sucesso.³³ A letra aborda vários aspectos, desde o resgate da cultura do mestre de cerimônia (MC) e poder negro à identidade negra e amor. Na segunda estrofe da música, temos:

Quente que nem a chapinha no crespo, não
Crespos tão se armando
Faço questão de botar no meu texto
Que pretas e pretos estão se amando (RINCON SAPIÊNCIA, 2016, n. p.).

Na visão do artista, como manifestado também em outras letras de seu aclamado álbum *Galanga Livre*, há um aprendizado a ser glorificado: pessoas negras estão, cada vez mais, desenvolvendo relações amorosas monorraciais, isto é, que envolvem escolha de e entre parceiros negros, enxergando-se como belas ao valorizar os traços negroides e recusando-se a procedimentos que as coloquem próximas à estética branca. Estão “se amando”. Em várias

³³ Esta música é a mais escutada do artista nas plataformas de *streaming*, só no YouTube, por exemplo, conta com 32.770.729 visualizações. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vau8mq3KcRw>. Acesso em: 2 mar. 2017.

oportunidades, o artista mencionou a influência que recebeu, direta ou indireta, do movimento negro em sua trajetória, por um lado, no sentido de não mais alienar-se de sua cor, de seu corpo e da herança africana, por outro, da conscientização histórica e política para expansão de seus conhecimentos, o que o ajudou a confirmar sua identidade e responder a sua baixa autoestima.³⁴

Diante do exemplo, pode-se constatar, como nota Rodrigues (2021), a existência de um amplo processo de aprendizagem social sobre a negritude no Brasil, que ocorre de maneira descontínua e descentrada. Para mim, isso permeia também um amplo debate sobre relações amorosas e sobre a própria ideia de amor entre pessoas negras, que confronta constantemente as representações veiculadas a essa população ao longo da história, criando-se assim narrativas outras.

Nessa linha, constata-se que o movimento negro foi fundamental para a elaboração de uma perspectiva anticolonial do amor. Ou melhor, nos termos de Nascimento (2020), o amor tornou-se, para as pessoas negras, uma espécie de marcador social, visto que “atravessa a construção dos corpos dessas pessoas e a maneira como elas se constroem enquanto sujeitos e a sua falta advém de uma construção colonial que classifica o que é humano ou não” (NASCIMENTO, 2020, p. 67).

Ao ser mobilizado, o amor entre essas pessoas, observa a autora, é uma espécie de saída da condição de sub-humanidade, em que a elaboração de universos afetivos onde a existência delas é considerada, torna-se possível.

Como explicado ao longo deste tópico, a organização e o movimento coletivo de pessoas negras procuraram, historicamente, contrariar a colonialidade das emoções, afirmando o poder anticolonial do amor na vida delas e incentivando, de modo amplo, as relações monorraciais.

Nesse contexto, evidencia-se a necessidade de descolonização do amor. Isso porque o sentimento passa a ser defendido como um aprendizado social. Desse modo, ao reconhecer-se que o racismo é estrutural na sociedade brasileira, indica-se também que ele se manifesta nas próprias emoções, entendidas, ainda que indiretamente, como produções sociais e políticas. Por essa razão, afirma-se: “o amor tem cor”, opondo-se à tese de branqueamento e declarando-se que o gosto é produzido socialmente estruturando as escolhas afetivas individuais desses sujeitos. Isso permite, a meu ver, que meus interlocutores falem a todo tempo sobre “amor afrocentrado”, entendido, em resumo, como uma união afetiva entre negros que estão juntos

³⁴ Para maiores informações, ver RINCON SAPIÊNCIA. Rincon Sapiência: “No Brasil de hoje, a democracia é uma mentira, uma farsa”. [Entrevista cedida a] Marcelo Pinheiro. **Arte!Brasileiros**, São Paulo, 27 set. 2017. Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/cultura/rincon-sapiencia-no-brasil-de-hoje-democracia-e-uma-mentira-uma-farsa/>. Acesso em: 3 jun. 2019.

por uma “decisão política” que visa subverter a lógica de “palmitagem” (preferência afetiva por pessoas brancas), como veremos nos próximos capítulos.

4 “ISSO TAMBÉM É PRA MIM”: A NÃO-MONOGAMIA ENTRE OS AFRODENGOSOS

Neste capítulo, analiso as discussões realizadas em torno do arranjo não-monogâmico suscitadas no interior do grupo *Afrodengo – Amores Livres*. De maneira geral, explico como a não-monogamia é pensada por essas pessoas negras, como eles a interpretam e quais são as características centrais desse modelo relacional. No primeiro tópico, apresento as motivações para criação do que é hoje o maior grupo de não-monogamia entre negros no país. Em seguida, discorro sobre os conceitos de “liberdade” e “comunicação”, entendidos como centrais para o desenvolvimento da não-monogamia, sem os quais esse arranjo não se concretiza. Além disso, exponho como o sexo é pensado pelos sujeitos. Por fim, no terceiro tópico, falo das interações conflitivas entre monogâmicos e não-monogâmicos negros e dos discursos sustentados por esses grupos para legitimar o modelo de relação ideal para uma pessoa negra.

4.1 Criando o Afrodengo – Amores Livres

Efunsegun [29 anos, homem cis, hétero]:³⁵ Sobre relações, já fui casado (5 anos), relação mono que acabou no ano passado, fez mal demais pra cabeça tentar caber dentro disso porque eu sempre senti amor e paixão por vários tipos de pessoas, e sim, me vi traindo mentindo e me tornando uma figura que eu detestaria ser. Realmente a monogamia não era pra mim e, no fim da relação, eu já iniciava os estudos sobre NM e, após algumas conversas, acabamos o casamento. Desde então intensifiquei minha reconstrução pessoal e emocional, reafirmei minha personalidade e pensava constantemente em modelos de relação onde eu coubesse, com honestidade e verdade e então a pouco tempo conheci um casal NM aqui na cidade (raridade, tanto que nem são daqui), me relacionei

³⁵ As descrições biográficas em colchetes após os nomes (fictícios), quando utilizadas, foram fornecidas pelos próprios colaboradores, sendo obtidas por meio do cruzamento de dados presentes nas postagens do grupo, sobretudo as postagens fixas referentes à apresentação pessoal e/ou a partir das entrevistas e conversas informais, em que os integrantes destacavam, geralmente, idade, profissão, preferência de relacionamento, identidade de gênero, orientação sexual, expressão de gênero etc. Os nomes que não acompanham maiores detalhes em colchetes foram das pessoas das quais não consegui obter informações. As datas dos comentários, colocadas após cada um deles no corpo deste texto, estão em conformidade com a data de publicação no interior do próprio grupo. Essas informações pessoais dos indivíduos serão inseridas uma vez a cada capítulo, para evitar-se uma possível poluição textual. Por fim, a sigla NM significa não-monogamia/não-monogâmico, utilizada como expressão pelos meus interlocutores nos comentários realizados. Para acessar o *Afrodengo – Amores Livres*, ver: <https://www.facebook.com/groups/156443588400977/>. Acesso em: 15 jan. 2020.

com ela e durante os contatos redescobri a possibilidade (através de uma real prática empírica eu diria hahah) de realmente me relacionar em formas livres. Entretanto acredito estar mais à vontade em espectros afrocentrados, por isso vim parar aqui nesse grupo.

Afrodengo – amores livres, março de 2020

A epígrafe acima é um comentário de um interlocutor, realizado no âmbito do grupo fechado de Facebook *Afrodengo – Amores Livres*, no qual realizei minha pesquisa de campo, de 01 de janeiro a 30 de junho de 2020, como mencionado na introdução deste trabalho. Nesse ambiente virtual, examinei as interações em torno das postagens e estabeleci, além de entrevistas com os fundadores e moderadores, diálogos informais com os demais integrantes do grupo com intuito de entender a não-monogamia consensual praticada por pessoas negras, os impasses desses indivíduos, a incorporação e o atrelamento de suas especificidades nesse modelo de relação, bem como a lógica peculiar e interna desse grupo.

O *Afrodengo – Amores Livres* foi criado no dia 25 de fevereiro de 2018 após rompimento com um grupo anterior, conhecido como *Afrodengo*, grupo de paquera virtual voltado apenas para pessoas negras, fundado em 2017, a maior rede virtual de afetividade entre negros do Brasil, atualmente com 54,3 mil membros. Segundo consta na página *Afrodengo*, trata-se de “um grupo de paquera virtual criado para pessoas negras e tem como proposta ser um espaço de interação, flerte, construção de relações saudáveis, saídas casuais com o intuito de fortalecer a afetividade negra tão abalada no período pós-abolição.”³⁶

Oluwadolupo [32 anos, mulher cis, bissexual], fundadora desse grupo, responsável também por criar o *Afrodengo – Amores Livres*, destacou que sempre deixou explicitado que a proposta do grupo era fortalecer um espaço para conversar sobre o amor e a população negra, da importância desse sentimento, encarado como um ato político quando praticado monorracialmente pelo fato de contrariar o ideal de branqueamento que, segundo ela, ainda está presente no imaginário das pessoas negras. O fundamental mesmo, de acordo com Oluwadolupo, era que as pessoas negras se amassem e praticassem o que ela chamou de “negro amor”. Como mencionado no objetivo do grupo: “para pessoas negras se amarem, paquerarem, combinarem, se beijarem, darem dengo e transarem”. Eu criei porque eu via esse movimento de paquera, e aí eu digo ‘ah vou criar um grupo aqui pro povo preto se amar, se paquerar e

³⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/afrodengo/>. Acesso em: 29 set. 2020.

arranjar *crush*” (Trecho da entrevista). Oluwadolupo ainda informou que, despretensiosamente, o grupo ganhou uma dimensão nacional que ela não esperava.³⁷

A ideia de Oluwadolupo se concretizou em partes, pois, conforme ela e os outros fundadores do *Afrodengo – Amores Livres* (ex-integrantes do *Afrodengo*) relatam, ocorreu, no grupo *Afrodengo*, um profundo desrespeito à diversidade dos arranjos afetivos e das práticas sexuais outras que não as monogâmicas. Oluwadolupo, por ser não-monogâmica, procurava postar, junto com outras pessoas, discussões sobre o assunto, mas, segundo ela, não dava certo, pois se iniciavam “várias tretas”. Essas postagens eram tão conflitivas que foram as mais comentadas do grupo naquela época, chegando a mais de 500 comentários. De acordo com Ayana [38 anos, mulher cis, bissexual]:

Sempre quando era falado sobre poliamor, não-monogamia, swing, seja lá o que for, nessa denominação sempre dava muita treta no grupo. Nós ficávamos putos com isso porque não conseguíamos seguir com o diálogo respeitoso, sabe? E aí, eu falei com Oluwadolupo: “Pô, porque que você então não cria um outro grupo que com certeza vão ter pessoas pretas não-monogâmicas ou pessoas pretas que queiram conversar sobre isso. Faz, se você fizer eu entro e ajudo a mobilizar.” (Trecho da entrevista).

Conforme relata Ayana, após longas conversas com alguns integrantes, Oluwadolupo resolveu criar o grupo *Afrodengo – Amores Livres*, que tem o mesmo propósito do *Afrodengo*, só que inclui a discussão de não-monogamia.

Ayana: E aí, foi isso. A nossa ideia sempre foi não focar, como tinha comentado antes, na questão sexual, troca de nudes ou qualquer coisa assim. Não que isso seja um problema, mas queríamos algo para além disso, que é compartilhar informação, porque tem muita gente preta que fala sobre o assunto, que escreve, que tem o pensamento sobre isso e quer conversar e não tem onde e tal. Vemos relacionamentos no Brasil afora de muitas pessoas, lá mesmo no grupo tem muitas pessoas pretas que são namorados, casados, já têm filhos. Tem pessoas que já tiveram relacionamentos com poliamorosos, sabe? Casais com mais pessoas, casamento com mais pessoas e com filhos. Então, tem vários formatos ali dentro, dá pra a gente entender melhor como isso funciona pra cada um, conversar e trocar sobre essas coisas. Esse é o objetivo do grupo. E pra quem tá meio perdido querer entender um pouco mais também é bacana, eu acho que serve bastante pra isso. Até pra quem tá iniciando, pra quem tá meio perdido. (Trecho da entrevista).

Portanto, a dissidência entre não-monogâmicos e monogâmicos negros no contexto do *Afrodengo* se deu por conta de “confusões”, nas quais os monogâmicos argumentavam, de acordo com meus colaboradores, que a “não-monogamia não era para pessoas pretas, era coisa de branco”.³⁸ O *Afrodengo – Amores Livres*, surgiu, então, da necessidade de romper com essa

³⁷ O *Afrodengo* é responsável por vários casamentos, formações de famílias, redes de amizade e redes de *networking*.

³⁸ No terceiro tópico, examino os principais argumentos sustentados pelos monogâmicos negros para deslegitimar a não-monogamia praticada entre negros. É necessário dizer que os discursos dos monogâmicos trazidos aqui foram reconstituídos por meio das falas dos não-monogâmicos, os interlocutores dessa pesquisa.

premissa e se propor a discutir a não-monogamia entre pessoas negras, levando-se consideração também as dinâmicas dos atravessamentos de gênero e sexualidade. Porém, a motivação para criação do grupo não se deu apenas em virtude dos desentendimentos como os monogâmicos negros no *Afrodengo*. Eles levam em conta suas experiências negativas em grupos de não-monogamia mistos, em que visualizavam, explicitamente, dinâmicas e atitudes racistas por parte de não-monogâmicos brancos.

Anikulapo [43 anos, homem cis, heterossexual]: As experiências com outros grupos não-monogâmicos, interracialis no caso, não foram tão proveitosas, foram bem problemáticas. Havia falas racistas e uma reprodução massiva de estereótipos, como várias fantasias como os nossos corpos ao falarmos de nossos desejos e de relações sexuais em geral. Uma hipersexualização absurda! E quando apontávamos esses problemas, mesmos os brancos mais progressistas, não entendiam, faziam pouco caso. Na real, só estando na pele mesmo para entender, né, mano? (Trecho da entrevista).

Meus interlocutores comentam, por exemplo, que as postagens das pessoas negras feitas nesses grupos fracassavam, com poucas curtidas, comentários e compartilhamentos. Além disso, as dúvidas e as questões levantadas por elas não geravam debates. “Ninguém queria discutir raça e como isso permeia os nossos corpos. Até porque, raça não é uma questão para os brancos, né?, só pra gente mesmo. É como você estar em uma multidão, mas se sentir sozinho e isolado”, narrou Anikulapo. Outra colaboradora, Lueji [32 anos, mulher cis, pansexual], comentou:

Esses espaços me geravam uma agonia, era desanimador, qualquer pessoa negra que estivesse ali ficava com uma baixa autoestima, pois somente as fotos de mulheres e homens padrões, ou seja, brancos e magros, eram curtidas e comentadas, a galera ficava entusiasmada com aquilo, todo mundo dando em cima. Mas agora, quando pessoas negras faziam esse movimento, evidentemente, havia uma recusa. Era uma sensação de preterimento constante, de se sentir feia e achar que aquilo ali não era para você. Os caras só te procuravam apenas quando queriam fazer alguma putaria, reduzindo a não-monogamia à pegação. (Trecho da entrevista).

Esses sujeitos comentavam que parte das pessoas brancas, nesses grupos, procuravam uma não-monogamia descompromissada, pautando-se pelo “pegar geral” e acumular parceiros, mas sem envolvimento afetivo. De acordo com Lueji, com esse posicionamento, desconsideravam o marcador da raça, esvaziando-o ou esquivando-se dos debates necessários sobre como ele atua nas escolhas afetivo-sexuais em nosso contexto.³⁹

Em sua fundação, o grupo *Afrodengo – Amores Livres* recebeu, no primeiro momento, o nome *Afrodengo Poliamor*. Contudo, no dia 22 de junho de 2018, foi modificado. Conforme os moderadores, a categoria “poliamor” — cuja centralidade é a possibilidade de estar em mais de um relacionamento e poder amar todas as pessoas, de modo singulares, com total apoio e

³⁹ Sobre este aspecto, ver o capítulo anterior.

confiança de todos os parceiros envolvidos — não contemplava os integrantes e por isso optou-se pelo “amores livres”, uma denominação mais ampla e geral que abarca os vários modelos relacionais não-monogâmicos e expressa o seu princípio central, que é a liberdade afetivo-sexual, em contraste com a premissa de exclusividade monogâmica.

Figura 9 – Histórico do grupo Afrodengo – Amores Livres



Fonte: Afrodengo – Amores Livres, 2020

Pela mesma razão, como observado nas entrevistas e nas conversas informais, meus colaboradores procuram se projetar enquanto não-monogâmicos pelo fato de não gostarem da ideia de atribuir uma definição exata de relação, estando essa possibilidade sempre em aberto. Eles acreditam que se definir mediante as possibilidades de relações presentes na não-monogamia os limita e fecha a variadas possibilidades de experiência e vivência afetivas, pois supõe uma normatividade e, por outro lado, eles preservam a fluidez, não se restringindo, como mesmo diziam, a “uma caixinha ou outra”. Portanto, a não-monogamia é um termo guarda-chuva que abarca os seguintes modelos consensuais de relação: poliamor, relações livres/amor livre, relacionamento aberto e swing.⁴⁰

A categoria não-monogamia expressa uma possibilidade de transitar entre esses diversos modelos relacionais, estando esse fluxo associado ao contexto de cada pessoa e suas relações

⁴⁰ Alguns desses modelos relacionais, bem como suas dinâmicas de funcionamento, serão explicados com mais detalhes no decorrer do texto, na discussão em torno de hierarquia e anarquia relacional. Isso é feito em diálogo com as definições êmicas – visões internas dos interlocutores que vivenciaram esses formatos de relação – apresentadas em meu campo. Como já destacado, há vários conflitos entre eles e discordâncias quanto aos princípios da não-monogamia. O foco deste trabalho está na compreensão da não-monogamia de modo mais geral, justamente porque os meus colaboradores utilizam esse termo para não se fecharem aos múltiplos modelos relacionais e suas possibilidades plurais, pouco comentando sobre os modelos de modo particularizado.

com o(s) outro(s). Há aí um deslizamento de fronteiras entre as formas de arranjos afetivo-sexuais não-monogâmicos, com variadas aproximações e distanciamentos possíveis entre elas. Por exemplo, em um certo momento da vida, a pessoa pode ser poliamorosa e, em outro, optar por relações livres, desde que esses modelos preservem alguns princípios, como a autonomia afetiva, a consensualidade entre os parceiros por meio da honestidade e da franqueza e a descolonização do corpo e do afeto proporcionada pela desnaturalização do amor romântico e pela postura crítica em relação aos valores morais monogâmicos.⁴¹

Essas pessoas acreditam que os rótulos relacionais trazem, em si mesmos, uma carga de expectativas que estão, constantemente, procurando desfazer. Se afirmar poliamoroso seria impedir as outras possibilidades; enquanto a não-monogamia seria algo que respeita a fluidez dos momentos e dos contextos por englobar e permitir que o indivíduo elabore acordos ou não e se projete em mais de uma forma de relacionamento, a depender das circunstâncias. Enquanto a monogamia apresenta uma única resposta pronta para todos, a não-monogamia se mostra como um “não-modelo”, que leva em conta as particularidades de cada relacionamento.

Nesse movimento, observam-se as nuances em torno de que “termo” usar para se identificar. Entende-se que, ao mobilizar uma categoria que determina um tipo de relacionamento afetivo-sexual, produzem-se regras que fecham/definem todas as normas em torno desse modelo, atribuindo sentido a ele e delimitando suas formas de funcionamento. Para eles, as regras são vistas como uma forma de controlar o comportamento de alguém. E é precisamente disso que procuram se afastar: das padronizações. Por esse motivo, compreendem que nomear-se enquanto não-monogâmicos é mais dinâmico e menos ocluso, portanto, mais aberto e menos normativo.

Danso [38 anos, homem cis, heterossexual] foi ainda mais longe. Para ele, classificar-se mediante as “caixinhas relacionais” é enquadrar-se em definições eurocentradas de arranjos afetivo-sexuais. Ele entende que a não-monogamia é uma negação de algo colonial, que é a monogamia imposta pelo judaico-cristianismo. Sendo assim, em sua perspectiva, não faz sentido continuar mobilizando definições como “poliamor”, “swing”, “relações livres” etc., pois são percepções “embranquecidas”.

Eu não tenho muito esse hábito de ficar me rotulando não, até porque esses conceitos são todos conceitos da Europa né, cara? São todos conceitos embranquecidos. Eu gosto muito mais das possibilidades de você ver pessoas que se comportam a partir daquilo que está sentindo ali na hora, mais aberta e sem fixações. O termo não monogâmico já é uma coisa mais aberta, que me deixa mais confortável. É uma forma de sinalizar para as pessoas que eu sou contra aquilo né?, sou contra a monogamia. Reivindicar conceitos como poliamor, entre outros, é operar com o eurocentrismo. Eu

⁴¹ Mais à frente, explicarei esses princípios de modo detalhado.

acho que é limitador entrar numa relação com um monte de definições na cabeça, “ah para o relacionamento dar certo tem que ser assim e assado”. Eu acho que isso é um limitador que impede a gente de viver experiência e eu acho que a experiência é muito mais importante. (Trecho da entrevista).

Em todo caso, nota-se que o nome atribuído ao grupo foi um movimento importante. O primeiro não contemplaria todas as pessoas, pois pode ser uma denominação excludente, sobretudo para aquelas que estão querendo entender o que é ou como funciona a não-monogamia. “Amores livres”, então, é um nome mais inteligível para o público negro em geral. De outra forma, eles reconheceram que o termo “amores livres”, para os não-monogâmicos, é redundante em si mesmo, pois o amor, segundo suas escolhas, só existe em prática de liberdade, pelo fato de a não-monogamia preconizar um não exclusivismo no afeto e nas relações sexuais. A ideia de “amores livres”, na medida em que se afasta de um “amor único e preso”, permite qualquer possibilidade de relacionamento não-monogâmico. Há, então, um imperativo de que é impossível amar e se envolver sexualmente com apenas uma pessoa por vez ou que o amor é algo esgotável e destinado apenas a um parceiro e, por essa razão, defendem que esse sentimento é livre e plural.

Todavia, não houve um consenso a respeito de qual “público” o grupo deveria abarcar, porque, para alguns, ele foi criado com a finalidade de ser um espaço apenas para não-monogâmicos, não para curiosos. Não é, desse modo, espaço para a pessoa necessariamente se descobrir ou estudar possibilidades, mas sim para se sentir à vontade ao se expor falar de si e de suas relações. É um grupo de acolhimento para pessoas que já são, “definitivamente”, não-monogâmicas. Desse modo, percebe-se uma discordância quanto ao público que o grupo deve atender, como se vê no comentário abaixo realizado por um dos integrantes:

Jafari [32 anos, homem cis, pansexual]: entendemos, após conversarmos internamente, que não faz sentido uma pessoa que procura uma relação mono permanecer neste grupo. O grupo procura se expandir como referência de aprendizado sobre o tema não-monogamia para pessoas negras e, ao mesmo tempo, ser um espaço voltado apenas para pessoas não-monogâmicas e não para curiosos. (Afrodingo - Amores Livres, junho de 2020).

Para entrar no grupo, há algumas regras colocadas pelos moderadores. Para que isso seja verificado, antes de se ser inserido e aceito, é necessário responder a algumas perguntas, incluindo o questionamento sobre o que é exigido: ser negro e não-monogâmico. Em geral, as pessoas que não são não-monogâmicas, recorrem ao argumento de que estão à procura de instruções e de como pôr a não-monogamia em prática, como me relatou uma das moderadoras do grupo. Quer dizer, no fim, há uma contradição explícita: de um lado, o grupo não é para curiosos e sim para as pessoas que se definem não-monogâmicas; de outro, permite-se a entrada

de pessoas que estão com a finalidade de entender sobre a não-monogamia — com algumas resistências —, pois o grupo também se propõe a ser referência de aprendizado no assunto. Essa dúvida é confirmada por Anikulapo,

A verdade é que a não-monogamia para pessoas negras é um tabu muito grande ainda. Tem muita gente que está no grupo que tem pouco conhecimento do que se trata, é curiosidade e não sabe direito o que é. Tem gente que não tem uma base para discussão. Tem uma galera que cai ali de paraquedas também, está ali para contatinhos. Mas temos que entender que somos recentes, somos o primeiro grupo da internet não-monogâmico para negros e, por isso, é importante a paciência. Para mim, um grupo se faz assim, está em permanente construção, pois as pessoas que estão em transição hoje, que estão com certos dilemas, eu tive nessa condição um dia. Não podemos fechar as portas, é importante recebê-las. (Trecho da entrevista).

Por exemplo, quando iniciei a pesquisa havia mil membros no grupo. Evidentemente, nem todos participam das atividades desenvolvidas ali, é impossível dizer que todos são não-monogâmicos, pois, como manifestado acima e como apresentarei mais à frente na análise das postagens, muitas pessoas, procuram o *Afrodengo – Amores Livres* como referência de aprendizado e entendimento do que seriam as relações não-monogâmicas para, depois, tomar decisões para si próprias. Lá, as pessoas indicam livros, textos, blogs e tiram dúvidas uns dos outros, à medida que entram em conflito a partir de suas trajetórias afetivas não-monogâmicas. Até porque, como boa parte dos meus colaboradores manifestaram, a não-monogamia se aprende, efetivamente, praticando. Sendo cada caso um caso, cada caso traz consigo muitos de dilemas devido aos atravessamentos, sobretudo, raciais.

Iniciei minha análise no *Afrodengo - Amores Livres* pelas postagens fixas do grupo, pelas reações e interações em torno delas. Nas análises dessas postagens, como será demonstrado em seguida, priorizo os conteúdos e ordeno meus argumentos em torno deles, ao invés de centrar-me na cronologia das postagens desses conteúdos. Há três postagens fixadas: uma mensagem de boas-vindas e acolhimento, uma que se refere ao tema “relacionamento abusivo” e outra que é voltada para os indivíduos realizarem uma apresentação pessoal.

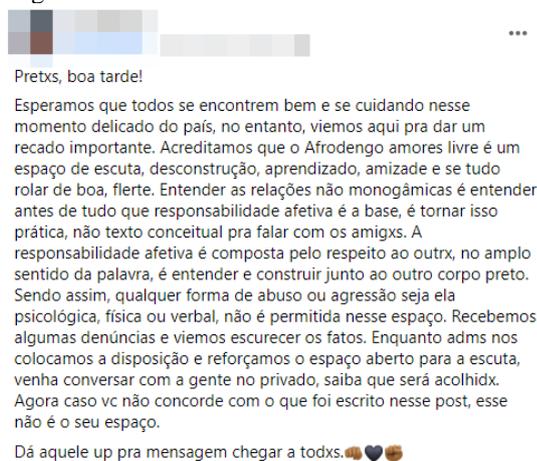
Os comentários feitos em reação a essas postagens, na maior parte dos casos, trazem variados posicionamentos pessoais, em que os indivíduos falam de si, a partir de suas experiências e vivências, trazendo como exemplo aspectos de suas trajetórias não-monogâmicas, bem como suas dificuldades com a monogamia e seus conflitos internos do momento, que estão se propondo ou não a resolver. Priorizei os comentários que abordavam vivências e experiências com a não-monogamia — meu objeto de estudo —, além das interações feitas a partir deles, como respostas e erguimento de debates entre as pessoas do grupo. Sendo assim, percebi pontos centrais na trajetória não-monogâmicas dessas pessoas,

pois mais do que os comentários na postagem, procurei entender os significados presentes e desenvolvidos a partir deles.

4.2 Liberdade, comunicação e a desmoralização das práticas sexuais

Uma das postagens fixas é sobre o tema “relacionamento abusivo”. Tido como um recado importante pelos moderadores, foi publicado por Naomi Luz [40 anos, mulher cis, bissexual], uma das administradoras do grupo. Ela aponta a necessidade de entender que aquele grupo é voltado para acolher, mas também um espaço de escuta, de desconstrução, de aprendizado, feito para conhecer pessoas, fazer amizades e aproximar as intimidades negras. A finalidade última, respeitados os limites e as etapas anteriores, é o flerte. Quer dizer, a tentativa de conquista ou o dar em cima de alguém não podem ser descompromissados com a ética geral do grupo, que é a “responsabilidade afetiva com o outro corpo negro”.

Figura 10 – Sobre relacionamento abusivo



Fonte: Afrodengo – Amores Livres, 2020

Junto a esse comentário, foi publicada uma imagem com a pergunta: “você está em um relacionamento abusivo?” Em seguida, logo abaixo dessa interrogação, descrevem-se nove pontos sobre o que caracterizam comportamentos abusivos, independentemente do arranjo afetivo. A imagem contém um fundo branco com elementos gráficos laranja, trazendo pequenas ilustrações com bonecos minúsculos para demonstrar atitudes condenáveis em relacionamentos amorosos. Há um quadrado à parte, em destaque, que ressalta: “se você identificou algumas dessas características presentes em sua relação, SIM, você está em um relacionamento abusivo”.

Em resumo, os pontos na imagem indicam que, se em uma relação amorosa, o parceiro faz o outro passar vergonha na frente de terceiros, liga constantemente quando o outro não está em sua presença com intuito de exercer controle, para verificar se ele está no lugar onde disse que estaria, cobra horário de retorno e o proíbe, ainda que indiretamente, de fazer coisas de que gosta, como por exemplo, passar um tempo com os amigos, essa relação é abusiva. Se o indivíduo na relação desestimula as realizações e as metas de seu parceiro pelo fato de não se sentir incluído, fazendo-o ficar inseguro e inabilitado e, além disso, trata-o rudemente com comentários depreciativos e com agressões físicas (empurrar, bater, puxar e/ou beliscar), bem como o pressiona sexualmente para fazer coisas para as quais não está pronto, o relacionamento é abusivo. Por fim, se a pessoa utiliza chantagem, manipulação e ameaça para fazer o parceiro executar suas vontades, como determinar com quem ele pode andar ou não; se o culpabiliza e o condena por como ele se sente ou age; se utiliza do ciúme para dizer que o ama e, posteriormente, toma atitudes de posse e domínio sobre o seu corpo, trata-se de uma relação abusiva.

Ao publicarem essa imagem, os administradores se colocaram à disposição para o amparo, não só em relação a algo que ocorreu ou possa ocorrer no grupo, mas na intimidade e nas relações amorosas das pessoas de maneira geral. Aqui, observa-se que as dúvidas ou questões do grupo já não se voltavam exclusivamente para postagens, mas para diálogos mais abertos e diretos com os administradores, em termos, sobretudo, de apoio emocional e psicológico. A maioria dos comentários da postagem, entre os 29 presentes, foram feitas no sentido de movimentá-la, fazendo com que o maior número de pessoas a lessem. Especificamente, alguns chamaram atenção pelos agradecimentos e reforço do “apoio”, em caso de alguém precisar de ajuda estando envolvido em relações abusivas. A ideia do *post* foi justamente essa, tornar o espaço mais seguro para as pessoas presentes, “visando uma obrigatoriedade de compromisso dos indivíduos com a comunidade, pois a responsabilidade com o outro é o centro”, como alertou um dos comentários.

Confesso que, ao me deparar com essa postagem, fiquei curioso sobre como meus interlocutores entendem o que é uma relação saudável e como estabelecê-la. De início, lembrei das várias conversas que tive com eles sobre o tema, mas houve um diálogo em especial que me marcou muito, com Ayo. Ela, didaticamente, falou de uma situação para exemplificar aquilo que não é saudável e como, contrário a isso, os não-monogâmicos que conhecia visavam a vínculos mais benéficos.

Em seu último relacionamento monogâmico as coisas não iam bem, havia inúmeros conflitos com o seu parceiro. Apesar de, tanto ela, quanto ele, reconhecerem que a melhor

alternativa era o término, levavam a relação adiante, pois “havia uma história que merecia ter continuidade”. Porém, as coisas só foram piorando e, em vez de darem um fim, com um diálogo franco e sincero para, justamente, respeitarem uma trajetória significativa de afeto, resolveram prosseguir por meio do famoso jargão “o amor supera tudo”, então, falavam pouco de suas necessidades e se omitiam sobre o que não gostavam, comunicando-se em todo o tempo nas entrelinhas. Bem, o amor não superou a crise da relação. Ambos se interessaram por outras pessoas e relacionaram-se com elas, quebrando o principal pacto da monogamia: a fidelidade.

Ela e o companheiro saíram extremamente magoados do relacionamento, pararam de se falar e se afastaram, jogaram fora exatamente o que queriam preservar: a história da relação, os vínculos e as redes com terceiros (principalmente familiares de ambas as famílias) e a consideração desenvolvida um pelo outro. No fim, disseminaram para os grupos de amigos que a relação foi tóxica, por terem se ferido. Na época, ela entendeu que a traição ocorreu por não terem escutado as necessidades um do outro.

Mas, como ela mesmo se perguntou, em vez de se machucarem, não teria sido melhor, sentarem e encerrarem a relação, dizendo a verdade sobre o que sentiam, mesmo que isso fosse afligir um ao outro momentaneamente? Ela reconhece que esse diálogo não ocorreu pelo fato de se verem como dependentes emocionalmente e de cultivarem a ideia de “grande amor da vida”, entendendo-se que não encontrariam um amor como o deles. O receio de “ficar sozinhos” os motivou a fazer dar certo e, com isso, testaram os próprios extremos, desgastando-se por completo na tentativa de não deixar que o relacionamento terminasse.

O que este relato sugere? Parte dos sujeitos com quem conversei, incluindo Ayo, entendiam que, na monogamia, há um desequilíbrio constante entre os envolvidos por conta do não alinhamento de expectativas e devido à falta de diálogos mais honestos. Para eles, as relações monogâmicas funcionam no “automático” com a presença de garantias e tratos fixos. Isso ocorre em virtude de os acordos serem prontos e pré-estabelecidos: se alguém anuncia estar namorando, prontamente deduzem-se os valores que irão guiar essa relação, o que pode ou não ser feito e o que é esperado dos envolvidos. Desse modo, compreende-se que não se precisa de mais definições ou diálogos, sendo os tratos mais rígidos e a comunicação e o debate de ideias tidos como um estado de emergência apenas trazido para resolução de contratempos, e não como algo necessário para repensar constantemente a relação e a sua estrutura.

Portanto, o relacionamento monogâmico, para eles, torna-se tóxico por uma ausência de honestidade que se associa ao medo de expor aquilo que se quer para não perder o companheiro, em que muitas vontades e limites pessoais não são verbalizados entre os agentes. As exigências pré-definidas e as regras pré-existentes na monogamia limitam a liberdade individual e abrem-

se poucos caminhos para o desenvolvimento da chamada autonomia afetiva, que consiste em deliberar sobre si e, seguidamente, comunicar-se, sem delegar as decisões sobre os próprios anseios e desejos ao outro.

Essa regulação faz com que os indivíduos se submetam uns às vontades dos outros devido à estruturação do próprio arranjo, como o deixar de fazer certas coisas pelo fato de os tratos da relação não permitirem ou isentarem-se da comunicação para não quebrar as expectativas do outro e magoá-lo. Então, as regras da monogamia são interpretadas como algo restritivo, que inibe o diálogo e a sinceridade, para não abalar os acordos centrais da relação. Nessa lógica, os acordos pré-definidos trazem a ausência de um “não ter que falar sobre”, pois as pessoas agem no automático, seguindo os modelos de comportamento já estipulados.

Já para construção e elaboração da não-monogamia, é necessário, antes de tudo, não haver regras definidas e/ou nenhum tratado pré-existente. Para eles, há um caminho aberto a ser percorrido, pelo qual os parceiros, sem um roteiro pré-definido, por meio do diálogo, vão encontrando o que é melhor no decorrer da relação amorosa. Esse melhor vai sendo reformulado e posto em questão continuamente. De acordo com os interlocutores, como estão reconfigurando os modelos relacionais preexistentes, não há parâmetros fixos a serem seguidos, como agir ou se portar nas relações. Entende-se que, em caso de tratos e acordos, eles não são inamovíveis e fechados, flutuam conforme as circunstâncias, o contexto e o momento de cada relacionamento. Portanto, a não-monogamia não visa a criar e estabelecer estruturas relacionais, mas sim deixar em aberto as possibilidades do relacionamento ser. “É a construção de algo diferente do padrão de se relacionar. Não tem padrão. É passando por cima de coisas, pensando sobre essas coisas, que a gente vai construindo as nossas relações e os nossos afetos”, disse Anikulapo.

A ausência de garantias pode trazer incertezas, conflitos internos, angústias e indefinições, mas é isso que, para eles, preserva a liberdade, entendida com uma abertura ao futuro, como um “não controle” do que está por vir que faz os indivíduos se proporem permanentemente atitudes reflexivas para desenvolver maneiras mais saudáveis de se relacionar no presente. Todavia, aí também mora o perigo da relação não-monogâmica e a possibilidade de transformá-la em algo tóxico. A ausência de garantias e tratos fixos faz muitos não-monogâmicos ficarem confusos, o que os leva a não discutir o relacionamento. Isso ocorre sobretudo na transição para a não-monogamia, quando se está com raiva ou tentando fugir dos valores monogâmicos e, diante disso, procura-se banir qualquer exposição de limites ou um simples diálogo, por achar que essa atitude é “dar satisfação” e/ou “restringir a liberdade”.

Como argumentam meus interlocutores, a liberdade só se concretiza com o foco na comunicação e não como uma decisão individualista sobre si. Isto é, conceder ao(s) outro(s) informações significativas para ele(s) decidir(em) é, simultaneamente, uma prática de liberdade e o reconhecimento de que o(s) outro(s) dispõe(m) de autonomia para decisões sobre si mesmo(s). Assim, um indivíduo não pode definir, a priori, o que o(s) companheiro(s) precisa(m) saber ou não, com intuito de evitar magoá-lo(s) ou esquivar-se de discussões. Ao contrário, o(s) outro(s) precisa(m) obter informações nítidas de seu(s) parceiro(s) sobre como está(estão) se sentindo, como vem(vêm) pensando a relação, qual decisão está sendo tomada, para saber como lidar e proceder, deliberando o que funciona melhor para ele(s) em seu trajeto(s) afetivo(s), se concorda(m) em permanecer caso a relação mude ou tome proporções outras. Com isso, procura-se evitar suposições de ambas as partes.

Parece que, para eles, ter a possibilidade de ficar ou não na relação mediante um comunicado é admitir a própria autonomia afetiva e não se propor a aceitar certas coisas na relação só por amor. O parceiro pode não estar disposto a concordar com certa dinâmica da relação que o outro está querendo introduzir e, mediante isso, ter o direito de tomar a decisão que melhor lhe agrade. Assim, a liberdade e a autonomia estão também no ato de que o outro possa pensar em permanecer ou ir embora caso alguma decisão que o parceiro queira tomar não o favoreça. Para esses sujeitos, praticar a liberdade de comunicar-se ao outro é entender que ele é possuidor de autonomia para decidir o que considera importante para si naquele momento. É uma espécie de “empoderamento dialógico” construído entre o(s) indivíduo(s) dentro da(s) relação(relações). Para evitar-se uma relação tóxica, de acordo com eles, o ideal é amplificar a tríade liberdade-comunicação-autonomia no interior do(s) relacionamento(s) amoroso(s).

Consoante parte dos sujeitos da comunidade *Afrodengo – Amores Livres*, a liberdade entre os não-monogâmicos, sobretudo brancos, é pensada em um sentido muitas vezes individualista. Eles, por outro lado, ao levarem em conta o fator raça, procuram transcender a ideia de liberdade inteiramente egoísta e centrada no indivíduo, “uma liberdade menos embranquecida” comentou Akin [47 anos, homem cis, heterossexual]. Quer dizer, a liberdade deve ser um movimento intersubjetivo, em que um parceiro procura, por meio de sua liberdade individual, reconhecer a liberdade e a autonomia de quem o acompanha.

Lueji: Como vou falar foda-se ao outro que tem os mesmos atravessamentos que o meu, que tem as mesmas dores que a minha? Como eu não vou me propor a comunicar, a falar? Isso não é projetar, culpabilizar ou colocar peso nas costas de ninguém. Estou falando de comunicação e de ter uma atitude política que condiz com minha postura não-monogâmica. Eu sei que a ausência disso pode ocasionar uma insegurança, se tratando de uma mulher preta ou um homem preto. Não tem como ter esse lance da pegada livre, achando que livre é o não comunicar, o sair por aí achando

que a liberdade é ser individualista. Na real, na real mesmo, não tem como ficar nessa de liberdade egoísta ou predatória e que se dane o outro. A galera acaba confundindo não-monogamia com estar solteiro na monogamia. (Trecho da entrevista).

Ou seja, a liberdade na não-monogamia não é o “fazer de tudo” e concretizar as vontades que vierem à mente, sem a necessidade de comunicação com o(s) parceiro(s). Na verdade, a liberdade se concretiza ao ampliar-se no encontro com a liberdade do(s) outro(s). E isso ocorre por meio do diálogo sincero. Para Anikulapo,

A liberdade na não-monogamia é não ter que receber ordens de terceiros ou se submeter a regras de relacionamento para decidir algo. Era isso que me sufocava na monogamia, a minha liberdade ser regida pelo outro. “Ah, você não vai sair com seus amigos porque você namora”; “Ah você não vai sair sozinho porque você namora”. No fim, acaba tudo tendo a ver com o outro e não com suas vontades. Na não-monogamia só você pode exercer sua liberdade, mas isso não significa concretizar todas as suas necessidades sem comunicar o parceiro, sem ouvir o que ele tem a dizer, entende? (Trecho da entrevista).

Em suma, para eles, um relacionamento só se desenvolve por intermédio de incessantes diálogos capazes de ordenar e reordenar os projetos pessoais em seu próprio âmbito. Assim, os limites pessoais podem ser expostos ao(s) parceiro(s), mas sem a exigência e a expectativa de que ele(s) tenha(m) que correspondê-los. A comunicação ao(s) outro(s) de suas questões não constitui uma regra ou uma obrigação para com elas. As conversas em torno das necessidades dos sujeitos na relação não devem, portanto, cercear a autonomia e a liberdade deles. Trata-se apenas de uma medida que pretende gerar e estabelecer confiança no(s) relacionamento(s).

Apesar de reconhecerem que os diálogos trazem segurança, acreditam que não se pode romantizá-los. Pois, embora presumam que o parceiro deva fazer um movimento de sensibilidade, diálogo e escuta para entender o companheiro negro e não trazer mais dor e desconforto em sua trajetória afetiva possivelmente abalada pelo racismo, ele pode agir diferentemente daquilo que comunica e de como se projeta, ocasionando danos à relação e sendo abusivo.

Nilo [46 anos, homem cis, hétero]: Pessoal, bora problematizar. Ser não monogâmico nos isenta de relações abusivas? Exemplo: extorsões financeiras, dominação afetivo-psicológica, construção de relações com liberdades unilateral, dentre outras?

Dyami [Mulher cis]: Não isenta, infelizmente. A meu ver, dependendo da intenção de uma das partes, até facilita alguns abusos, algumas “liberdades”, por saberem que pessoas nessa pegada de NM ficam “acanhadas” de se impor ou até mesmo, “detectar” algo errado.

Azekel [homem cis]: Acredito que assim como foi dito pela Dyami, ser NM não isenta, muito pelo contrário, pode ajudar as pessoas mau [sic] intencionadas. Haja visto que de forma geral a nossa “escolha” pela NM não é vista com bons olhos, fazendo com que muitos de nós sejamos vítimas de chantagens emocionais e violências, tanto emocionais e psicológicas, como também físicas.

Na postagem fixa voltada para os indivíduos realizarem uma apresentação pessoal, de modo recorrente, eles postam uma foto e falam um pouco de si mesmos e de suas trajetórias amorosas, bem como preferências referentes, por exemplo, a relações sexuais e ao lazer. Como afirmou Fayola [24 anos, mulher cis, heterossexual] na postagem: “Não é só se apresentar e botar rostinho bonito não viu bês. Conta a sua trajetória de não-mono também!”. Trata-se de uma postagem de intervenção pessoal que propõe interação entre os integrantes. Não à toa, é a postagem fixa com maior número de comentários, 771, e reações, 90, entre elas 72 “curti” e 18 “amei”. Em geral, muitas pessoas publicam suas fotos, dizem sua formação e sua ocupação profissional, motivações e razões para não-monogamia, se têm preferência por algum arranjo, a idade e sua orientação sexual.

Além disso, é um espaço ativo para flerte e para dar *match*⁴² por meio de botões de reações como “amei” e “uau” ou com um próprio comentário objetivo, ambos em respostas às apresentações pessoais. Ao considerarmos que o comentário a uma apresentação pode ser algo mais direto, mais público e expor as pessoas, em que elas podem receber diretamente um fora ou ficar sem graça com uma resposta à altura de suas cantadas no interior da postagem, elas têm, por outro lado, a opção do jogo mais indireto, podem ficar apenas nas reações. Nisso, há um suspense no ar, em que os indivíduos acreditam, ao reagir a uma apresentação, que manifestaram seus interesses. Suas expectativas se concretizam quando eles recebem de volta uma reação de quem lhes interessara. Daí, o “desenrolado” ir para outras plataformas, como o Facebook Messenger ou o WhatsApp.⁴³

⁴² *Dar match* tornou-se uma expressão popularizada graças ao Tinder, um aplicativo de localização de pessoas para relacionamentos, criado em 2012. O aplicativo combina pessoas a partir de um “match”, que é o nome atribuído pela plataforma para quando ocorre interesse mútuo entre dois usuários. Como descrito por Loubak (2020): “um match acontece quando duas pessoas se curtem no Tinder. Quando você aperta o coração verde ou desliza para a direita ao ver o perfil de uma pessoa que também deu *like* em você, aparece a mensagem ‘it’s a match!’ (‘é uma combinação!’). Assim que o par é formado, o aplicativo desbloqueia um *chat* para que o casal converse e marque um encontro” (LOUBAK, 2020, p. 2). Para mais detalhes, ver LOUBAK, Ana Letícia. O que significa 'Match' no Tinder? Veja expressões e símbolos usados no app. [S. l.], **Techtudo**, 26 fev. 2016. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/listas/2020/09/o-que-significa-match-no-tinder-veja-expressoes-e-simbolos-usados-no-app.ghml>. Acesso em: 16 out. 2020.

⁴³ Aqui, percebe-se como essas plataformas, em suas diferenças, fazem parte de um todo integrado em que outras plataformas também estão presentes e os usos delas se interrelacionam. Expliquei o conceito delas, bem como o seu funcionamento, na introdução deste trabalho.

Figura 11 – Apresentação pessoal



Fonte: Afrodengo – Amores Livres, 2020

Portanto, nessa postagem, é comum as pessoas publicarem sobre elas e, em seguida, interessados abrirem diálogo, perguntando, por exemplo, sobre a possibilidade de encontro para tomar uma cerveja e se conhecerem melhor, em função das afinidades destacadas na apresentação pessoal. As pessoas desenvolvem as interações de diversas maneiras, seja expressando o interesse apenas com reações, seja por meio de um comentário mais direto, em que elogiam a beleza da pessoa e dizem que ela é interessante ou algo próximo dessa lógica. Alguns integrantes disseram-me, em conversas informais, que as reações valem muito, tanto quanto um comentário, não à toa, arrumaram vários “contatinhos”⁴⁴ e encontros somente com um “uau”. Ao fazerem isso, são também retribuídos com tal reação, uma espécie de aprovação da pessoa para “chegar” na outra.

Na realidade, há casos em que — antes do contexto pandêmico — as pessoas reagiam umas às outras, mas a conversa não se desenrolava em ambientes digitais. Então, esperavam-se certas ocasiões, como samba, baile charme e outras festas, para o encontro de tal pessoa para “agir”, ainda mais se fossem do mesmo Estado.

Meu nome é Adolfo, tenho 40 anos, sou de Salvador, tive uma relação aonde fui casado durante 23 anos e desde o começo foi/aberta/poliamorosa/Swing. Hoje estou bem próximo do conceito de “Anarquia Relacional” por não ser limitante e entender que cada relação deve se construir de uma maneira. O que quero aqui é isso... Possibilidades de relações que podem ser só sexo, só amizade, amizade e sexo,

⁴⁴ Trata-se de uma gíria de paquera utilizada nas redes sociais que é destinada à(s) pessoa(s) que o(s) indivíduo(s) mantém(mantêm) relações casuais e pode encontrar quando ambos estão atos.

namoro... Seja lá o que for, que seja consequência, a meta pra mim é acessar possibilidades. Ficou grande e meio sério ahahah, mas estou escrevendo aqui sem me preocupar... haha. Sou bem palhaço também... aberto a amizades e vivências várias.

Oi, Adolfo. Gostei de você, rs. Aproveito para me apresentar. Me chamo Kieza, sou do interior da Bahia, da Chapada diamantina, tenho 30 anos, meus ex-relacionamentos foram todos monogâmicos. Fui casada com uma maravilhosa que me fez muuuuuuito feliz por quase 8 anos, mas chegou ao fim. Tenho vontade de ter outras experiências, vivenciar outros tipos de amores e formas de amar... e aprender mais... Ter um trisal, quem sabe? Enfim... disposta pra vida e para o sexo.

Eu sou o Kambami. Sou pai de dois meninos, músico de carnaval, bi e um crente no amor livre. Sou muito romântico e tenho mais tendências a viver relacionamentos poli afetivos do que relacionamentos abertos.

Oluwadolupo: Crushei você, Kambami. 

Widelene [30 anos, mulher cis, bissexual]: Também crushei!

Luena [34 anos, mulher cis, bissexual]: Kambami, eu te acho um lindo e sua namorada tbm. Só queria deixar bem escurecido que estamos aí hahahahaha

Akanni [31 anos, mulher cis, heterossexual]: Ain... Quero participar desse poliamor tbm! Hahaha  (Afrodengo - Amores Livres, abril de 2020).

Algumas pessoas do grupo me relataram que, por meio dessa publicação de apresentação, conheceram indivíduos, casais e trisais para realização de suas fantasias eróticas. Propriamente, pelo fato de muitas pessoas que já se relacionavam afetivo-sexualmente, por exemplo, marcarem-se nessa postagem, elas deixaram explícito que querem conexões com mais pessoas e contando do que esperam em termos de experiências sexuais. Como relatou Danso, esse tipo de postagem é importante para quem não precisa se preocupar com julgamentos externos, quem estiver a fim de interagir vai interagir, não há constrangimentos, é um espaço livre e aberto para as pessoas falarem de si e encontrarem possibilidades de relacionamentos, sem medo de serem inspecionadas por normas.

Nesse ponto, pude verificar à maneira pela qual interpretam à sexualidade e as práticas sexuais de modo mais geral. Eles argumentam, incansavelmente, sobre a necessidade de “repensar” e “descolonizar” a sexualidade na transição para não-monogamia que, devido à formação monogâmica e cristã deles — por mais que não se pratique a religião, compreende-se que a moral judaico-cristã atua sobre suas mentalidades mediante o regime de crenças instituídos em nosso país — aprendem à moralizar seus desejos e suas fantasias, condenando-as e reprimindo-as. A emancipação e a autonomia em relação ao prazer sexual, retirando o foco da procriação, é acompanhada de uma reflexividade sobre a própria intimidade, que agora é descentralizada do casal nuclear.

Esse descentramento é representativo, pois um dos primeiros tabus que eles atravessam na não-monogamia são as vivências sexuais fora do núcleo do casal. Isso é consequência, de

acordo com eles, do costume que têm em atribuir ao sexo algo mais profundo, por exemplo, que o beijo, sendo o sexo superestimado e hipervalorizado em nosso contexto. Então, eles foram, teoricamente, educados a entender o sexo como uma ligação mais forte que, em comparação com outros atos, é superior.

Por exemplo, na monogamia, dizem ser levados a crer que a infidelidade é mais dolorosa quando se sabe que o companheiro esteve na cama com outra pessoa, quando se descobre o contato que aquele corpo que, a princípio, deveria ser do parceiro, foi tocado por outro. Pouco importa se a pessoa mentiu, não é isso que é considerado a centralidade da traição ou sequer é levado em conta. Na verdade, a traição está no contato físico com o outro, sendo o corpo o limite. Desse modo, o que importa é o que foi feito com o corpo e não necessariamente a intenção do parceiro. Eles identificam, nessa direção, uma moralidade cristã que trata o ato sexual fora da célula mono como pecaminoso, uma traição do pacto que se fez, antes de tudo, com Deus. Por essa razão, para esses sujeitos, realizar práticas sexuais fora do âmbito do casal é quebrar um princípio bíblico e celestial de controle do corpo, já que um casamento tradicional é entendido pela fusão de apenas dois corpos e do exclusivismo entre eles.

De todo modo, para eles, estar aberto a falar sobre a própria sexualidade é um meio de torná-la menos “frágil” e de naturalizar o “dar e receber prazer”, propondo-se a descobrir-se sexualmente de outras maneiras, sem se limitar a modos entendidos como comuns e, concomitantemente, não se enquadrar nos padrões sexuais e matrimoniais das sociedades ocidentais por desafiarem a monogamia, um dos pilares centrais do modelo cristão de casamento. Assim, questiona-se se há práticas sexuais mais legítimas que outras, como se o sexo que procura realizar o prazer, a fantasia e o fetiche — por não ser reprodutivo — fosse menos importante. Ao não moralizar suas fantasias, trazem comentários e posicionamentos abertos em relação às práticas que eles entendem que, no senso comum, são dissidentes e marginalizadas, como, a título de exemplo, BDSM, prática que inclui bondage e disciplina (B e D), dominação e submissão (D e S), e sadismo e masoquismo (S e M); e *gang bang*, uma prática sexual que envolve fazer sexo em grupo (três ou acima de três indivíduos envolvidos), em que há um protagonista que obtém toda a atenção por parte dos outros indivíduos.

Oi, gente. Sou a Eno, tenho 33 anos, sou do RJ, mas atualmente moro em SP, gosto de conhecer pessoas, gosto de ir a swing, gosto de trocas, atualmente estou num relacionamento não-monogâmico, transamos com pessoas juntos, temos a Maria de 11 meses. Para ficar escurecido: eventualmente rola de saímos com outras pessoas (juntos e/ou sozinhos), mas é um longo processo gente estar neste tipo de relacionamento não-monogâmico.

Anikulapo: Eno vc falou em swing! Confesso que tenho curiosidade de ir em algumas casas, mas me dá uma certa preguiça porque me parece sempre que haverá poucas

peças pretas! Tô errado ou tem melanina no rolê? Meu sonho é um rolê desses só com a negrada!

Jafari: Eita que tem um povo que gosta da festa mesmo! Apoio muito, apesar de não participar! Ahahaha. (Afrodengo - Amores Livres, outubro de 2019).

Oi! Sou o Aren. Paraibano morador de João Pessoa, 37 anos, hétero, separado. Já vivi 3 relacionamentos, sendo dois monógamos e um liberal na linha hotwife. Procuo moças ou casais cuckold da região PB/PE/RN para possíveis relações, ou simplesmente pessoas pretas, maconheiras e com bom papo de qualquer lugar para uma boa amizade virtual.

Kayin [homem cis, hétero]: Aren, vejo esse termo hotwife as vezes não sei o que quer dizer. Pra mim é tipo (esposa gostosa) mas tem uma outra definição mais sexual?

Aren: Irmão, entendo o termo hotwife como esposa ferosa, quente. É diferente por exemplo da cuckoldress, que tem uma parada de dominação inclusa. A hotwife é uma esposa que fica com outros caras, mas o marido está ali, ativamente. Ela mostra prazer pelo marido e o visitante é apenas mais uma forma que o marido teve de dar prazer a sua esposa. Já no caso da cuckoldress o cara é passivo, as vezes é humilhado, ridicularizado pela esposa e pelo visitante. Em ambos os casos os dois sentem prazer, mas confesso que não me sentiria bem com uma cuckoldress não. (Afrodengo - Amores Livres, novembro de 2020).

Percebo que eles priorizam, ao menos nas redes sociais, as fantasias explorando a imaginação sem culpa e visando, em um possível encontro, a estímulos constantes e orgasmos intensos, contando primordialmente com o consentimento dos envolvidos e os pactos estabelecidos nessas relações sexuais. Desse modo, essas práticas são compreendidas como saudáveis e necessárias, porque evocam um não engessamento do corpo e uma descolonização da mentalidade.

Além disso, quando comentando acima por Aren, sobre exercer as práticas de dominação e submissão, de experimentá-las, entende-se que há um trabalho para esse momento que leva em conta as preferências e as escolhas dos parceiros e que, tanto a submissão quanto a dominação, no contexto sexual praticado, não são reproduzidas em outros âmbitos. Na verdade, o próprio fetiche acaba sendo incorporado como uma performance que não naturaliza a submissão, por exemplo, como um fato do cotidiano. Ao contrário, realizam seus fetiches para desfazerem-se dos controles e da rigidez sobre o próprio corpo, da educação que receberam, descartando, ainda que momentaneamente, qualquer regime de moralidade religiosa que condene o corpo e sua expressão por meio da prática sexual.

Logicamente, comentários desse tipo extrapolam a postagem de apresentação, estando presentes também em outros *posts* que buscam falar sobre sexo e que viralizam no interior do grupo. Por exemplo, Danso, em outra publicação, escreveu:

BORA FORMAR CASAIS, mas pode ser ménage, orgia... 😊 Homens respondem: no que vocês se garantem mais, oral ou penetração? Mulheres respondem: o que vocês

mais gostam, oral ou penetração? Dando match já sabem né... Quarentena já já acaba! (Pelo menos espero).

Kai [Mulher cis]: Um oral bem feito é maravilhoso e uma penetração bem feita é divino.

Eno: Estimulação clitoriana + penetração. E oral antes e depois.

Faraji [29 anos, mulher cis, bissexual]: Oral bem feitinho pra aí sim eu pedir penetração, não pare antes de eu pedir. Antes de tudo tirar a roupa beijando e dando altos xeirín.

Rajae [28 anos, homem cis, gay]: Me garanto nas preliminares e num oral baphonico (vem pretinhos) kkkk. Deixo a etapa da penetração pro outro kkk.

Shaira [Mulher cis]: Oral é indispensável. Mas penetração é meu ponto fraco.

Ayana: Oral. Muitas vezes, a penetração é superestimada 🤔

Ashani [25 anos, homem cis, pansexual]: Gosto de fazer sexo... isso já não basta? kkk

Jafari: Ashani não basta gostar, tem que fazer bem feito! Não queremos desculpas, queremos resultados! 😊

Ashani: Jafari, mas pra saber só convidando para tal.

Danso: Eitaaaaaaa ao vivo! hahaha

(Afrodenigo - Amores Livres, maio de 2020).

Essa postagem nos mostra as dinâmicas do flerte e a tentativa de dar *match*, além de exibir que aquele é um espaço em que as pessoas sentem-se confortáveis e seguras também para falar sobre o que lhes dá prazer e compartilhar as projeções e os desejos sexuais com as outras pessoas no grupo. Isso porque meus interlocutores entendem que o sexo não é um problema. Se for só sexo, está tudo bem, desde que as pessoas envolvidas concordem e dialoguem honestamente a respeito. O que vem após isso está em aberto, pode ou não se limitar apenas à relação sexual. É justamente essa a questão central: a “possibilidade de ser”. Ou seja, está para além do poder fazer ou da liberdade para estar com mais de uma pessoa sexualmente, relaciona-se ao fato de se ter autonomia para decidir e realizar escolhas próprias com sinceridade em relação ao que se quer e deseja com o outro.

Portanto, para eles, na monogamia, há uma superexigência moral de controle do corpo que desenvolve inúmeros tabus sobre o sexo, na medida em que alimenta o ideal de higiene das relações sexuais pelo fato de a sexualidade ser encarnada na figura do casal. Entende-se que há uma visão negativa e moralizante sobre o sexo na sociedade em geral quando não praticado nos “moldes tradicionais”. Segundo eles, exercer o “prazer pelo prazer” seria interpretado pela moralidade hegemônica como profano e isso corrobora o fato de as relações monogâmicas serem permeadas pela culpa, pelo medo e pela inibição do prazer. “Quando pensamos a nossa

sexualidade de modo menos cristão, em um tom menos moralista, somos, além de tudo, tratadas como pessoas que arrumam desculpas para putaria”, explicou Naomi Luz em nossa entrevista.

Todavia, eles assumem que, justamente pelo fato de o sexo ser tratado com maior naturalidade, facilidade e “sem hipocrisia” entre eles, na socialização com os monogâmicos, são vistos de modo reduzido como pessoas que só querem sexo, sendo colocados em uma posição de promiscuidade no mundo com a ausência de “compromisso” com o outro. Eles refutam essa ideia de que a não-monogamia seria só sobre a quantidade.

Essa perspectiva pode ser verificada em outros comentários na própria postagem de apresentação pessoal. Alguns usuários, ao falar sobre o que é não-monogamia confundem-se com outras terminologias ou, até mesmo, certo senso comum do que caracteriza esse formato de relação, demonstrando aquilo que Anikulapo apontou: “muitos caíram no grupo *Afrodengo – Amores Livres* de paraquedas”. Por exemplo, Jamila [29 anos, mulher cis, bissexual] manifestou que tinha dúvidas sobre ser adepta da não-monogamia ou se ela foi inserida em relações não-monogâmicas para ser “estepe” para os homens arrumarem, posteriormente, uma mulher branca. Esse comentário foi realizado com um tom de indignação pelo fato de os homens, com ela, terem sido sempre não-monogâmicos.

O problema é que, esse tipo de comentário, como Ayana respondeu inicialmente, traz uma certa confusão — muito comum, diga-se de passagem —, a ideia de que homens seriam “não-monogâmicos desde muito tempo”. Desse modo, exclui-se, por um lado, as práticas que são corriqueiras da monogamia e parte constitutiva desse tipo de relação, como a própria necessidade de mentir para estar com um amante, a famosa infidelidade. Por outro lado, reduz-se a não-monogamia, mais uma vez, ao ato de se relacionar com duas pessoas ou mais, em que uma pessoa não monogâmica não é levada a sério, a não ser para relações superficiais sendo vista como desapegada e sem comprometimento. A discussão se estendeu, trazendo alguns alertas de outras pessoas, entre elas os moderadores.

Jafari, em discussão com Jamila, disse a ela que não era saudável e justo para as pessoas daquele ambiente uma pessoa que declara que tem dúvidas sobre relações não-monogâmicas estar presente. Ou seja, por mais que ela estivesse procurando entender suas questões, prezava ainda por um modelo monogâmico, sem mesmo ter vivido uma não-monogamia, ocasionando certas confusões. “Tentamos ter o cuidado de receber a quem quer entrar e para quem permanecer, que de fato a pessoa é não-mono. Já retiramos pessoas anteriormente por pensarmos que este é um cuidado extremamente necessário para ambas as partes”, disse ele.

Em uma situação parecida, Jumaane [29 anos, homem cis, heterossexual], ao se apresentar, comentou: “Nunca tive relacionamento aberto, mas rolaram ultimamente algumas

relações casuais e outras ficadas, o que acaba sendo MUITO não-monogâmico também”. De imediato, rolaram respostas ao seu comentário, no sentido de explicar a ele que relação casual é diferente de não-monogamia. Luena argumentou que “não é só porque você ficou com mais de uma pessoa ao mesmo tempo ou estabeleceu relações com elas momentaneamente que você é não-monogâmico. Não-monogamia não tem a ver com o número de pessoas que você se relaciona”. Após esse comentário, ela disponibilizou alguns links e leituras e sugeriu que ele acessasse o material, para entender mais a fundo o que é a não-monogamia e, caso não estivesse de acordo, que se retirasse do grupo.

Verifica-se que, mesmo entre aqueles que entram no grupo para procurar maiores informações sobre não-monogamia ou que ainda estão em fase de transição, ao se apresentarem, interpretam, embora indiretamente, os não-monogâmicos sob o olhar equivocado de que suas relações são meramente superficiais e focadas no sexo, só porque eles têm abertura para falar da diversidade de práticas sexuais sem restrições. Como mencionou Nilo: “muitos acabam entrando no grupo visando aventura e isso faz com que os moderadores, o tempo todo, realizem debates para demarcar que não-monogamia não tem a ver somente com o número de parceiros ou sair por aí transando com todo mundo”.

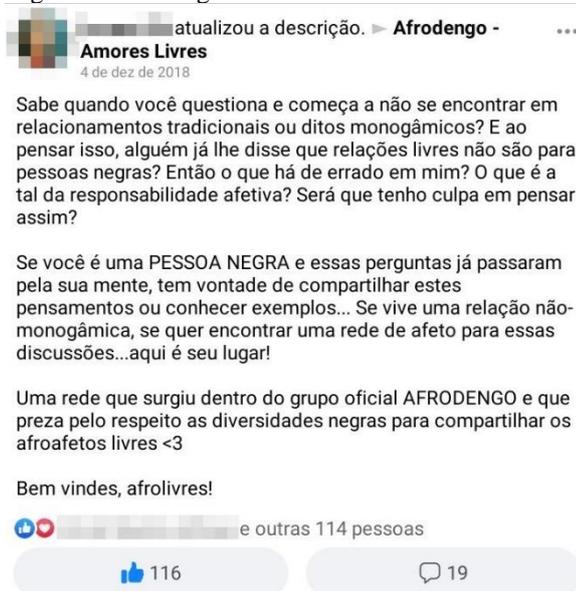
Ser não-monogâmico, na realidade, requer um pouco mais: a reconstrução de si, mediante os escombros da monogamia, o que se associa a uma nova postura ética no mundo. Em outros termos, os indivíduos resolvem inserir-se em um processo de confrontar os valores em que foram educados, como a ideia de exclusividade afetivo-sexual. Essa postura reflexiva vincula-se a uma busca de autonomia afetiva para fazer as próprias escolhas sobre o desejo pessoal-sexual e o próprio corpo, o que está para além do indício de se conectar sexualmente com uma ou mais de uma pessoa.

4.3 Negritude, monogamia e não-monogamia: entre a dominação e a agência

O aviso fixo que traz uma mensagem de boas-vindas e acolhimento me chamou muito a atenção, pois, em alguma medida, dialoga com a hipótese de meu trabalho, uma vez que o posicionamento na postagem é a conjugação entre negritude e relações não-monogâmicas. Quer dizer, há ali, explicitamente, uma dimensão conflitiva entre ser negro e poder se afirmar não-monogâmico. A publicação, fixada como uma introdução ao grupo e para quem queria participar/conhecer, foi feita por uma das fundadoras e administradoras e, em resumo, diz que,

se a pessoa já se questionou sobre relações monogâmicas e tradicionais, se já não se vê mais nelas, se já não se encontra nesse tipo de relacionamento, ali era o lugar ideal para ela.

Figura 12 – Postagem fixa



Fonte: Afrodengo – Amores Livres, 2020

O acolhimento apontado nesta postagem volta-se também para compartilhamento de dúvidas e pensamentos e histórias de vivências não-monogâmicas, como um espaço para contar histórias e conhecer exemplos que possam ilustrar tais trajetórias. Por isso, nas palavras de Oluwadolupo, esse grupo é “uma verdadeira rede de afetos não-mono para variadas discussões”. E nesse “variado” cabe vários aspectos, realmente, desde desabafos e comentários sobre dificuldades, limitações e benesses dos formatos de relações presentes na não-monogamia e discussão de temas não-monogâmicos — tal qual “como não sentir ciúmes?” — a postagens de paqueras, com um espaço aberto para se compartilhar “semi-nudes entre os participantes”.

Nesta postagem, aponta-se também para o respeito à diversidade negra, no sentido de poder compartilhar os afetos e experiências livremente, sem julgamentos. É a construção de um espaço em que as pessoas não tenham que ficar dando maiores explicações para as outras por algum peso moral na consciência, um ambiente que propõe problematizar a noção de exclusividade e tratar o sexo de modo que não seja um tabu, e muito menos o centro das relações. Verifica-se, a partir desses pontos, que esses sujeitos valorizam não apenas uma relação, mas a possibilidade de múltiplos relacionamentos e uniões amorosas, ou até mesmo nenhuma, dado que, para eles, a não-monogamia não tem, necessariamente, a ver com quantidade de parceiros.

Desse modo, ser não-monogâmico não significa meramente se relacionar com várias pessoas ao mesmo tempo, como se suas relações, para utilizar termos nativos, fossem “putaria” ou “por conta da idade, que um dia isso passa”, mas ter um posicionamento de negação contundente aos ideais do amor romântico, que perpassam as relações monogâmicas contemporâneas, como acreditar que quem ama manifesta desejo sexual pela mesma pessoa a vida toda, que, quando se ama, não há desejo por mais ninguém e só se ama uma pessoa por vez. Portanto, para que se evitem confusões, meus colaboradores diziam que a não-monogamia é “visão de mundo”, um posicionamento político que procura a “descolonização dos afetos”.⁴⁵

Na verdade, eles expressam que ser não-monogâmico tem a ver com a valorização acentuada da ideia de liberdade e autonomia afetiva.⁴⁶ Como argumentam na postagem, no geral, trata-se, principalmente, de um posicionamento contundente e contrário aos ditos normativos da monogamia, entendida como estruturante das relações sociais. Sendo assim, a monogamia é, na concepção deles, uma espécie de arquitetura que determina em partes de suas trajetórias afetivas, formas de ser e estar no mundo. Partindo desse princípio, meus interlocutores, ora nas discussões do grupo, ora em diálogos mais particulares, entendem que a não-monogamia é, por si só, uma postura crítica dos afetos que recusa, antes de tudo, a instituição monogâmica.

De fato, ocorreram variadas reações à mensagem de boas-vindas, a maioria delas agradecendo pela recepção e pela coragem de criar um “espaço negro voltado para a não-monogamia” por um lado e, por outro, afirmando ser um acontecimento especial, em que as pessoas sentiam-se “sozinhas” e agora participam de uma rede de acolhimento, de afeto, para gerar reflexões, debates e trocas, tendo como pano de fundo a negritude. Os comentários abaixo em reação à postagem de Oluwadolupo, ilustram bem isso.

Fayola: É tão confortável entrar nesse grupo. Assim que encontrei, pensei: “meu deus, eu to em casa”. Tô vendo vários relatos massas que perpassam sobre as questões de segurança e insegurança de mulheres nesse formato de relação [não-monogâmico]. Eu vejo muitas mulheres aqui seguras de si dizendo “é isso que eu quero”. E eu achava que isso não era pra mulher preta. Enfim, várias questões. Estou aqui pra dizer que estou em um ambiente que me faz sentir segura, onde eu posso conversar sobre tudo, me sentir segura para desabafar minhas inseguranças, aquilo que me atravessa na não-monogamia. É um marco na minha vida, de entender que é possível viver relações não-monogâmicas enquanto mulher negra, vendo outras mulheres que falam sobre isso. (Afrodengo - Amores Livres, janeiro de 2020).

Amara [26 anos, mulher cis, lésbica]: Estou numa relação aberta, buscando descobrir meus afetos. Só me relacionei de forma monogâmica com alguém uma vez e durou menos de um mês, foi aí que eu percebi que esse modo de se relacionar não é pra mim,

⁴⁵ Essas características dos relacionamentos monogâmicos contemporâneos foram explicadas com mais detalhes no capítulo 1 e podem ser visualizadas, de modo mais sucinto, no apêndice A.

⁴⁶ Essas noções serão explicadas com mais minúcias no decorrer do texto.

mas a consciência e a aceitação de que sou um ser NM faz um ano e está sendo difícil encontrar redes de acolhimento pra essas descobertas, estou sempre rodeada de pessoas que se violentam muito e dividir experiências com essas pessoas é embaçado. Feliz em estar nesse grupo, me acrescenta muito, estou muito feliz. (Afrodenço - Amores Livres, abril de 2020).

Em nossa entrevista, Oluwadolupo afirmou que o grupo *Afrodenço - Amores Livres* foi desenvolvido com o intuito de evitar desgastes com os monogâmicos, mas, ao mesmo tempo, preservar os não-monogâmicos de “julgamentos vazios”. Desse modo, ela se propôs, ao lado de outros integrantes, a abordar a não-monogamia com um recorte, colocando como centralidade as experiências de pessoas negras. Essa proposta, de acordo com os fundadores e moderadores, posiciona a não-monogamia como uma visão de mundo e a articula como um projeto emancipatório, pois “o mundo de não-monogamia de pessoas pretas não é como as pessoas brancas dizem, como se fosse tudo lindo e maravilhoso. Na verdade, é bem mais desafiador”, relatou Naomi Luz.

Os entrevistados elencaram inúmeros argumentos que eram mobilizados pelos monogâmicos no âmbito do grupo *Afrodenço*, com o intuito de deslegitimar a não-monogamia, sendo o enunciado “não-monogamia é coisa de branco” o mais utilizado. Em minhas análises, notei que esse argumento é acompanhado pelo entendimento de que o cerne do processo de escravidão foi a humilhação e a animalização das pessoas negras, trazendo uma negação progressiva de sua humanidade. Nessa direção, a abolição sem nenhuma indenização, junto com o projeto de branqueamento disseminado pelo Estado brasileiro⁴⁷, na visão dos monogâmicos, representaram uma espécie de condenação perpétua de pessoas negras, como a impossibilidade de ter família, interesses próprios, planejar a própria vida etc.

Dessa forma, reconhece-se um processo histórico extremamente racista e violento que solapou a autoconfiança e a autoestima de pessoas negras. Isso faz com que esses indivíduos tenham inúmeras dificuldades na construção e no desenvolvimento, por exemplo, de um relacionamento amoroso. Por isso, defende-se a monogamia. Assim, a monogamia é legitimada por uma espécie de ausência, algo negado historicamente para essas pessoas. Quer dizer, não é possível se desfazer de algo que “nunca se viveu plenamente”.

Conforme esses monogâmicos negros, as relações não-monogâmicas não seriam saudáveis pelo fato de as pessoas negras, em sua maioria, não terem tido a oportunidade de vivenciar um casamento ou namoro estável, imagine dois ou três. Acreditam que os negros ainda estão tentando se relacionar com um par, buscando a concretização de projetos de vida e família, uma espécie de direito a ser conquistado, enquanto os brancos, historicamente, tiveram

⁴⁷ Esses processos históricos foram explicados no capítulo 3.

a possibilidade de experimentar a monogamia, estando esse modelo presente no horizonte afetivo deles. Nessa perspectiva, parte-se do princípio de que a monogamia é o que os negros deveriam buscar, precisamente pelo fato de não a terem podido experimentar de modo adequado e saudável.

Esse pensamento expressa também uma forma de naturalizar a monogamia, como se fosse assim que os humanos sempre se relacionaram. Nessa direção, Danso comentou que isso ocorre porque se trata de um arranjo de uma “imposição colonial” apresentada como única maneira de amar e se relacionar em nosso contexto. Por essa razão, o “amor romântico que legitima a monogamia ainda é o almejado e desejado por muitos de nós”, explicou.

Nesse sentido, Danso afirmou que “nem tudo que nos foi rejeitado é interessante ou pode ser proveitoso”. Para ele, há um tipo de posicionamento dado como se as pessoas negras estivessem fadadas, por um processo histórico de apenas sujeição, a serem monogâmicas, como se não fossem inventivas e resistentes ao ponto de, à proporção que existem, criarem configurações de relacionamentos mesmo reconhecendo as limitações, sobretudo materiais, devido ao racismo. Conforme Danso, nota-se, nesses argumentos dos monogâmicos, uma espécie de etapismo: primeiro, a pessoa negra precisa, necessariamente, passar por uma “relação monogâmica saudável” para criar uma espécie de base emocional/maturidade emocional para poder lidar com outros formatos de relacionamento, superando certas ausências de sua trajetória. Enquanto esse momento não chega, permanece-se refém da posteridade monogâmica. Assim, a condição das pessoas negras é meramente resumida a um tipo de história absoluta, sem a dialética presente em toda e qualquer sociabilidade. Sobre esse ponto, Danso comentou que

O conflito que eles começaram a ter com o pessoal não-monogâmico preto, era quando eles começavam a falar de não-monogamia no *Afrodengo* e o pessoal achava um absurdo, argumentando, tipo assim, “Como assim eu sou mulher preta, eu sou homem preto, nunca tivemos um príncipe, fui excluído dessa possibilidade, agora é minha vez de vivenciar esse amor”, sabe? E assim, eles falando, mano, eu ficava sem entender como vivenciar um amor proporcionado por um modelo de relação totalmente doente. Tipo assim, não tem como vivenciar a monogamia e achar que é só porque você nunca a vivenciou, pelo racismo em nosso país, que você tem que aderir a esse formato de relação que nunca deu certo. Essa estrutura monogâmica ainda pra gente é visto como um sonho a ser alcançado, sacou? O sonho branco da família do comercial de Natal: pai, filho as crianças, aquele da família da margarina, que todo mundo está sentado na mesa tomando café da manhã e tal. Então assim, pra gente, pra nós, pretos, esse objetivo ele ainda não foi alcançado, tá ligado? De ser essa família branca cristã tradicional, né? A maioria dos pretos ainda estão esperando o seu lugar ao sol nesse sentido. (Trecho da entrevista).

Nesse posicionamento, verifica-se que as pessoas não-monogâmicas criticam a premissa de que “algo não é para elas” por serem negras. Na verdade, como argumentou Danso, ouvir

esse argumento é uma forma de dupla desumanização, pois falar para uma pessoa negra que ela não pode algo por ser negra é uma tentativa de minar uma agência e destituí-la de discernimento e movimento, como se existisse uma essência que determinasse um “lugar de negro” e um “lugar de branco” infundavelmente.

Os não-monogâmicos, por outro lado, dizem que o que é padrão branco é a monogamia, por se tratar de uma herança colonial que opera com uma moralidade cristã de controle do corpo e da sexualidade, mesclando-se, atualmente, com o amor romântico. Para eles, os monogâmicos deixam de lado a historicidade da mononormatividade, que, como apontado na introdução deste trabalho, tem uma relação intrínseca, sobretudo na América Latina, com o colonialismo.⁴⁸ Dessa forma, apontam para a contradição dos argumentos que os monogâmicos manifestavam no grupo, de se apegarem a uma “concepção de amor e família falida”, que agora procura-se “pintar de preto” para dizer que está tudo bem.

Danso: Muitas pessoas negras ainda estão nessas expectativas de serem assumidas monogamicamente porque esse é o padrão branco que foi que tá sendo ensinado pra gente e que ainda serve como referência, tá ligado? Então, eu sempre acho importante a gente entender isso, porque essa necessidade da monogamia ela não parte do nada pra gente. Ela parte de um lugar de escassez, de animalização, parte do lugar de pessoas que nunca puderam ter uma família nuclear porque, assim, pensando no período escravocrata, essas estruturas de relacionamento são estruturas que pra gente sobretudo enquanto brasileiros e recém libertos, cara, ainda são estruturas que são muito latentes e chamam muito nossa atenção porque a gente nunca vivenciou isso. Mas o problema é se limitar à monogamia sem criticá-la, sem posicioná-la como um modelo ideal e romântico que não se concretiza. (Trecho da entrevista).

Um das coisas que Bintu [32 anos, mulher cis, bissexual] percebe constantemente são monogâmicos negros, sobretudo mulheres, dizerem que nunca foram assumidas em suas relações amorosas e que lutaram muito para encontrarem alguém que desse esse passo. Observa-se que, nessa lógica, o medo do abandono e da rejeição manifesta-se, de modo mais impetuoso, em pessoas racializadas e/ou que sofrem outras opressões. Por essa razão, conforme essa interlocutora e como já manifestado anteriormente por Danso, muitas delas sonham com um relacionamento “monogâmico padrãozinho”, pois isso foi negado em seus percursos afetivos. Assim, parte-se de um não-lugar, ou, em termos nativos, “um lugar de escassez” para eleger tal formato de relação.

Dessa maneira, a monogamia e o ideal do amor romântico, para muitas dessas pessoas, funcionam como vias mais cômodas, pois prometem garantias de estabilidade, profundidade e construção de intimidade com o outro. Sobre isso, Oluwadolupo manifestou

⁴⁸ Inclusive, o percurso socioantropológico que fiz em relação à monogamia e ao ideal de amor romântico presentes no senso comum euroamericano, tanto na introdução, como no primeiro capítulo deste trabalho, foi a partir dessas provocações, trazidas no campo e nas entrevistas pelos meus colaboradores.

Eu achava até isso, que eu não poderia falar sobre amor, que amor era para pessoas brancas. Então tem essa questão né?, que nos tira esse direito de amar, de viver o amor. Então isso é um grande obstáculo pra gente. Então tem essa rejeição afetiva, principalmente das mulheres negras de serem rejeitadas, trocadas por mulheres brancas por não serem padrão de beleza. Primeiro tem esses aspectos da rejeição, então as pessoas dizem assim “ah eu nunca vivi relação nenhuma, eu vou começar a viver relação não monogâmica, eu nunca nem vivi relação”. Então, tem esse primeiro obstáculo que eu acho que é o entrave das pessoas acharem que as pessoas negras não podem viver a não-monogamia, né? Mas a gente vai se espelhar pelo ruim? Usar como base algo ruim? Tipo assim, é igual as pessoas que têm tão pouco que ficam ali naquele pouco. Eu acho que a gente tem que se desafiar mesmo a experimentar outros tipos de relações, que as pessoas negras elas podem ser livres para experimentar outros tipos de relação e que isso é muito válido, né? Então eu acho que o mais atravessa para rejeitar a não-monogamia é esses problemas que marcam nossa trajetória afetiva, né. (Trechos da entrevista).

Para eles, o amor romântico produz esperanças cruéis de relações amorosas impraticáveis em uma prateleira afetiva racista, sexista e classista.⁴⁹ Essa prateleira é marcada por um ideal estético branco, jovem e magro, em que mulheres negras ocupam os piores lugares, sendo objetificadas sexualmente e não entendidas como dignas de receber amor/afeto e de serem assumidas socialmente e, quando são assumidas, devido aos traumas do preterimento, sentem-se insuficientes para o parceiro e acabam, em relações muitas vezes marcadas por machismo e cerceamentos, renunciando a suas vontades para manter o parceiro ao seu lado, entendendo-o como o único capaz de assumi-la e lhe “dar amor”.

Jafari analisou que, pautados pela negritude, os monogâmicos mostravam-se entusiasmados, no contexto do *Afrodengo*, com um modelo de amor romântico que é vendido como “amor preto” ou “amor afrocentrado”, “onde vale de tudo para se aprisionar um príncipe negro ou uma princesa negra, sem necessariamente considerar as terríveis expectativas que esse amor traz, como o ideal de felicidade e eternidade”, comentou. Nesse sentido, meus interlocutores frisavam que, embora seja válida como estratégia política contra o racismo, a ideia de “amor negro”, nos moldes monogâmicos, nada mais é que um desdobramento penoso do amor romântico. Para eles, trata-se de um “ideal eurocêntrico ilusório”, que vende sonhos irrealizáveis e ocasionam danos irreparáveis a longo prazo.

Outros males que afetam a trajetória afetiva da população negra são acentuados pela “estrutura monogâmica” que se correlaciona com o amor romântico, acreditam meus colaboradores. Isso porque, a monogamia vende o imaginário de “um dia encontrar a pessoa certa”, algo que é relativamente disponível para todos, mas que engloba apenas o “corpo perfeito”: branco, sem deficiência, magro e cishétero, tratado como preferencial nas

⁴⁹ O fenômeno da “prateleira do amor” foi explicado no capítulo 2 e cabe para ilustrar essa posição dos meus colaboradores.

representações dos romances e nos finais felizes. Além disso, nesse amor, segundo eles, não se problematizam as hierarquias constituintes da mononormatividade, como as expectativas ligadas aos papéis de gênero em torno do ideal romântico que se associam à cisheteronormatividade ou ao cisheteropatriarcado, em que a heterossexualidade cisgênero masculina tem proeminência sobre as outras formas de identidade de gênero e sobre as orientações sexuais.

Assim, para os não-monogâmicos do grupo, não basta o “amar entre negros” como estratégia contrária ao racismo, é necessária também a “descolonização dos afetos” que promova uma ética amorosa capaz de problematizar e desmistificar, em nossos dias, “a fantasia romântica” que reproduz articulações afetivas excludentes entre os próprios negros. Como salientou Jafari em um comentário no grupo: “Reconstruir nossa afetividade é desconstruir o amor romântico e a monogamia e buscar outros valores de relações. É a gente questionar os padrões existentes nessa sociedade colonizada. Isso é o início para dar conta de superar questões de idade, tamanho, gênero e pigmento entre nós”.

Sobre esse ponto, Ayo fez algumas ponderações, em concordância com o que foi apontado por Danso anteriormente, em relação à agência de pessoas negras, mais especificamente das mulheres, acerca do seu discernimento e movimento na não-monogamia. Ela disse que, em geral, quando os monogâmicos falam de amor no “meio negro”, aborda-se a afetividade e a sexualidade das mulheres. Contudo, a visão desenvolvida parte do mesmo lugar: sempre colocando-as como preteridas e solitárias, sua garantia para libertarem-se dessa solidão seria o arranjo monogâmico e a promessa do amor romântico.

Não que esses fenômenos não ocorram, mas ela diz que é fundamental equilibrar a análise, retirando as mulheres negras dessa posição comum de “destino de rejeição”, uma espécie de lugar por excelência ocupado por elas. Quando perguntei qual seria sua sugestão, Ayo comentou que gostaria de ser lembrada — entendendo que outras mulheres também merecem isso —, não como um ser vitimizado e inerte, mas como alguém que escolhe, que tem autodeterminação para questionar também um modelo de relação que, de acordo com ela, é construído para subalternizar ainda mais sua posição. Entendendo-se como um sujeito com agência, que procura afrontar as lógicas de dominação, Ayo expõe a contradição do argumento de que “não-monogamia é coisa de branco”, exatamente pelo fato de reivindicar e tomar para si decisões que contrariam a pressuposição de que as mulheres negras, por sofrerem devido ao racismo e ao sexismo, seriam vítimas passivas destinadas a se submeterem ao arranjo monogâmico.

Um dos pontos questionados por Aduke [48 anos, mulher cis, heterossexual] foi o seu susto com os homens do *Afrodengo* quando ela mencionou que tinha um casamento aberto e como percebia o formato de família que ela projetava, que era extensa, para além de um modelo nuclear. De acordo com seu relato, os homens do grupo queriam “salvá-la”, depois de muito julgamento, como se ela fosse uma alienada e não tivesse agência para tomar a decisão de assumir tal postura e formato de relação/família, como se fosse alguma imposição de seu marido. Mas, como ela constata, as coisas mudam e ela chegou aos 48 anos extremamente mais aberta, pelo fato de ter percebido — embora, segundo ela, um pouco tarde — que a monogamia nunca deu certo em sua vida.

A partir dessa discussão, notei que há uma importância significativa para os não-monogâmicos, atribuída ao ato de “pôr em questão” e “discutir exaustivamente” o amor romântico e as suas características. Assim, colocam-se como pessoas que procuram questionar não só as “ilusões desse ideal”, mas as violências simbólicas, inclusive genereficadas, produzidas por ele, com intuito de construir relações amorosas mais saudáveis. Eles deduzem que a monogamia, em si mesma, inibe os indivíduos a não posicionar, por exemplo, os homens negros e os problemas decorrentes de sua sociabilidade em um contexto sexista e patriarcal como o brasileiro; ao contrário, dizem eles, neste formato, algumas posturas advindas da masculinidade são naturalizadas e romantizadas. Desse modo, o homem negro, ainda que sua condição existencial seja tão subalternizada quanto a da mulher negra, acaba por reproduzir práticas e comportamentos opressores nas relações monogâmicas com suas parceiras.

Não se trata, porém, de visualizar o homem negro por meio do estereótipo comum que o coloca como violento, o que seria uma inversão flagrante da realidade. Tampouco podemos deixar de reconhecer que os homens negros são os que menos têm acesso a postos de poder, dinheiro e prestígio em nosso país, além de não fazerem parte da masculinidade branca hegemônica e serem interpretados como portadores da virilidade sexual que os animalizam. O que notei, a partir dessas pontuações dos meus colaboradores, é que eles acreditam que o discurso do amor romântico, o seu *ethos*, está também impregnado em populações vulneráveis (maioria minorizada) e como esses indivíduos o orientam, adaptam-no e o recriam a depender do contexto e da situação social em questão, envolvendo negociações e relações de poder.⁵⁰ Sendo assim, mesmo em relacionamentos amorosos homoafetivos, e independentemente da orientação sexual, a ideia de romance, ainda que aflitiva, é compartilhada de igual modo, sendo um parâmetro para o comprometimento afetivo.

⁵⁰ Sobre o *ethos* do amor romântico e a subjetivação dos homens nas relações amorosas ver a discussão sobre sertanejo universitário como tecnologia de gênero e pedagogia afetiva, no apêndice A.

Nesse sentido, afirma-se que a não-monogamia é mais igualitária que a monogamia, pelo fato de não privilegiar os desejos masculinos e visar a uma ética que procura combater o “machismo” e fazer com que tanto homens quanto mulheres amem e se relacionem sexualmente do modo que almejem. Todavia, o caráter crítico e igualitário da não-monogamia — que procura desfazer as hierarquias de gênero e sexualidade existentes, pontuar a “masculinidade tóxica” e fazer com que as relações sexuais e o prazer, de modo geral, não mais girem em torno do falo masculino — não impede que, nesse formato de relação, esses aspectos deixem de existir. Eles reconhecem o “tomar cuidado para evitar-se uma idealização desse modelo”. Na verdade, a diferença está na maneira pela qual a não-monogamia exige das pessoas que optam por ela em enfrentar, de modo crítico e aberto, tais problemáticas.

Mas, não é tão simples assim. Quer dizer, eles entendem que esse formato de relação é uma “construção artesanal” e, sendo assim, afirmam que a construção de um saber sobre suas questões não provoca, obrigatoriamente, a concretização de um “saber fazer” com elas. Conhecer os valores que caracterizam a monogamia e a maneira pela qual eles “agem estruturalmente” não é suficiente para transformar-se ou desfazer-se de certas atitudes. Então, em conformidade com tais ideais, por mais que se tenha como horizonte alguns preceitos básicos — como a possibilidade de múltiplas vivências amorosas para os envolvidos e a condenação de atitudes que cerceiam a vida sexual das mulheres — é necessário experienciar a não-monogamia e os seus desdobramentos no cotidiano, verificando-se o que essa organização vai exigir dos envolvidos em termos de “repensar o comportamento”.

Trata-se de um processo que demanda, principalmente, o diálogo e a honestidade, em que a construção do saber fazer é muito mais profunda, demorada e imprecisa, em que qualquer tipo de opressão não desaparecerá de modo instantâneo, exatamente por ser algo reconhecido por eles como estrutural. Consideram que estar consciente diante de alguns sintomas e comportamentos pode ocasionar mais problemas aos sujeitos pela eventual condição de impotência da qual eles estão habituados a se pôr perante eles. Por esse motivo, a ideia de “construção artesanal” da não-monogamia faz alusão à “oficina”. Reparemos que essas palavras expressam em comum a ideia de manuseio, de “mão na massa”, que exige muito mais o esforço, a boa vontade, a dedicação e a experiência dos atores envolvidos em um determinado relacionamento amoroso para “desconstruir”, ao máximo, alguns de seus modos.

Assim, por um lado, esses sujeitos podem se reconhecer na produção de seus relacionamentos, alcançando um processo mais humanizado das práticas não-monogâmicas a partir de suas experiências, em vez de idealizar esse arranjo; por outro lado, reconhece-se ser um engano a noção de que somente a elaboração de um saber prévio, mediante a idealização

das “exigências críticas” da não-monogamia, é satisfatória para conceber o processo almejado de “desconstrução” de uma conduta entendida como antiética para esse modo de organização.

Nesse caso, eles concordam que os “fantasmas da monogamia” estão sempre presentes e que somente reconhecê-los “de modo consciente” não significa fazê-los sumir na não-monogamia. Portanto, o que aparece como “condutas problemáticas” nessas relações amorosas são aquelas advindas da manutenção das “características monogâmicas”, que não podem ser tratadas como totalmente resolvidas quando se adentra esse modelo de relação, exatamente para não ocorrer nenhuma idealização da não-monogamia e do percurso enfrentado nela. Sobre isso, Aziza [32 anos, mulher cis, bissexual], comentou

Não-monogamia não é fácil não em, galera. É muito mais difícil pelo fato de termos que lidar com muitos processos e atravessamentos que estão enraizados em nós, é estar disposto a trabalhá-los e isso nos traz dor. Dor e, ao mesmo tempo, liberdade. Mas o preço é um tanto caro e sendo assim esse processo não pode ser romantizado, até porque, muitas pessoas desistem, como eu mesmo vi. Ser não-monogâmica é trabalhar constantemente a si mesma, é problematizar tudo aquilo que é normativo, é ter permanentemente certo desconforto em relação ao mundo que nos cerca. (Afrodengo - Amores Livres, fevereiro de 2020).

Este comentário de Aziza sintetiza a discussão sobre o vivenciar a não-monogamia e o trabalhar a si, reconhecendo-se as limitações das pessoas ao se proporem a esse arranjo e o desmistificando, demonstrando que não se trata de um trajeto simples, de “estar consciente” e que muitas pessoas sofrem com essa escolha, sobretudo no início da fase de “transição. Esse posicionamento serve, em concordância com Jafari, para ajudar as pessoas entenderem os desafios de ser não-monogâmico antes de optar por esse modelo de relação e não para que elas deixem de tentar. Algo que, em sua visão, é mais justo, pois não vende uma imagem romantizada dessas relações, apontando suas limitações e tendo uma postura mais realista quanto ao próprio amor, por exemplo.

Em vista disso, eles reclamam que, ao contar para pessoas próximas que são não-monogâmicas, elas reagem, geralmente, com um mesmo comentário: “Ah não, saber que minha parceira está se envolvendo com outro? Eu não conseguiria, pois morro de ciúmes”. Esse “não conseguir” trazido pelos monogâmicos expressa indiretamente um “saber fazer” que eles não possuem, como se precisassem se nutrir, antes de tudo, de uma certa racionalidade ou conhecimentos técnicos e exatos para aprender a lidar com os desafios da não-monogamia. Quando, segundo os não-monogâmicos, por mais que você acredite que não tenha dificuldades com certo traço/comportamento monogâmico, ele pode eclodir, justamente pelo fato de cada relação exigir coisas diferentes e singulares desses sujeitos e tais características não são “totalmente resolvidas” na não-monogamia.

Para meus interlocutores, não existe amor sem desconforto, exatamente por desnaturalizarem a ideia de par perfeito que traz felicidade e atende aos anseios e às necessidades pessoais, satisfazendo os desejos do outro por tempo indeterminado. Por isso identificam que, ao escolher esse arranjo, os ciúmes e as violências que esse sentimento evoca, por exemplo, não vão sumir imediatamente. De fato, os desconfortos estarão presentes na relação. A questão, para eles, é a honestidade sobre isso, o se permitir falar, ouvir e se inspecionar, sendo sincero, antes de tudo, consigo mesmo. Nessa direção, reconhecem que as proposições e idealizações não-monogâmicas, por vezes, caem por terra, pois, na prática e na experiência desse tipo relacionamento, a edificação de novos posicionamentos é dolorosa e gradual.

Assim, eles evitam falar somente do “estar consciente” sobre um determinado comportamento para não parecer que “sabem mais” ou que “são mais evoluídos” que os outros e por isso estariam nesse modelo de relação. Eles afirmam que esse é mais um dos mitos que os não-monogâmicos carregam e, por esse motivo, sugerem a proposta de entender a não-monogamia como uma construção artesanal. Desse modo, a construção do “saber fazer” na não-monogamia está menos ligada àquilo que os sujeitos controlam ou que conseguem “manter uma aparência” e muito mais associado ao se propor a viver, à imprecisão dos acontecimentos e ao não controle de um futuro, mediante pactos fixados na relação amorosa.

Ao considerar toda essa discussão, o que temos efetivamente é a desromantização da monogamia entre negros anunciada pelos não-monogâmicos. Isso não ocorre apenas pelo formato de relacionamento, mas também devido à maneira pela qual a ideia de raça é mobilizada para sua legitimação. Para eles, a ideia de “amor preto” como cura é insustentável no modelo monogâmico, exclusivamente por duas razões:

a) a primeira tem a ver com a romantização do parceiro negro, que se dá por meio de uma ausência na trajetória afetiva. O fato de as pessoas negras estarem, progressivamente, recuperando sua humanidade, olhando-se no espelho e vendo-se como bonitas, dotadas de autoestima e autoconceito, faz com que exista um processo de romantização entre os casais negros e a idealização da monogamia. Dessa forma, reproduz-se, em conformidade com os sujeitos da pesquisa, uma espécie de “mundo encantado dos pares negros”.

Com isso, segundo os não-monogâmicos, procura-se concretizar o amor entre negros, sem, no entanto, fugir do “padrão branco”, que é o amor romântico, em que os monogâmicos negros não interrogam a monogamia e tampouco examinam em seu interior o “conjunto de práticas opressivas”. Além disso, a romantização em torno dessa parceria, legítima, de acordo com eles, posições problemáticas das pessoas, faz com que muitos aturem várias violências na

relação amorosa, exatamente por terem sido escolhidas e finalmente poderem desfrutar desse tal amor.

b) Essa romantização, como resultado, faz com que as pessoas negras depositem cargas altíssimas de expectativas entre si mesmas nas relações amorosas, para não “falharem” na concretização do amor. Então, quando as demandas do outro não são supridas na relação, há uma frustração aterrorizante, que pode, de acordo com os não-monogâmicos, dificultar ainda mais o parceiro negro na superação de certas dores e afetá-lo mentalmente a longo prazo.

Isso ocorre, de acordo com eles, pela nuclearização e individualismo do casal. Há um entendimento de que, na monogamia, as outras relações, como a de amizade, têm um peso menos importante que a relação afetivo-sexual, sendo tratadas com menos prioridade.⁵¹ Por isso, doa-se menos tempo para desenvolvê-las. Por esse motivo, doa-se menos tempo para o desenvolvimento delas. Essa nuclearização preza pelo afastamento dos enamorados de todo o seu meio após concretizarem seus laços afetivos. Com isso, exige-se a dedicação do “tempo disponível” e a atenção exclusivamente a uma única pessoa, individualizando-se os benefícios, os problemas e as dores surgidas no relacionamento e os aprisionando no âmbito doméstico. Sobre esse ponto, Ayana comentou:

O meu tempo é meu e para toda uma comunidade, não deveria ser destinado a uma só pessoa, como uma espécie de investimento, pelo qual terei expectativas de retorno. As atividades a serem desenvolvidas não precisam ser todas para com uma só pessoa, muito menos o amor e não devemos projetar nossas expectativas só com ela, pois acaba sendo frustrante. (Trecho da entrevista).

Por essa razão, os não-monogâmicos negros, ao se relacionarem, partem do princípio de que não vão suprir as demandas e exigências do(s) parceiro(s), pois não são capazes disso, mesmo se quisessem. Eles não operam com a ideia de “preencher” ou “completar outro alguém”. Na realidade, os parceiros devem realizar o movimento de estar com outras pessoas, de criar e estabelecer outras redes, espalhando e recebendo amor em todas elas, sem hierarquizá-las, quer de amizade, quer afetivo-sexual, entendendo que cada relação é irredutível e ímpar, podendo proporcionar-lhes uma linguagem específica, que leva em conta os atributos e as características da trajetória de cada ser.

Pegando esse gancho, para além do argumento recorrentemente trazido por monogâmicos sobre não-monogamia e brancura, há um outro que incomodava os não-monogâmicos: sobre a não-monogamia ser um modelo egoísta, com a inexistência — ou quase — de “responsabilidade afetiva”. Então, os negros que conseguem se relacionar nesse arranjo,

⁵¹ A seguir, exponho como a oposição à nuclearização do casal, para alguns deles, é fundamental para atribuir um sentido mais comunitário à não-monogamia.

estariam em vantagem em relação aos negros em geral, tratando-se de um número reduzido que teve a oportunidade de amadurecer afetivamente e, por conta disso, promovem a si mesmos ao ponto de serem “desprendidos” amorosamente para praticarem a “liberdade” que o arranjo exige sem grandes obrigações com os parceiros envolvidos.

O tema da “responsabilidade afetiva” na não-monogamia praticada entre negros aparece frequentemente no grupo. Os não-monogâmicos afirmam que responsabilidade afetiva não é dar o que a pessoa espera, mas sim, por meio de uma comunicação honesta, especificar o que você quer e pode dar na relação amorosa, sendo sincero, antes de tudo, consigo mesmo.

Aina [48 anos, mulher cis, heterossexual]: Vejo muitos amigos monogâmicos terminando suas relações e apontando para o parceiro ou parceira que ele ou ela foi irresponsável afetivamente, que a relação foi tóxica isso e aquilo. Quando são as expectativas e o sonhos que eles criam e depositam na relação, no outro, que no fundo ninguém é capaz de suportar e por isso mesmo não são concretizados. E o ciclo vai se repetindo. E aí, ao invés da pessoa assumir sua frustração, que vem daquilo que ela própria criou e não comunicou, fica mais fácil despejar no parceiro ou na parceira. Vários NM estão nessa, achando que a responsabilidade afetiva é você arcar com o que o outro cria em cima de você. (Afrodeno - Amores Livres, maio de 2021).

Jawari [46 anos, homem cis, heterossexual]: Tenho muita dificuldade pra entender o real significado desse termo [responsabilidade afetiva]. Já vi e ouvi casos onde é cobrado responsabilidade afetiva em situações absurdas, não sou responsável pelo sentimento de posse do outro, nem pelo ciúmes e muito menos pela alegria ou tristeza que os traumas dos outros trazem. Penso que devo cuidar de mim, e dos meus sentimentos, penso que devo respeitar os meus parceiros a partir disso e ponto final. (Afrodeno - Amores Livres, junho de 2021).

Sendo assim, a responsabilidade afetiva, para eles, é mais sobre ser transparente do que ser recíproco, pois consideram que em toda e qualquer relação, haverá desníveis de entrega e correspondência de afetos, uma vez que as pessoas não conseguem se assemelhar às expectativas e os sentimentos do(s) outro(s) na mesma altura. Repare que a discussão é realizada em torno do argumento de que na própria não-monogamia há pessoas confusas quanto ao termo “responsabilidade afetiva” e o seu significado, pois muitos ainda continuam operando com a lógica monogâmica de projeção, culpabilização e expectativa no outro, como argumentou Aina. O diálogo a seguir, extraído de uma postagem no grupo sobre esse tema, ilustra isso:

Dalji [35 anos, mulher cis, heterossexual]: Galerinha, o que é responsabilidade afetiva para vocês? Olha, eu acho muito complicado e relativo isso aí, hein!

Jendayi [Mulher cis]: É deixar tudo nítido, do que você espera daquela relação, para pessoa ter o direito de escolher ficar ou partir de acordo com as duas demandas físicas e emocionais. E, à medida que sua vontade for mudando, para mais ou para menos, continuar dialogando.

Erasto [32 anos, homem cis, pansexual]: Eu acho que tem a ver com uma certa abertura como o outro sobre o que se quer/sente dentro daquela relação. Sinto que muita gente tem uma pegada de que responsabilidade afetiva é o outro corresponder tudo que você anseia na relação, o que me parece uma grande furada. (Eu) sempre

tento ter muito cuidado com os sinais que eu dou (e os sinais de que a pessoa me dá quando começo a me envolver com alguém, na tentativa de afinar, sempre que possível, as expectativas. (Afredengo - Amores Livres, junho de 2020).

Neste diálogo, apesar de algumas discordâncias específicas, há um consenso entre eles de como desenvolver essa tal responsabilidade: externalizando-se ao(s) outro(s). Isto é, ser conciso no que se sente e no que precisa, manifestando-se o que se espera do(s) relacionamento(s) e compartilhando-se os medos e as esperanças que giram em torno do(s) afeto(s). Para esses sujeitos, não é preciso esconder ou reprimir algo, sobretudo em relação à própria sexualidade. Entende-se que a responsabilidade é poder ser transparente sobre as suas intenções e os seus desejos, examinando os efeitos das próprias atitudes sobre a vida das pessoas que se relacionam. Nesse exercício, engana-se quem acha que essa responsabilidade afetiva tem a ver totalmente com o(s) outro(s), como num mero exercício empático. Na verdade, como fazem questão de apontar, no início tem a ver com o “se conhecer”, que implica primordialmente entender os próprios limites e vontades para, depois, envolver ou não o(s) companheiro(s).

A categoria emocional de “responsabilidade afetiva”, para os não-monogâmicos, evoca uma outra central: a de “autonomia afetiva”. Deve-se exercer a primeira visando à segunda. Se essa tal responsabilidade tem a ver com verbalização das necessidade que deve ser feita mediante diálogos francos e constantes entre os envolvidos acerca das expectativas e das demandas do relacionamento amoroso em questão, procura-se, diante disso, um equilíbrio que considere os interesses das parcerias e que, simultaneamente, garanta a própria autonomia do indivíduo na relação e não a dependência dele.⁵² Ou seja, tem a ver com possibilitar ao(s) outro(s) “momentos” para expor seus medos e desconfortos e como eles se ajudarão a lidar com esses sentimentos para que não fiquem em posições vulneráveis. Sobre essa autonomia, Luena destacou

Antes de construir com o outro, é preciso construir consigo mesma. Construir o autoamor, autoconhecimento, construir suas metas de vida, seus afetos etc.
Ter clareza de si é o caminho. Estar inteiro também. Eu percebo que mesmo na jornada não-mono, existe, por parte de alguns, uma busca incessante por esse ideal romântico de estar com alguém idealizado. A busca incessante pela pessoa que vai viver essa vida lúdica. Mas, infelizmente isso não existe. Ao menos, não existe dessa forma romantizada. Essa construção se refere a pessoa/pessoas que estão no mesmo tempo de vida que você, dispostas a compartilhar afeto, tempo e objetivos em comum. Perceba, você não tem que se encaixar em todos os objetivos do outro e nem o outro no seu. Você definitivamente não tem que anular suas metas individuais. Não deixamos de ser indivíduos, por estarmos em uma relação. (Afredengo - Amores Livres, junho de 2020).

⁵² Explicarei adiante como funcionam os chamados “acordos” nas relações não-monogâmicas.

Portanto, à medida que se fala de responsabilidade afetiva, destaca-se a ideia da não dependência emocional, que significa não criar expectativas de que o(s) outro(s) indivíduo(s) irá(irão) retribuir com atos aquilo que lhes fazem bem. Percebe-se o respeito e a valorização pela própria autonomia, do “não ficar dependente do outro” e, concomitantemente, despejar fardos pessoais e “mal resolvidos” no(s) parceiro(s). Desse modo, nota-se que eles querem se ver livres, por um lado, de carregar as frustrações e as expectativas pessoais do(s) companheiro(s), mesmo entendendo que, em certas relações, eles terão demandas e bagagens específicas que não podem ser simplificadas, como considerar que o outro é um sujeito negro que passou por enormes dificuldades em sua trajetória afetiva e que carrega as cicatrizes emocionais das violências cotidianas, exigindo maior dedicação, compreensão e cuidado na relação amorosa. Por outro lado, querem se ver livres de relações nocivas, propondo uma comunicação honesta e aberta ao(s) parceiro(s) para haver um cuidado geral dos sentimentos de todos os envolvidos na rede de relações.

Muitos deles afirmam que o termo “responsabilidade afetiva” tem sido esvaziado e transposto para os não-monogâmicos com as mesmas premissas que os monogâmicos operam em suas relações, parte das vezes sendo utilizado para pressionar as pessoas. Por esse motivo, fazem questão de constatar que responsabilidade afetiva não é o(s) outro(s) corresponder(em) em tudo que se anseia na relação, pois compreendem que uma pessoa, em si mesma, nunca será suprida totalmente. Essa crença, na realidade, só a sobrecarregaria. Então, quando os monogâmicos negros procuram desqualificá-los com o argumento de ausência de responsabilidade, eles não levam em consideração que a não-monogamia é incompatível com tais enunciados e valores.

Todavia, Akin diz entender algumas críticas realizadas por monogâmicos, pois muitas pessoas acabam confundindo a ideia de “direito à liberdade” reivindicada no interior das relações NM com o não estabelecimento de vínculos e com o isentar-se de certos comprometimentos. Esse tipo de atitude, a seu ver, gera abusos sucessivos entre as pessoas na não-monogamia, tornando-se um arranjo mais opressivo que emancipatório. Por isso, ele atestou que “liberdade não é o oposto de responsabilidade afetiva”. Na verdade, separá-las pode distorcer o seu verdadeiro objetivo: o empoderamento dos parceiros e o desenvolvimento de sua autonomia afetiva.

Por essa razão, ele falava constantemente que ninguém se relaciona sozinho e, para não desenvolver atitudes egoístas, é necessário levar em consideração, em todo ato, o(s) seu(s) parceiro(s), o que pode afetá-lo(s) e se certas posições estão coerentes dentro do que foi combinado e estabelecido, alinhado assim às expectativas.

Verifica-se que eles trazem o questionamento sobre a “responsabilidade” vinculando-o com a “raça”, pois, sendo a não-monogamia uma postura descolonizada no mundo, seria impossível não entender os atravessamentos de pessoas negras nessas relações e ter prescrito, portanto, certa sensibilidade e comprometimento com o(s) seu(s) parceiro(s). Um dos primeiros passos para o desenvolvimento dessa tal responsabilidade é, então, perceber que esse(s) outro(s) é(são) atravessado(s) por um regime de racialidade danoso que impacta sua(s) trajetória(s).

Nos meandros dessa discussão, um argumento bem parecido com o de “ausência de responsabilidade afetiva” na não-monogamia, promovido pelos negros monogâmicos, é que o arranjo NM é efêmero e individualista, em que o cerne são as relações sexuais que geram estímulos constantes, o verdadeiro “prazer pelo prazer”. Dessa forma, a não-monogamia não serviria à comunidade negra, porque não atenderiam às necessidades e demandas coletivas desse grupo. Na perspectiva dos monogâmicos, os brancos ficaram “enjoados” da monogamia e decidiram sair por aí inventando outras formas de relações, com a ausência de “projetos coletivos”, reduzindo tudo a sexo, pois o intuito da não-monogamia seria a pegação, que é esvaziada de comprometimento. Desse modo, os negros que conseguem desenvolver este tipo de relacionamento estariam reproduzindo um *modus operandi* eurocentrado, baseados em um conceito de liberdade estritamente individual e liberal.

Os não-monogâmicos negros refutavam essa tese, salientando que não são alheios e que identificam as problemáticas que atravessam as pessoas negras historicamente em suas relações amorosas em virtude do racismo. Por isso, a não-monogamia entre essas pessoas tem — ou deveria ter — um *a priori* que pensa as especificidades da raça em um sentido mais comunitário. Isso porque compreendem que a não-monogamia é, acima de tudo, uma ideologia (em termos de visão de mundo) que não cabe apenas aos indivíduos negros isoladamente. A responsabilidade e o exercício de cuidado com o(s) outro(s) se desenvolvem dentro dessa lógica, em que a “liberdade” não pode ser assimilada com um mero movimento individual, mas sim coletivo. Compreende-se, então, que o compromisso, entre os não-monogâmicos, se dá em torno da responsabilidade e não da exclusividade.

Nessa direção, a ideia de “liberdade” para eles parece ser entendida, a princípio, de modo coletivo e não individual. Isso em razão de uma premissa coletiva de negritude que se opõe à nuclearização e ao individualismo da unidade do casal e das limitações estreitas da tríade pai-mãe-filho. Como comentado anteriormente, há um entendimento de que, na monogamia, as outras relações, como a familiar e a de amizade, têm um peso menos importante que a relação afetivo-sexual, sendo tratadas com menos prioridade. Em contraste, para os não-monogâmicos, o ideal é a ruptura com esse modelo familiar — entendido como patriarcal — que impede

exatamente a possibilidade de uma “comunidade extensa ou ampliada” que leve em consideração a participação e o envolvimento das várias redes de afeto na elaboração de profundos laços e no desenvolvimento da própria intimidade.

Ao não operarem com a lógica de que o(s) parceiro(s) tem que corresponder às suas demandas exclusivas, em uma relação inteiramente nuclearizada, centrada em duas pessoas e com tratos pré-definidos, eles se posicionam contrariamente à imagem, de maneira objetiva e radical, de que o casal nuclear pode, efetivamente, solucionar sozinho seus dramas internos. É nessa perspectiva que a liberdade é encarada como coletiva e não individual, pois se estimula o florescimento de laços afetivos mais comunitários e menos privados e autocentrados em um par. Essa concepção traz consigo, em alguma medida, aquilo que alguns de meus colaboradores mobilizavam como “um princípio geral que deveria reger a não-monogamia enquanto postura política”: a anarquia relacional. Uma convicção que, de acordo com eles, é um objetivo a ser atingido por vários não-monogâmicos, mas que é a mais difícil, entre tantas outras, de ser concretizada.

Ayana comentou que, pessoalmente, consegue entender o conceito de anarquia relacional, mas, na prática: “nunca consegui por muito tempo e acho bem difícil ainda de seguir. Entendo que é um ideal para eu usar como guia, mas que não necessariamente, chegaria a 100% dele em algum momento”. Em diálogo com ela, Anikulapo expressou: “eu penso bem parecido com você. Consigo entender o conceito de anarquia relacional, mas na prática, nunca consegui por muito tempo. Mas espero um dia conseguir!” (Afrodeno - Amores Livres, maio de 2020). O diálogo a seguir, além de definir o que significa esse princípio, trata do assunto de modo mais complexo:

Yellen [36 anos, homem cis, heterossexual]: Gostaria de saber a opinião de vocês sobre o debate de anarquia relacional. Será que os princípios da anarquia relacional são os únicos que podem levar à real ruptura com a monogamia? Frequentemente, me deparo com esse debate que acho legítimo, mas que por vezes assume um tom moralizante. Por outro lado, reconheço que há contradições quase “imorais” na hierarquia relacional que beiram a objetificação e descarte de relações e pessoas... O “poder de veto”, por exemplo, é um problema que precisa ser frequentemente debatido (mesmo entre nós, pretos, com os nossos traumas raciais e de gênero), mas como criar e revolucionar esse debate e os pactos se não, pela própria necessidade e desejo das pessoas envolvidas? É possível (ou até que ponto é possível) abrir mão das hierarquias afetivas em uma sociedade marcada por hierarquias de raça, classe, gênero, orientação sexual, IDADE (a sociedade em que vivemos oferece garantias para uma velhice destituída do velho modelo de família?) Temos os mesmos recursos emocionais, financeiros, e afetivos para tal?

Lovelie [28 anos, mulher cis, bissexual]: Então, belíssimo questionamento. Como uma pessoa que não habita o centro nuclear de um relacionamento há algum tempo eu tenho algumas questões de quem “vê e é vista de fora” dos relacionamentos nucleares nos quais me envolvi. Uma relação NM que, apesar de trabalhar com a ideia de amor compartilhado, permanece alimentando a ideia de que existem pessoas que merecem

mais ou menos atenção e cuidado, de acordo com a hora em que chegaram, com o seu gênero, ou qualquer outra categoria, não está rompendo com a monogamia. Uma relação que, apesar de não ser hierárquica, continua separando com limites muito bem definidos quem é amor, quem é amizade, quem é família, quem não é, também não está fazendo tudo que podia fazer por si mesma. É esse sentido que me pega com frequência. Me vejo em vários momentos como um agente externo, possivelmente temido. Antes mesmo de haver um diálogo sobre de fato qual será a natureza prática do afeto que gostaria de compartilhar (e que gostariam de compartilhar comigo). Essa noção de que ou haverá uma invasão, ou uma profunda perturbação nesse relacionamento é preocupante.

Ebunoluwa: Eu concordo que muitas coisas que vemos na prática da NM não rompe com a monogamia, mas a anarquia relacional não é o único caminho e sim um caminho que propõe a ruptura de fato com a monogamia e sua estrutura. Acho que o tal pensamento de todos na relação sentir-se bem, ela pode manter os fundamentos monogâmicos, é uma opção bem confortável, principalmente pra quem está no núcleo da relação. Pois, se realmente está todo mundo fazendo o que tem vontade e o que deixa feliz e se sentindo pleno, pra que os acordos, os vetos, as hierarquias? Eu acredito na ruptura da monogamia. Vejo as hierarquias, os acordos limitantes, os núcleos e as diferenças como expressão da monogamia. Eu não me considero anarquista relacional na prática porque tenho muito o que desconstruir ainda, mas uma sociedade com esses princípios e essa visão sobre relacionamentos, amor, parceria e família é minha utopia social e o que eu espero construir (e trabalho pra isso) na minha dinâmica pessoal. (Afrodengo - Amores Livres, junho de 2020).

A hierarquia relacional, entendida por eles como constituinte do modelo monogâmico, promove distinções valorativas, por exemplo, entre relacionamentos amorosos, amizade e família, entendendo-se que o primeiro fica no topo e como mais significativo, o qual vale mais a pena, custe o que custar, esforçar-se para preservar, por conta do casal nuclearizado visto como “carne e unha” e do casamento avaliado como projeto da vida adulta. Nesse sentido, as demais relações são secundarizadas e observadas como passíveis de serem descartadas quando comparadas ao relacionamento amoroso. A célebre e contraditória imagem promovida em torno do par monogâmico em relação à infidelidade é outra ilustração em relação a essa hierarquia. De um lado, o amante como alguém da rua, uma ardente paixão descompromissada e, de outro, o amor verdadeiro, o mais importante vínculo, com o qual se tem um projeto para toda a vida, presente no ambiente doméstico. Assim, os sujeitos, por meio de preceitos morais, atribuem, em seus percursos afetivos monogâmicos, mais importância a uma pessoa do que a outra, tendo, em todo o tempo, que optar por aquela que é mais relevante para a sua vida no momento.

A partir daí, identifiquei que entre eles próprios há um comum entendimento de que o princípio que orienta os arranjos NM é a ausência de exclusividade afetivo-sexual. Por esse motivo, estabelecem algumas críticas a alguns modelos NM que não levam em conta a orientação da anarquia relacional, como o swing, a relação aberta e algumas dinâmicas do poliamor.

De acordo com meus colaboradores, o relacionamento aberto, por mais que seja compreendido como um modelo de transição para a não-monogamia pelo fato de ser uma

relação que, no primeiro momento, foi monogâmica e se abriu posteriormente para os parceiros se envolverem com terceiros, carrega consigo o ideal de nuclearização do casal, em que o parceiro é o amor verdadeiro e as demais pessoas que o indivíduo venha a se relacionar não podem ser amadas e, muito menos, concretizar vínculos mais “sérios” com elas, pois, a princípio, é apenas sexo. Já o swing ocorre quando o casal se propõe a se relacionar sexualmente com mais de uma pessoa, geralmente com outros casais ou pessoas solteiras na companhia e com o consentimento do parceiro. Portanto, essa prática só acontece quando os parceiros estão juntos, não podendo se relacionar sexualmente separados um do outro com terceiros. Nessas dinâmicas, amor e sexo são vistos separadamente, estando essa prática limitada à liberdade sexual do casal. Isso faz com que os praticantes se considerem amorosamente monogâmicos e sexualmente não-monogâmicos.

Ouvi de alguns dos meus interlocutores, sarcasticamente, que esses modelos seriam uma espécie de “não-monogamia com *glitter*”, pois opera com um núcleo oficializado, preservando um casal intocável, sendo a única relação que pode ter amor, hierarquizando, portanto, os afetos. Ou seja, o amor é destinado, conservado e limitado ao núcleo do casal monogâmico. Pela ótica amorosa, esses dois modelos relacionais são monogâmicos, porque valorizam acentuadamente a noção de único amor possível. Ademais, apesar de contestarem, mesmo que indiretamente, padrões sexuais e matrimoniais monogâmicos, os NM afirmam que os casais praticantes de relações abertas e swing não se propõem a transformar o padrão monogâmico em termos legais e, muito menos, realizam um movimento de reconhecimento político como eles. Na verdade, muitos deles, de acordo com meus colaboradores, se escondem para a sociedade no geral, reproduzindo em aparência o modelo dominante, já que a prática de se relacionar com terceiros é conservada no anonimato e no âmbito privado do casal.

Já a crítica a algumas dinâmicas presentes no poliamor ocorre pelo fato desse modelo estabelecer hierarquias entre os envolvidos mediante o “tempo” em que eles estão na relação. Articula-se a ideia de “amor primário”, aquele que entra na vida do indivíduo primeiramente e, em razão disso, tem prioridades em termos de dedicação em comparação aos amores que chegaram depois. Mas também pode ocorrer o contrário: do companheiro ficar tão envolvido com a chegada de um novo parceiro devido aos estímulos constantes surgidos por um ideal de ineditismo e novidade e, simplesmente, afastar-se aos poucos de sua relação primária (antiga), agindo indiferente e priorizando-se o novo amor. Isso favorece, conseqüentemente, haver mais cuidados com uns e menos com outros. Assim, por mais que nesse modelo seja possível dar amor a mais de uma pessoa, podendo formar trisais ou quadrisais, mantém-se uma eleição afetiva em relação a quem chegou primeiro ou chegou depois. Esse “mais e menos importante”

seria, então, um resquício do regime de mensuração monogâmica para legitimar as preferências da vida afetivo-sexual.

A perspectiva da anarquia relacional procura abolir essas características, entendidas como hierárquicas por conta da centralidade em um núcleo afetivo. Busca-se a extinção da comparação e da classificação entre os relacionamentos de maneira geral, valorizando-se a conexão entre os indivíduos. Entende-se que o tempo é primordial para o desenvolvimento da intimidade, mas ele não deve determinar qual relação é mais profunda e especial. No fim, compreende-se que as conexões estabelecidas com as pessoas têm algo singular a proporcionar e, precisamente por isso, não merecem ser hierarquizadas ou classificadas.

Além disso, a perspectiva da anarquia relacional evita separar em segmentos quem é amizade, quem é amor e quem é família, evitando-se rótulos normativos que determinam lugares a serem ocupados. Alerta-se para o “modo tradicional” de divisão na rede de pessoas com as quais o(s) indivíduo(s) se relaciona(m) de modo geral e afirma-se que todos aqueles que são preservados e estimados são amores, amigos e família paralelamente. A anarquia relacional pode ser compreendida, portanto, como uma negação às classificações dos relacionamentos, pois essa atitude gera hierarquias, atribuindo ordem de importância às relações.

Com isso, busca-se evitar, de acordo com meus colaboradores, violências para pessoas que não fazem parte do núcleo do casal, como por exemplo, a sensação que pode ser descartada a qualquer momento, o preterimento, o ver-se como secundária(o) e sem importância e a desconsideração dos sentimentos. Isso pode gerar insegurança, medo e concorrência, dado que a pessoa acaba fazendo de tudo para provar o seu valor e ser melhor do que o outro indivíduo que está no núcleo do relacionamento. De acordo com Luena,

Quando se pensa em casal nuclear e o envolvimento com um outro elemento, com uma outra pessoa negra, tem que se levar em conta que essa pessoa negra passou por uma trajetória de preterimento, de negação de amor, de negação de estar dentro de uma relação. Então, não posso concordar com essa pessoa sendo menos ou mais importante que eu e promover a NM com esse princípio hierárquico. (Afrodingo - Amores Livres, maio de 2020).

Yellen e Anikulapo identificam que o tema de anarquia relacional é frequentemente debatido entre os não-monogâmicos, porém, preocupam-se com algumas posturas, tal como as críticas apresentadas anteriormente ao relacionamento aberto e ao swing. Pois, para eles, a política que se pretende emancipatória pode assumir ares normativos a despeito da vida das pessoas. “Se criarmos um crivo moral que defina quem é não-monogâmico de verdade, pode

ser que reste apenas quem está classificando, até que surja outra classificação que o exclua”, argumentou Yellen.

Por esse motivo, ambos defendem que a radicalidade da não-monogamia é a possibilidade deles se vincularem “livremente” aos acordos e não-acordos que forem afetiva e sexualmente interessantes ou possíveis em cada momento de suas vidas. Além de poder revê-los, quando não os caberem mais. Isso porque compreendem que “relacionamento” é, a todo tempo, uma negociação constante com o(s) outro(s). Assim sendo, nas relações eles assumem que fazem as escolhas, definem as possibilidades e os limites que o(s) envolvido(s) traz(em). “Tenho medo de uma homogeneização moral que pressupõe que as relações NM, concretizadas através de acordos, não dão espaços pra negociações”, comentou Anikulapo. Daí, eles questionarem se é possível definir, na não-monogamia, o que é mais ou menos revolucionário ou mais não-monogâmico: “Estamos a falar de afeto, sexo, parcerias, escolhas de vida, maturidade de cada um e a disponibilidade de negociar ou não com as estruturas... Então, acho perigoso criar uma régua” finalizou Yellen.

De todo modo, diferentemente da interpretação dos monogâmicos negros, os não-monogâmicos pensam em uma postura comunitária, isto é, trabalham na promoção de uma liberdade mais coletiva que individual, mesmo reconhecendo as enormes dificuldades desse processo, como manifestado por Anikulapo e Ayana. Eles entendem que esse posicionamento, embora em muitos casos ideal, pode criar redes de apoio, comunidades que se ajudam mutuamente e vínculos profundos não hierarquizantes. Isso em razão dessa perspectiva propor o modelo mais coletivo e menos individualista como centrado no casal monogâmico, advertindo-se que a noção de relação principal é pouco profícua para o desenvolvimento de redes de apoio e afeto entre eles. Não só se problematizam as hierarquias em si, mas também a linguagem que é mobilizada para classificar as relações e dividi-las em segmentos inteiramente apartados. Com isso em vista, concebem-se todas as relações como iguais, apesar do modo de agir nelas exigir singularidades comportamentais diferentes desses sujeitos.

No fim, o que mais indignava os não-monogâmicos no contexto do grupo *Afrodengo* era, pontualmente, tratá-los como alheios às violências que o racismo ocasiona na trajetória afetiva de pessoas negras e colocá-los como meros reprodutores de relacionamentos inventados, teoricamente, por brancos. Como expressou Oluwadolupo,

É lógico que nós entendemos os motivos pelos quais pessoas negras, historicamente, não se amaram ou foram excluídas dessa possibilidade. Porque o amor pra gente é muito caro, né? Viver um relacionamento saudável em que a gente consiga uma relação saudável é muito caro. Então, a gente sofre muita rejeição e eu entendia assim, o argumento que as pessoas usavam e que eu concordava, inicialmente, era de que pra

gente viver uma relação é muito desafiador, então a gente acaba vivendo na monogamia mesmo sabendo suas limitações e seus problemas. Mas daí, junto com as outras pessoas, me perguntava só porque sou negra tenho que me submeter a esse modelo de relação [monogâmico]? Porque se trata de uma estrutura totalmente colonial, né? Daí, pra mim, foi fundamental fazer justamente o movimento contrário: por ser uma mulher negra irei questionar o que é colonial, aquilo que favorece o patriarcado e sem o qual ele sucumbiria. Por várias vezes, eu acabei achando, acreditando na ideia de que realmente a não-monogamia não era pra gente preta, era só pra gente branca porque gente branca estava bem resolvida num relacionamento. Hoje não creio mais nisso. (Trecho da entrevista).

Portanto, eles contrariam a insistência dos monogâmicos em tratá-los como passivos, pois acreditam que assumir-se não-monogâmico é se propor a executar atitudes e comportamentos emancipatórios e transformadores, quer no âmbito da intimidade, quer no domínio coletivo.

Nas discussões trazidas neste capítulo, percebi dois pontos específicos que merecem algumas considerações adicionais: sobre a criação do grupo e o risco de normatização da não-monogamia e a não-monogamia e negritude.

Por mais que os não-monogâmicos negros “desmoralizem as relações sexuais”, entendendo que elas não podem ser um dilema ou um tabu, ficavam incomodados pela maneira com que algumas pessoas brancas, no interior dos grupos não-monogâmicos mistos, reduziam tudo ao prazer sexual, em uma postura individualista, sem levar em consideração aspectos políticos mais amplos. Daí, a necessidade de fundar um grupo (*Afrodengo – Amores Livres*) que não apenas tratasse de raça e não-monogamia, mas que visualizasse esse arranjo, por um lado, como uma postura política no mundo, questionador da mononormatividade (regime familiar e afetivo-sexual monogâmico) que, segundo eles, é pautada pelas “violências da exclusividade” e, por outro lado, sensível a questões políticas e coletivas das pessoas negras em geral.⁵³

Isso em razão de entenderem que a elaboração da não-monogamia deve respeitar o princípio de “projeto”, isto é, ir além de uma simples contranorma, afirmando-se também como proponente de um novo universo, de novas e únicas formas de ser e estar, de criar filhos e

⁵³ É interessante notar que, nos *tópicos populares* do grupo aqui investigado, temos como destaque a categoria não-monogamia política, que reforça como esses indivíduos visualizam esse arranjo. Os *tópicos populares* são *hashtags* inseridas nas publicações dos grupos de Facebook para auxiliar os integrantes a descobrirem assuntos que possam ser do proveito deles. Essas *hashtags* são fixadas pelos administradores, formulando-se um tópico que fica em destaque na página principal, para as pessoas, assim que o acessarem, visualizarem de imediato. Para maiores informações, ver FACEBOOK. **Como faço para gerenciar tópicos em grupo de Facebook que administro?** [S. l.: s. n., 20--b]. Disponível em: https://m.facebook.com/help/www/294116594464224?locale2=pt_BR. Acesso em: 5 nov. 2021.

desenvolver famílias, enfim, de amar. Assim, a quantidade de pessoas envolvidas, os acordos entre elas e o modelo relacional tornam-se aspectos secundários.

Todavia, reconheço que as redes sociais, mais especificamente os grupos privados do Facebook, como o próprio *Afrodengo – Amores Livres*, não são só espaços de acolhimento, são também, muitas vezes, de normatização. Isso porque exige-se, em seu interior, certas gramáticas de expressão e exposição de si. Em outras palavras, as pessoas falam muitas vezes o que se espera delas naquele contexto.

Por exemplo, muitos sujeitos, no grupo do Facebook, falam de não reproduzirem a hierarquia relacional em suas relações amorosas. Contudo, esse discurso é algo basicamente “pronto” entre eles. Quer dizer, para se colocarem como “verdadeiramente não-monogâmicos”, sendo a NM um modo de vida e uma postura política, mobiliza-se o argumento de “quebrar a centralidade do casal” por intermédio da “anarquia relacional”. Esse posicionamento os colocam em um patamar mais elevado de desconstrução. Então, discursar sobre esse tema publicamente faz com que sejam bem avaliados pelos demais não-monogâmicos. Assim, percebo que eles seguem uma espécie de “agenda de pautas” da não-monogamia, ao menos no grupo, que vem sendo cimentada e generalizada, a qual serve para classificar quem é mais ou menos não-monogâmico.

Porém, as entrevistas me ajudaram a perceber alguns tensões e posicionamentos contraditórios em relação à essa lógica. Aqueles que não cumprem as pautas dessa agenda sentem-se mal e angustiados, pois as defendem, mas não conseguem efetivá-las concretamente em suas relações afetivas-sexuais. Assim, ficam se culpando e se cobrando, perguntando-se se são capazes de pôr em prática este arranjo. Ou seja, ainda que defendam publicamente o princípio da anarquia relacional, não conseguem colocá-lo em ação, exatamente porque nas entrevistas, a todo tempo, falam de um amor/parceiro específico que tem centralidade em suas vidas.

Pode-se dizer que alguns enunciados presentes no grupo são disseminados como padrões para desenvolver, de fato, a não-monogamia, o que gera tendências normativas. Agarrá-los e reproduzi-los abertamente faz com que o indivíduo tenha um *status quo* entre os não-monogâmicos. Portanto, ao mesmo tempo que o grupo acolhe, define-se em seu interior o que pode e o que não pode, o que faz uma pessoa ser mais ou menos não-monogâmica, elaborando-se, inclusive, termos para tal. Apesar de fugirem das “caixinhas relacionais” para não se classificarem, criam-se outras regras e prescrições para se atingir uma não-monogamia ideal.

A contar os conflitos entre monogâmicos e não-monogâmicos negros, desencadeados dentro do grupo *Afrodengo*, fica mais evidente a micropolítica em torno das relações afetivo-

sexuais, em que os indivíduos negros promovem uma espécie de dissidência estratégica. Isto é, pessoas e grupos que se inserem em um campo de disputas discursivas engajadas nos conflitos em torno de qual seria a forma mais saudável para uma pessoa negra se relacionar afetivo-sexualmente. Dessa forma, torna-se inegável o peso político atribuído pelos meus interlocutores ao formato “mais adequado” de relacionamento. Os arranjos afetivos são colocados em jogo para tratar de aspectos mais amplos em nosso contexto, visando, principalmente, ao confronto das opressões e à disputa por um regime de moralidade.

Nessa dissidência, verifica-se que os não-monogâmicos centralizam seus argumentos em questões sociopolíticas que lhes atravessam na transgressão que fazem com o que denominam de “estrutura monogâmica”. Para eles, o posicionamento político de negros e negras se amarem é importante, mas se for monogamicamente, continua-se a compactuar com um regime de opressão fundado no colonialismo. Apesar das ações do Movimento Negro terem sido fundamentais para pensar a identidade negra e proporem uma outra forma de visualizar a intimidade e o amor entre negros no Brasil, como explicado no capítulo anterior com o exemplo da campanha “beije sua preta em praça pública”, parece que não foi suficiente. Dado que o amor entre negros foi a todo tempo defendido em torno da monogamia do modelo judaico-cristão, não sendo potencialmente descolonizador.

Assim, para os não-monogâmicos negros, somente “tornar-se negro”, reivindicar o “amor afrocentrado” e contrariar o relacionamento interracial, ou seja, a “palmitagem”, não é o bastante para interrogar a colonialidade das emoções. Esses indivíduos entendem que a noção de amor hegemônica tem como base a monogamia implantada violentamente pelos europeus. Esse arranjo limita, de maneira geral, a possibilidade de escolhas das pessoas por conta de sua institucionalização. Sendo assim, para eles, as pessoas negras que se dizem monogâmicas podem nunca ter questionado certas “construções históricas”, estando alheias às violências da exclusividade ou, por acreditarem no mito do amor romântico, não saberem sentir-se amadas e darem amor de outra forma. Por isso, defendem que para descolonizar os afetos e a si próprios é fundamental suprir a monogamia. Ou então, certas opressões derivadas deste arranjo, como a legislação sobre o corpo e a expressão da afetividade do outro, a naturalização dos “papéis de gênero” e a cisheteronormatividade, continuarão sendo reproduzidas entre os próprios negros.

5 POR QUE AS PESSOAS NEGRAS ESCOLHEM A NÃO-MONOGAMIA?: AS REINVENÇÕES DE SI E A BUSCA PELA INTIMIDADE PLENA

Neste capítulo, meu objetivo é explorar com mais profundidade a trajetória não-monogâmica dos fundadores e de algumas pessoas presentes no surgimento do grupo *Afrodengo – Amores Livres* a partir das entrevistas realizadas com eles e elas e das conversas informais mantidas pelo WhatsApp.⁵⁴ Privilegio questões mais específicas, como por exemplo, por que essas pessoas negras escolhem a não-monogamia? Quais são os principais desafios presentes na sociabilidade delas? Como é tornar-se não-monogâmico? Nessa direção, por intermédio de suas narrativas, apresento e interpreto os assuntos mais recorrentes de suas vivências afetivas não-monogâmicas.

O capítulo foi dividido em três tópicos. No primeiro, abordo como é para os indivíduos a transição para não-monogamia e os principais impasses e dilemas atravessados em suas trajetórias pessoais. No segundo, detalho as relações dos sujeitos desta pesquisa com o universo monogâmico. No terceiro tópico, investigo como a dimensão de gênero e o seu entrelaçamento com a não-monogamia se manifesta discursivamente, analisando as diferenças entre homens e mulheres tanto nas trajetórias, quanto no modo de falar delas, seja no destaque para certos aspectos, temas ou sentimentos, seja no tipo de conflito ou dificuldade que discutem. Por fim, explico como a concepção de “família” foi mobilizada pelos colaboradores para tratarem da não-monogamia como posição política/visão de mundo. Em todos os tópicos, procuro evidenciar as semelhanças e as diferenças entre eles.

5.1 As mudanças subjetivas na transição para a não-monogamia

Segundo meus colaboradores, um dos impasses iniciais para uma pessoa negra, ao afirmar-se não-monogâmica, é a ausência de referências negras no assunto. Ayana [38 anos, mulher cis, bissexual] e Danso [38 anos, homem cis, heterossexual] comentam que as pessoas

⁵⁴ Vale ressaltar, em relação ao perfil dos meus entrevistados, que todos são pessoas cisgênero, sendo seis mulheres e cinco homens. Das seis mulheres, cinco se entendem como bissexuais e uma como pansexual. Já os homens, são todos heterossexuais. Dos onze entrevistados, sete têm filhos. Assim, parto do lugar desses indivíduos para discorrer sobre certas características da não-monogamia neste capítulo.

negras não se propõem a esse arranjo, por vezes, porque pensam não existirem outras pessoas negras discutindo a não-monogamia, por acreditarem “estar sozinhas” nos dilemas desse arranjo e pelos impasses interligados à raça. Com isso, ficam sem direcionamentos para certas questões. Em nossa entrevista, Ayana falou que se interrogava: “ah, para as mulheres brancas é uma coisa, mas e para mim?” E quando ela tentava responder ficava sem base, pelo fato de não ter pessoas como ela em seu entorno falando abertamente acerca de não-monogamia.

“A gente infelizmente tem um problema que é o de referencial, né? Então, como a gente têm poucos referenciais ao encontrar uma pessoa que é referência na não-monogamia, uma pessoa preta né? É uma alegria e alívio imenso”, afirmou Danso em nossa entrevista. Para eles, muitos conteúdos sobre não-monogamia estão na internet, mas poucas falam sobre as especificidades de pessoas negras e o que dificulta o processo de tornar-se não-monogâmico para elas.

Nota-se que, embora reconheçam que a não-monogamia é praticada de modo distinto entre os negros, a contar suas necessidades e limites pessoais, eles manifestam ser valioso ver outras pessoas negras falando sobre a não-monogamia publicamente ou sendo representadas como praticantes desse arranjo. Para eles, deparar-se com pessoas negras não-monogâmicas e ter a oportunidade de ouvi-las, serve para quebrar a ideia de “achar que isso não é para mim”. Olodutum [38 anos, homem cis, heterossexual] comentou:

Rapaz, eu acho que aí tem uma questão estrutural racista. Porque a maioria dos programas ou a maioria dos filmes que se fala sobre não-monogamia, você sempre vê pessoas brancas. Como a gente vai se enxergar? São outros dilemas e conflitos. Então, eu acho que realmente a pessoa diz: “porra, todo contato que eu tenho com a não-monogamia é de pessoas brancas. Eu tô vendo que agora tem essa moda aí do amor livre, não sei o que, mas só com os brancos hippies, leite com pera, comedor de produto orgânico”. E isso é legítimo. Só agora que a gente tá vendo um momentozinho da Netflix com aquelas comédias românticas com os pretos monogâmicos. Agora encontre com pretos não-monogâmicos? Então, o pouco que tem é com os brancos que, no final das contas, o enredo é o mesmo: não dá certo, a não-monogamia dentro dos filmes brancos de várias formas é só um recurso dramático para reafirmar a monogamia. É um recurso dramático para potencializar a monogamia nas entrelinhas. (Trecho da entrevista).

Nessa direção, ainda que os sujeitos tenham se identificado como não-monogâmicos há algum tempo em suas trajetórias, verificam certas dificuldades, no início, do “assumir-se” não-monogâmico devido à ausência de referências negras, do medo de não conseguirem caminhar com os problemas iniciais e aqueles que podem aparecer no interior do arranjo.

A identificação com o “ser não-monogâmico” tem características distintivas. Em todas as entrevistas realizadas, percebi três aspectos gerais que fizeram meus interlocutores

identificarem-se, como praticantes de alguns princípios não-monogâmicos desde a adolescência: amar mais de uma pessoa; ter amizades plurais e o trauma de passar por certas violências afetivas e não querer vivenciá-las.

Antes da vida adulta, eles relatam que, nas experiências afetivas, viram-se obrigados, a todo tempo, a escolher e a optar por uma única pessoa, apesar de sentirem amor e tesão por duas ou três. Percebiam-se frustrados, pois reprimiam o desejo de estar com mais de um indivíduo, perguntavam-se por qual razão não poderiam executar o que sentiam sem que isso trouxesse conflitos com amigos e familiares. Entendiam-se como seres problemáticos, achando que havia algo errado com eles por não se “encaixarem” em um padrão. Segundo contam, devido a coações de “valores monogâmicos”, alguns tentaram se enquadrar, namorando ou casando-se. Contudo, as mesmas questões voltaram a aparecer durante suas relações amorosas, o que fez com que tomassem coragem para romper com tal formato de relacionamento.

Para meus interlocutores, ainda que não soubessem descrever, na adolescência, as características da monogamia, o arranjo não fazia sentido pelo mesmo motivo: não permitia amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo e nem conversar sobre seus desejos, pois seriam diálogos difíceis, para os quais seus parceiros mostravam-se fechados.

Danso: Aí você começa a vida amorosa e começa a perceber que o fato de você tá envolvido afetivamente com uma pessoa não impede você de se envolver tanto afetivamente quanto sexualmente com outras pessoas. Isso me causava um puta de um conflito porque, como eu falei, vinha a questão da culpa, vinha a questão do medo de ir pro inferno, de todos os tipos de repressões que a gente adotou durante a vida. (Trecho da entrevista).

Ayana: Quando eu fui pensar sobre não-monogamia, que pra mim não tinha esse nome ainda, eu refletia: nossa, eu tô com essa pessoa aqui, mas eu acho interessante a outra e eu ficava reprimindo esse sentimento porque pra mim, eu não conversava com ninguém sobre isso, não tinha referência e então era uma coisa muito errada. Então, até guardei isso no pensamento, mas eu tentava afastar o pensamento. Não, não posso nem pensar nisso, sabe? E aí, depois eu fui caminhando, caminhando e vendo que isso não era uma coisa ruim, do demônio, sei lá. Ou não era uma coisa tão péssima assim, sabe? Mas daí eu fui tentando entender por outros caminhos porque família e amigos, na época, não tinha com quem conversar sobre isso. Então tipo, desde a adolescência já sentia interesse por mais de uma pessoa ao mesmo tempo e queria manifestar, mas achava errado. Então, eu reprimia. Mas desde a adolescência você percebia, tipo assim “caramba eu não tô me encaixando”, porque eu queria ter as duas pessoas ao mesmo tempo. (Trecho da entrevista).

O segundo aspecto recorrente presentes em suas trajetórias que os ajudou a se descobrirem como não-monogâmicos foi o estabelecimento, desde cedo, de vários vínculos de amizade. Isso os fizeram perceber a potencialidade de vivenciar diversos afetos concomitantemente, já que cada amigo tem comportamento e personalidade singulares, ocasionando neles sensações distintas e os engrandecendo. Assim, tiveram inúmeras

dificuldades de se adaptar a uma relação que exige amar uma pessoa por vez com a ideia central de completá-la e consumá-la.

Oluwadolupo [32 anos, mulher cis, bissexual]: Temos essa ideia de que você pode ter três, quatro amigos diferentes, que gostam de coisas diferentes e você se relaciona com todos eles. Você faz coisas com um que você não faz com o outro, pois ele não gosta. Você vai levando a amizade dessa maneira. Nunca entrou na minha cabeça de só porque você se relaciona, a partir do momento que você beija na boca, isso acaba. Para mim, desde muito cedo, aprendi a lógica não-monogâmica de viver com várias pessoas, cada um complementando o outro, sem posse. (Trecho da entrevista).

Ayana: Desde sempre, amizades pra mim são plurais e sempre funcionaram. Por isso, acredito que tenho esse pensamento também de ser plural, ter relacionamentos plurais e várias pessoas convivendo comigo. Então essa sempre foi a minha ideia. (Trecho da entrevista).

O terceiro aspecto associa-se ao trauma de terem presenciado amigos e familiares próximos se relacionando de modo abusivo com traições, mentiras e sofrimentos constantes. Ter contato com as “violências monogâmicas” ainda na adolescência fez alguns deles não romantizarem certas atitudes padronizadas nos relacionamentos e analisarem criticamente o que não queriam em suas futuras relações amorosas. Ao longo de suas trajetórias, recusavam-se a compactuar com certas tramas românticas e já se entendiam como divergentes de tal “lógica normativa”, não se sentindo representados em filmes, desenhos e músicas, por exemplo. Daí, precisaram estudar alternativas e encontrar outras pessoas com as mesmas implicações.

Ayo [28 anos, mulher cis, bissexual]: Minha mãe tem umas questões com ciúme que são muito fortes e tal e que não são legais, são nada legais. E eu acho que meu pai também acabou cedendo muitas coisas. Muitas questões ali que eles entram em atrito por conta dessa relação monogâmica. Aí, por conta de todas as coisas ao redor da monogamia e do amor romântico, bla-bla-blá, da alma gêmea, da exclusividade etc. Esse é o tipo de relação que eu não gostaria de ter e então acabou sendo uma referência negativa. Eu acho que não é o ideal. Acho que eles poderiam ser mais felizes se eles tivessem outras discussões. Isso me fez pesquisar outras coisas e eu me encontrei na não-monogamia, mas já me entendia assim antes mesmo de achar a definição para o que eu sentia. (Trecho da entrevista).

Danso: Cara, eu costumo dizer que aprendi muito com meus pais, sendo que o que eu mais aprendi com meus pais foi o que não fazer em uma relação amorosa, tá ligado? Meu pai era um cara muito mulherengo, só que assim vivendo em um relacionamento monogâmico. Então, tipo, eu via que meu pai se relacionava com várias mulheres e eu via minha mãe chorando. Meu pai tava traindo ela e os caralho. E aí, dentre muitas coisas que eles me ensinaram a não fazer uma delas foi essa de falar assim “cara eu preciso ser honesto nas minhas relações”, se eu quero me relacionar, se eu quero estar com outras pessoas, isso precisa ser verdadeiro tanto para mim quanto pra outra pessoa que tá comigo. Então, o marco mesmo foi esse. Então tipo, via como a minha mãe se sentia mal com essas traições do meu pai e eu ficava pensando “cara eu não quero reproduzir isso, tá ligado?” Não quero que uma mina esteja comigo e esteja sofrendo. (Trecho da entrevista).

Após se darem conta de seus questionamentos, — ainda sem encontrar o “vocabulário oficial” da não-monogamia — eles manifestam dois sentimentos em comum: por um lado, se

achavam “errados” e tinham um medo inicial de julgamentos alheios e de não dar certo pela ausência de referências negras, como manifestado anteriormente; por outro lado, tomavam uma atitude de coragem para procurar por pessoas e grupos que sentem e pensam como eles para “trocar” por meio de diálogos, ainda que tenham que lidar com as narrativas e as experiências de pessoas brancas de início. Posteriormente, ao encontrarem tais indivíduos, alguns deles mais experientes, constataam a existência da não-monogamia como arranjo — como se dissessem “UFA, finalmente algumas respostas mais concretas para o que sinto” — e debruçam-se sobre este modelo, lendo e estudando a respeito de suas características.

Alguns deles começaram pesquisando a não-monogamia sozinhos, algumas vezes devido ao rompimento com um parceiro que não aceitou repensar o relacionamento; outras, ora por se encontrarem solteiros, intolerantes às dinâmicas monogâmicas. Há também pessoas que começam uma relação com um parceiro e, juntos, decidem “abrir a relação”, ao reconsiderarem sua base.

De maneira geral, os caminhos se assemelham, pois, segundo argumentam, precisaram passar um tempo — sozinhos ou com o(s) parceiro(s) — se estudando, se entendendo e aprendendo sobre amar e ser amado com liberdade e sem exclusividade. O pilar de transição para não-monogamia, de acordo com todos eles, é a leitura de materiais e a troca intensa de ideias com não-monogâmicos experientes que descrevem o universo não-monogâmico e apresentam as problemáticas do mundo monogâmico, o que os auxiliam no autoconhecimento. Contudo, apenas “ler” não é suficiente, é necessário se abrir para viver a não-monogamia, pois conforme os interlocutores, só se aprende efetivamente na prática, muitas vezes “apanhando e tomando na cara”, como manifestou Anikulapo [43 anos, homem cis, heterossexual]. Assim, entendem-se as próprias limitações, impotências e fragilidades a serem trabalhadas. Por essa razão, no capítulo anterior, falei tanto da “construção artesanal” não-monogâmica.

Naomi Luz [40 anos, mulher cis, bissexual]: Hoje em dia já tem podcast, né? Na minha época eram livros, vídeos, artigos e blogs. Daí, falei “olha, não quero mais esse mundo monogâmico. Por escolha própria de conhecimento eu não quero mais, não me satisfaz”, entendeu? O que faço hoje em dia é isso, indicar caminhos e as pessoas geralmente buscam a não-monogamia lendo um pouco e se identificando, se refazendo. (Trecho da entrevista).

Ayana: Para introduzir o assunto [não-monogamia] na minha relação foi difícil, mas eu mostrava pra ele artigos sobre o assunto e aí ele lia e falava “ah que interessante!” Daí, foi se abrindo depois um pouco mais pro diálogo. O encaixe da discussão na relação se faz assim, procurando mesmo. Nós pesquisamos, por ausência de referência de pessoas negras mais próximas, de pessoas como nós, conteúdo disponível na internet, pesquisava livro e artigos. (Trecho da entrevista).

Akin [47 anos, homem cis, heterossexual]: Eu comecei a procurar leitura para dar vocabulário para o que sentia, que era estar amando duas pessoas e querer todas juntas.

E assim fui vivendo, lendo, vendo e aprendendo. Fui procurando o que tinha de mais avançado e de mais profundo tratando dessas coisas, a galera que estava escrevendo isso com mais profundidade era a galera *queer*. Aí eu me joguei nas leituras e fui me identificando. (Trecho da entrevista).

Partindo do princípio de que a não-monogamia é uma construção que leva tempo, pois compreende-se que há um processo de reconstrução da individualidade, inicialmente, esses sujeitos focam em romper as crenças da socialização monogâmica. Nesse “trabalho interno”, os significados de namoro, noivado, casamento vão se transformando abruptamente. Portanto, ao “se encontrarem verdadeiramente” na não-monogamia, a socialização com a constelação de valores monogâmicos vai se tornando cada vez mais difícil.

Ocorrem, então, três processos entrelaçados: a) “desaprender a monogamia”, isto é, na transição para não-monogamia iniciar o desmanche dos valores aprendidos na trajetória afetivo-sexual, como por exemplo, a crença de que o amor só é verdadeiro quando é exclusivo; b) “desaprender para aprender”, que implica transformação e reconstrução de si — entendido como algo permanente, já que as vivências são atravessadas diariamente pelo “sistema monogâmico” — a busca pelo o autoconhecimento e por mecanismos para lidar com os próprios dilemas em torno do apego, culpa, ciúmes, inseguranças e medos; c) lidar com as consequências e o *status quo* de assumirem-se enquanto não-monogâmicos para amigos e familiares, enfrentando incessantes julgamentos baseados em estereótipos, tais como os de descompromissados, promíscuos ou desapegados, que tratarei na próxima seção.

Em relação aos dois primeiros processos, muitos dos meus interlocutores comentam sobre a importância da terapia no curso de “desaprender” os valores monogâmicos, ou ao menos utilizam demasiadamente uma linguagem terapêutica para tal. O postulado de estudar as emoções, esmiuçá-las, para compreender-se é evidente em seus discursos, dado que acreditam que os sentimentos são socialmente construídos, e não algo inato, inevitável ou impossível de superar. Nesse sentido, os ciúmes e a possessividade, por exemplo, podem ser trabalhados e revistos desde que os sujeitos tenham vontade/coragem para confrontá-los, mas reconhecendo as dificuldades que esse percurso vai exigir, sobretudo em termos de entender os próprios limites pessoais.

Fala-se sobre a não-monogamia ser um caminho de autodescoberta, o que levaria a ter de modo intenso e ininterrupto um contato particular com os próprios sentimentos. Para os participantes da pesquisa, “viver as emoções em plena liberdade” sem ancorar-se em um “modelo pronto e rígido” de relação afetivo-sexual os potencializam a “saírem do lugar” e romperem com significados pré-estabelecidos de expressão de seus próprios afetos.

Ayo [28 anos, mulher cis, bissexual]: Eu converso muito com meus amigos não-monogâmicos. Aliás, fazia isso antes mesmo de embarcar definitivamente na não-monogamia [risos]. Nesse caminho, eu aprendi a refletir muito sozinha, muito. Eu vou pensar comigo mesma porque eu, pessoalmente, gosto de entender meus sentimentos e é isso. Eu não consigo tá perdida, assim sabe. E é isso, como agora numa relação várias coisas vão surgindo, vários sentimentos vão vindo, de alegria, de irritação, de ciúme. Então eu preciso me entender nesses momentos. (Trecho da entrevista).

Naomi Luz: Eu acho que terapia é a salvação do mundo, depois que eu fiz eu não quero outra vida [risos]. A terapia me ajudou a olhar para mim e confrontar certas coisas que historicamente romantizei, como o próprio ciúme. Quando eu comecei um trabalho terapêutico comecei a olhar pra mim, para não jogar nas costas de ninguém que viesse a se relacionar comigo. Entendi as minhas inseguranças e fragilidades. Isso me ajudou muito a desnaturalizar a monogamia. (Trecho da entrevista).

O ciúme é o exemplo mais citado por eles para exemplificar o “desaprender” e, ao mesmo tempo, tido como principal desafio na prática não-monogâmica. Para eles, os indivíduos já devem entrar na relação não-monogâmica sabendo que têm que repensar o lugar do ciúme. Esse sentimento é apontado como algo a ser trabalhado na terapia ou em diálogo constante com o(s) par(es) amoroso(s). Meus colaboradores faziam questão de dizer que sentiam ciúmes, pois há um mito que paira sobre eles de que não-monogâmicos seriam mais “tranquilos” e “resolvidos” em relação a esse sentimento. “Adoraríamos que isso fosse verdade, mas a real é que fomos todos socializados nessa cultura de escassez do amor, de exclusividade, controle e propriedade sobre o outro. É um processo bem desafiador e não sabemos se haverá um momento em que estaremos imunes ao ciúmes”, pontuou Irie [35 anos, mulher cis, bissexual].

Na realidade, o ciúme não é negado, mas trabalhado. Meus interlocutores alegavam uma predisposição a defrontar-se com o sentimento, encarando-o como negativo e observando-o como uma emoção que precisa ser admitida e interrogada com frequência. Para ilustrar, Akin utilizou uma metáfora. Ele disse que o ciúme pode ser interpretado, no contexto não-monogâmico, como um “ioio emocional”, ou seja, que vai e volta, mas não desaparece, e quem consegue diminuí-lo e controlá-lo crítica e abertamente na(s) relação(ões) vive melhor.

Oluwadolupo: A gente entende o ciúme como um problema, a gente entende que vai sentir ciúme, mas que a gente vai problematizar esse ciúme, então acho que essa talvez seja a grande diferença. Vou te falar... é um processo doido, nem todo mundo quer enfrentar o ciúme, quer estar lidando com essas contradições, sabe? Tá lidando com esses problemas que aparecem pra gente no dia a dia. Eu falo “cara, o fato de eu ser não-monogâmica é porque eu gosto do conflito”. Eu tenho que me colocar permanentemente em desconstrução, em crítica, sabe? (Trecho da entrevista).

Ayo: Acho que é um grande desafio quebrar essa barreira do ciúme, de quebrar esse pensamento, porque é uma coisa construída ao longo da vida e demora muito tempo, desde pequeno a pessoa pensa assim. Por isso que esse processo é contínuo. Eu sou uma pessoa não monogâmica hoje, mas eu sou uma pessoa que não sou iluminada, entender os ciúmes e superá-los é um processo contínuo. Sou uma pessoa que tenho ciúmes, tenho coisas assim, só que eu penso que o ciúme é uma coisa que diz respeito muito mais a mim do que a outra pessoa. (Trecho da entrevista).

Assim, de acordo com esses sujeitos, a diferença entre os não-monogâmicos e os demais, em relação ao ciúme, seria se propor ao exercício de lidar com esse sentimento, notando quando ele aparece e investigando suas causas, ao invés de romantizá-lo e tratá-lo como prova de amor. Para Akin, a não-monogamia é libertadora por obrigá-lo a tratar do ciúme e de outras “perturbações naturalizadas”, como a noção de posse sobre o outro e os artifícios utilizados e transformados em chantagens emocionais para que esse outro realize as vontades do parceiro, ainda que indiretamente.

Irie: Eu tinha ciúmes, eu tenho até hoje, mas eu aprendi que é uma questão minha que eu tenho que lidar. Não é o outro, é uma coisa que é problema meu, a pessoa tem nada a ver com isso [risos]. Então eu percebi que eu preciso compreender onde eu estou insegura e trabalhar isso. A diferença eu acho que é justamente essa, quando você está numa relação monogâmica você tem essas inseguranças e você acaba passando por outro nesse sentido de querer controlar, querer saber com quem se relaciona, o que vai fazer final de semana, pra onde vai, ligar quando sair, ligar quando chegar. E eu acho que a relação monogâmica acaba demonstrando ciúme dessa forma. (Trecho da entrevista).

Naomi Luz: Para lidar com ciúmes eu fui conversando e lendo muito. Hoje eu entendo e falo “cara, tá tudo bem. Tá tudo bem eu sentir ciúme”. O importante é você identificar que está agindo como uma pessoa ciumenta e querer trabalhar isso, não culpar o seu parceiro. Acho que essa é uma grande diferença, talvez, dos relacionamentos monogâmicos, né?, onde o ciúme é um ato heroico, uma verdadeira demonstração de amor. Daí, não se trabalha isso porque há uma naturalização desse sentimento, né? (Trecho da entrevista).

Conforme meus colaboradores, no início do processo de “reconstrução de si”, é comum pensar que, se o parceiro é livre para se relacionar com quem e como quiser, chegará um momento em que ele optará por ignorar completamente seus sentimentos ao amar outro alguém, negligenciando-os. A insegurança que produz o ciúme vem desse pensamento. Não à toa, ao descreverem seus ciúmes, explicaram-me que o sentimento tem a ver com a insegurança de perder o(s) parceiro(s), do medo de o(s) companheiro(s) se apaixonar(em) por outra pessoa e esquecer(em)-se de seu vínculo e de suas responsabilidades com a antiga relação amorosa. Simultaneamente, identificam que tem a ver com o “ego” ou uma espécie de “ vaidade pessoal”, já que o medo é de o(s) parceiro(s) encontrar(em) pessoa(s) mais interessante(s) que eles.

Percebi que, no caso das mulheres negras, a insegurança de perder o outro, por vezes, tem a ver com o “trauma do preterimento afetivo”, por não terem tido, em suas trajetórias, uma relação saudável ou experiências significativas como as que o parceiro atual está proporcionando. Daí, aparece o medo de serem trocadas e/ou abandonadas ao ver o parceiro feliz com outra(s) pessoa(s), gerando inúmeros incômodos e comportamentos hostis. Já para os homens negros, notei que o ciúme, frequentemente, vem também de uma insegurança de perder sua companheira, mas sua manifestação é marcada por uma disputa em torno do ego inflado.

Procuram mostrar-se uns melhores que os outros, sobretudo em termos profissionais. Em outras palavras, a insegurança masculina está associada a uma perda de *status quo* em relação a outro homem, devido à possibilidade de ele ter um melhor emprego, uma melhor condição de vida etc. A aparição do ciúme traduz-se, então, em competitividade, que é manifestada em atitudes provativas, como por exemplo, “quem é o melhor na cama”.

Meus entrevistados apontam para os problemas que o ciúme pode gerar na relação não-monogâmica. Por um lado, o ciúme, para quem o sente, pode ser entendido como algo estarecedor, que gera vergonha. Isso pode fazer com que o sujeito não se sinta preparado suficientemente para assumir e viver a não-monogamia e desconfie de sua capacidade de “reconstrução”, o que pode abalar profundamente sua autoestima e o deixar vulnerável ao ponto de não desenvolver segurança para dar continuidade ou se envolver em uma relação NM de modo efetivo. Por outro lado, o indivíduo pode desenvolver “comportamentos controladores” para que seu parceiro não se relacione com terceiros. Ou melhor, que se relacione apenas com pessoas com as quais o indivíduo “se identifique”, o que é chamado de “poder de veto”. Akin comentou que esse é um fenômeno comum de quem manifesta ciúmes.

Ademais, o destinatário dos ciúmes, devido à projeção realizada pelo parceiro, pode desenvolver a chamada “frequência afetiva”, de modo a corresponder às expectativas e evitar frustrações com o(s) seu(s) parceiro(s), mesmo que isso seja contraditório com aquilo em que acredita. Desse modo, para que “fique tudo bem” na relação, o indivíduo dedica mais tempo e energia para estar com o seu parceiro, concedendo-lhe uma sensação de conforto e confiança na relação. O problema é que essa disponibilidade para uma só pessoa gera hierarquias em relação às outras pessoas com quem o indivíduo venha a se relacionar, sexualmente ou não. Os outros indivíduos, entre eles amigos, acabam vistos como menos merecedores desse tempo. Sendo assim, a manifestação de ciúmes e incômodos constantes pelo parceiro pode fazer o indivíduo, ainda que alheamente, dedicar a maior parte do seu tempo apenas para ele.

Os entrevistados deram depoimentos semelhantes ao falarem de quando começaram a ver o ciúme de outro modo. Prezaram, inicialmente, por repensar a ideia de “concorrência” que esse sentimento evoca. Eles afirmam que, a todo momento, colocavam-se em comparação aos afetos de seus parceiros, o que os deixavam inseguros.

A perspectiva mudou quando eles “elevaram a própria autoestima” e assumiram para si mesmos que jamais dariam conta sozinhos de fazer felizes as pessoas com as quais se relacionam. Daí, “removeram um fardo das costas” e entenderam que não só eles, mas seus parceiros, não podem ser completados. Lueji [32 anos, mulher cis, pansexual] disse que é uma questão de inverter a chave para compreender o ciúme de outro modo: “o meu parceiro é tão

foda quanto eu, é justamente por isso que não conseguirei dar conta disso tudo, não posso satisfazê-lo sozinho, não posso completá-lo, ele precisa de outras pessoas fodas. Aliás, precisamos. E que bom por isso, se somos fodas, temos que nos envolver com pessoas fodas e isso não deve me deixar insegura”. Para Ayana,

Assim, como eu penso comigo de ficar com outras pessoas, pelo mesmo motivo, eu não posso colocar essa responsabilidade no colo do meu companheiro, do tipo assim: “eu te completo eu sou maravilhosa pra você, então você vai ficar só comigo”. Não, isso não faz o menor sentido. Ele tem que procurar outras pessoas que são fodas também, que são legais para ele ter outras visões de mundo e eu tenho que ficar feliz por isso. Não posso podar isso da pessoa, seguir, crescer e viver outras coisas. O ciúme muitas das vezes vem dessa sensação de inferioridade que temos frente aos desejos de nossos parceiros. (Trecho da entrevista).

Olodutum elencou inúmeras formas como abordou o ciúme em sua trajetória afetivo-sexual. De início, comentou sobre uma “ética do cuidado”, que pode ser desenvolvida no interior dos relacionamentos não-monogâmicos. Dialogar sobre o ciúme do outro é uma forma eficaz, segundo ele, de transmitir apoio, ainda mais se esse outro é recente na não-monogamia. Para ele, o posicionamento requer paciência e consideração pela pessoa que está ao seu lado, pois não se pode ser ingênuo imaginando que o(s) parceiro(s) deixará(ão) de ter ciúmes. Ao mesmo tempo, deve-se ter cuidado para não idealizar o amor por uma pessoa e suportar demais os traumas dela.

Conforme Olodutum, com isso bem resolvido entre os parceiros, há uma estratégia a ser adotada: “fetichizar o ciúme” e tirar o suposto outro do lugar de ameaça do relacionamento amoroso em questão, mas sem objetificá-lo. Para ele, isso só é possível pelo fato de que, na não-monogamia, o ciúme, assim como qualquer outro sentimento naturalizado, “não tem um lugar”. O importante é entendê-lo como prejudicial à relação.

O ciúme apresenta o outro como ameaça. E aí, às vezes nessa brincadeira do fetiche, você começa a perceber que o outro não é uma ameaça, mas o outro faz parte da brincadeira, faz parte do tesão. E aí, você sente tesão da pessoa tá sentindo tesão, a pessoa sente tesão por você tá sentindo tesão e assim vai. Tem uma dança aí entre a ética do cuidado e o fetiche. (Trecho da entrevista).

Independentemente da maneira pela qual tentam “sanar” os ciúmes, todos procuram desenvolver como resposta a esse sentimento a famosa “compersão”, entendida como sentimento oposto. Trata-se de o indivíduo sentir alegria ao ver que o seu parceiro está feliz com seus afetos e/ou em projetos que possam não incluí-lo. Por exemplo, Ayana acredita que se o ciúme surge do indivíduo simplesmente se sentir mal pelo seu parceiro possivelmente estar se relacionando com um outro ou o indivíduo imaginar que há uma pessoa externa fora da relação que pode “roubar” o seu parceiro, a compersão é a felicidade sentida pelo fato de o(s)

companheiro(s) dela estar(em) se relacionando e tendo alegrias com outro(s) indivíduo(s). Portanto, a compensação seria a inexistência ou a superação do ciúme entre os parceiros amorosos.

Todavia, para desenvolver tal sentimento, é necessário o tão comentado “autoconhecimento”. Para os entrevistados, conhecer a si mesmo significa buscar caminhos para não invadir os outros com os quais se relacionam com questões e dilemas próprios e fazer propostas absurdas devido ao ciúme e à insegurança. Isso porque, entendendo a si, os limites pessoais ficam mais evidentes. O próximo passo seria, então, externalizá-los ao(s) parceiro(s), propondo-se tratos e definições que sejam benéficos para os envolvidos, que os façam “evoluir gradativamente” no interior do arranjo não-monogâmico.

Entende-se que aquilo que é pactuado é revogável, sendo momentâneo, e a sua exclusão depende do grau de maturidade desenvolvido sobre as coisas que inicialmente os indivíduos sentiam dificuldades em lidar. No fim, os acordos também são produzidos por entenderem que os indivíduos não têm as mesmas necessidades. Então, o que afeta um pode não afetar o outro.

Olodutum: Eu acho que aí que é a plástica do acordo, sabe? Tem que ser uma coisa mais plástica. Depende da fase e do momento dos envolvidos na relação. Com a prática e a vivência a gente vai vendo e revendo os acordos. Eu acho que para mim é uma ética isso, né? Eu não posso querer uma coisa totalmente definida, mas também eu não gosto que seja uma coisa solta demais, é por isso que eu gostei da palavra, do termo, a plasticidade, né? Vamos sempre pensando e dialogando. Então, é isso. Eu não posso dizer pra você que estamos fechados numa coisa porque pode ser que a gente amadureça a gente diga “poxa, tá, vamos aí se abrir pra experimentar essa coisa, vamos falar sobre? (Trecho da entrevista).

Oluwadolupo: Eu venho percebendo que a relação não-monogâmica em si é extremamente dinâmica, ela tem uma plasticidade, isso porque os acordos ou a maneira que eles são interpretados é inteiramente diferente, por exemplo, dos acordos que são interpretados na monogamia. Uma das coisas que a gente manifestou foi que assim, os acordos monogâmicos eles já são, digamos, consensualmente consentidos pelas partes. Então, eu falo que estou namorando contigo se eu utilizo essa gramática “namoro”, pressuponho que tu já entenda que eu não preciso ficar descrevendo o que a gente precisa fazer ou não. Agora, na não-monogamia, enfim, a gente vai vivenciando a relação, vamos experimentando, né? A gente vai vendo como que ocorre, se temos dificuldades com algo, se tem algum atravessamento e tal. (Trecho da entrevista).

Desse modo, o autoconhecimento, que serve para entender os limites pessoais e, conseqüentemente, pensar os acordos, é entendido também como sinônimo de autocuidado. A ideia de “acordos plásticos”, que podem ser efetuados com mais de uma pessoa, requer do(s) outro(s) o respeito ao que foi pactuado. Contudo, para Kwame [28 anos, homem cis, heterossexual], as limitações pessoais não podem, de modo algum, tornarem-se exigências ou fardos para o outro suportar. Diferenciar acordos e exigências para ele é fundamental, uma vez que os acordos servem para alinhar expectativas das pessoas que estão envolvidas, podendo ser efetivados ou não. Enquanto as exigências cerceiam os objetivos, desejos e vontades dos

parceiros, impondo-se uma vontade imprópria e retirando parte de sua autonomia, pelo fato de ter a ver muito mais com aquele que exige.

Por essa razão, para os entrevistados, são de grande valia as “conversas difíceis e tortuosas”, um momento no qual os parceiros possam expor, sem grandes dificuldades, os seus limites e chegar a uma decisão comum. Eles entendem que não é algo fácil, pois tem a ver com o levar ao outro as próprias vulnerabilidades. Para Irie e Danso, ter conversas difíceis, por vezes atravessadas pelos próprios dilemas, é uma oportunidade de fortalecer o vínculo e a conexão com o(s) parceiro(s). “Todo início de relação exige conversas delicadas e, como se trata de uma não-monogamia, ao decorrer da relação também, pois estamos mais abertos a lidar com as nossas angústias”, afirmou Danso. Já nos termos de Akin, é necessário elaborar um “campo neutro” para tratar das conversas difíceis. Esse campo é o momento para fortalecer o vínculo afetivo com o(s) parceiro(s), é a oportunidade de evoluir para outras “etapas” que a relação pode exigir ou (re)afirmar as próprias limitações, analisando-se até onde as pessoas podem e desejam ir.

A exposição de medos e ansiedades em relação ao outro é, portanto, necessária para não haver o que Naomi Luz apontou como “nebulosidade em torno das definições do relacionamento”. Conforme aponta, foi a maior dificuldade que enfrentou em sua transição para a não-monogamia:

Aí é o ponto negativo da não-monogamia, nesses acordos que não ficam muito claros que trazem algumas dores pesadas. Uma das questões mais difíceis que acontecem nas relações não-monogâmicas são justamente os indizíveis, digamos assim. Aquilo que não é dito. Aliás, aquilo que tá claro, mas não tá, sabe? São as faltas de clareza nesses tratos. Por isso temos que nos propor a ter um relacionamento onde tudo é falado, a única coisa que não pode ter é a falta de diálogo. É isso que gera confiança. E cá entre nós, não tem por que ter falta de confiança. Se você está pensando em outros formatos de relacionamento e não comunicar a pessoa, é sacanagem. Isso seria desleal. Tem que falar! (Trecho da entrevista).

5.2 A sociabilidade com o “mundo monogâmico”

Ao assumirem-se não-monogâmicos e ao porem em prática a não-monogamia, meus entrevistados elencaram situações e argumentos constrangedores que são direcionados a eles por amigos e familiares, comentando sobre as dificuldades iniciais da socialização e suas negociações em torno delas. Em qualquer conversa, quando falam como pensam e praticam suas relações amorosas, o que mais ouvem de outras pessoas é “Ah não, eu não conseguiria”.

Akin comentou que se pedissem para ele desenhar um gráfico com os comentários que mais escutou em sua trajetória NM ele elegeeria essa resposta. Para ele, esse argumento é acompanhado de duas considerações “eu não conseguiria estar com outra pessoa” e “eu não conseguiria ver/imaginar a pessoa que eu amo tendo relações afetivo-sexuais com terceiros”.

Para Anikulapo, essa proposição é baseada no “mito da exclusividade”, havendo também uma confusão em relação à não-monogamia: achar que existe na não-monogamia uma obrigatoriedade que determina o seu envolvimento com uma ou mais pessoas. “Você pode ser não-monogâmico e optar por não se envolver com ninguém, pois as suas demandas pessoais devem estar à frente. Não existe dever ou exigência a ser seguido quando você decide ser não-monogâmico”, argumentou.

Nesse sentido, Anikulapo explica que “ser solteiro” é diferente de ser não-monogâmico e que muitos confundem as terminologias. O solteiro estaria enquadrado na monogamia, tendo como referência de comportamento esse arranjo e sendo entendido como aquele que não é casado. Como ele manifestou: “No senso comum, o solteiro está disponível para sair pegando geral, aí acabam confundindo isso com ser não-monogâmico”. Para ele, o olhar equivocado que as pessoas de modo geral têm da não-monogamia como algo reduzido à “solteirice”, superficial e focado apenas no sexo, atraem-se muitos aventureiros descompromissados com a causa política do arranjo.

Naomi Luz comentou, que essa “percepção da solteirice desenfreada” ligada aos não-monogâmicos vem de um “estranhamento moralizante” das pessoas em geral. Algumas vezes, ao sair com indivíduos diferentes, ela passou pelos mesmos conhecidos nas ruas. Essas pessoas se assustavam ao vê-la com parceiros diferentes em um intervalo de um mês ou algumas semanas. Traziam comentários para ela ou seus familiares, com o mesmo teor: “Ué, mas você não estava ficando com uma pessoa e agora você já está com outra?” Ela era entendida como uma pessoa que não queria nada sério (a seriedade, nesse caso, seria um namoro monogâmico). Ela comentou: “Achavam que eu só queria ‘oba, oba’, sem compromisso, quando mal sabiam que havia ali relações sólidas e com muito amor”.

Naomi argumenta que a não-monogamia a ajudou a manter posturas que, em sua trajetória, sempre foram tidas como negativas e depravadas, como por exemplo, querer estar com várias pessoas e ser tida como “quem não presta”. Nesse arranjo, Naomi Luz se encontrou e parou de achar que havia algo de errado com ela. Continuou a falar sobre sexo e quebrar certos temas tabu, bem como gostar de ter sucessivas relações sexuais e não se contentar com uma pessoa. O problema é que, por esse posicionamento, “eu sou entendida como uma mulher piranha, que a todo tempo está disponível para sexo e putaria [...] Os comentários de familiares

e amigos são sempre nesse sentido, de que todo mundo que está comigo é um coitado ou coitada porque eu vou fazer sofrer” finalizou. Ao assumir-se não-monogâmica, Naomi Luz sentiu-se, sobretudo inicialmente, patologizada por pessoas próximas, sendo taxada como uma pessoa confusa que precisava de ajuda, que para ela a “putaria” tinha virado um modo de vida.

Nessa mesma lógica, Kwame comenta que ao expor-se como não-monogâmico, por não ter tabus com o corpo e com a sexualidade, “por gostar de sexo”, colegas desdenham dele, colocando-o como imoral e reduzindo suas relações à libertinagem. Em seu relato e no de Naomi Luz, percebe-se que as pessoas com as quais convivem, têm uma espécie de “moralização do sexo”, em que os não-monogâmicos, por abordarem práticas sexuais de modo mais aberto e assumirem publicamente que não têm controle restrito e exclusivo sobre seu(s) parceiro(s), são, a todo tempo, tratados como menos higiênicos e menos sóbrios. Para desclassificá-los, projeta-se um peso maior sobre o elemento sexual, que é utilizado como artifício para enquadrá-los como promíscuos.

Consoante Ayana, um argumento específico que tem como finalidade atribuir à não-monogamia um lugar de leviandade, sobretudo falado por pessoas mais velhas no âmbito familiar, é: “vocês são muito modernos, são mais pra frente”. Para ela, esse tipo de fala coloca pessoas NM como jovens que não conhecem verdadeiramente a vida e são possuidores de uma energia que não durará por muito tempo. E, de outro modo, tratam-nas como “pessoas mais evoluídas no pensamento”. Nesse mesmo sentido, Olodutum destaca que, ao comentar com parentes próximos sobre ser não-monogâmico, diziam que ele estava realizando um “culto ao chifre descontrolado”, legalizando a traição. Em suas palavras: “Falavam assim para mim ‘você está tentando nos convencer que a traição é legal’, o que me deixava mais intrigado era que eles utilizavam categorias e ações presentes na monogamia para me caracterizar”.

Em vista disso, percebe-se que a sociabilidade com os monogâmicos envolve para os não-monogâmicos uma invalidação de seus afetos a partir de rótulos disponíveis no interior do arranjo monogâmico. Sendo assim, os não-monogâmicos são questionados se amam, de fato, a pessoa que está ao lado, já que precisariam estar com outras.

Ao conversar com Irie, ela contou ter notado que, em meio a tantos discursos, há também aquele de pessoas que tentaram, como solução para os problemas do casamento monogâmico, a não-monogamia, mas fracassaram. Para ela, é comum esses indivíduos generalizarem a não-monogamia como um todo após uma experiência negativa. Conforme Irie, são pessoas que não estavam dispostas a pensar esse arranjo e engataram nele por pressão do parceiro que, possivelmente, errou com elas, como observou em casos de amigos próximos. Assim, “eles

foram, se envolveram e deu errado, o que eles fazem? Voltam a idealizar a monogamia. Pior, tentam legitimá-la”, argumentou.

Muitos deles evitam comentar com familiares e amigos sobre suas preferências afetivas e sexuais, deixando algumas questões mais restritas ao círculo de pessoas não-monogâmicas. Porém, em algumas situações, é quase impossível evitar a “problematização” de certos comportamentos e falas de colegas ou amigos que os procuram para desabafar ou em conversas mais abertas como em um bar, por exemplo. Nessas situações, uns preferem falar de relações amorosas e de alguns sentimentos de modo geral sem necessariamente comentarem de si próprios, outros destacam a importância política que é se afirmar publicamente não-monogâmico, de falar desse lugar, dado que interpretam a não-monogamia como visão de mundo.

Aliás, nem todos podem se assumir ou falar tranquilamente de suas relações, muito por conta das represálias que podem sofrer na própria família e/ou do meio em questão. Na realidade, pelo que notei, isso depende das condições materiais dos envolvidos, quando se é uma pessoa independente financeira e economicamente, fica mais fácil a exposição. De todo modo, com o tempo, eles lidam melhor com o estranhamento das pessoas monogâmicas para não se corroer, evitando-se transtornos sem, no entanto, deixarem de afirmar pouco a pouco suas posições no mundo, exigindo-se respeito e não tolerando comentários depreciativos sobre sua forma de amar.

Todavia, em suas narrativas, notei que essa difícil sociabilidade se dividia em dois polos: de um lado, com o “universo monogâmico” de maneira geral, sobretudo aquele em que amigos e familiares estão inseridos; de outro, os monogâmicos com os quais muitos deles se envolveram e ainda se envolvem afetivo-sexualmente. Isso porque no momento inicial de suas trajetórias não-monogâmicas — e no caso da maioria ainda hoje — dizem não conseguirem ser radicais ao ponto de deixar de se relacionar com monogâmicos, ora por entenderem que a maioria das pessoas ao redor deles são desse universo, ora por terem dificuldades de encontrar não-monogâmicos negros. Eles compreendem que se relacionar com parceiros não-monogâmicos e/ou estabelecer relacionamento NM é um ato político e de legitimidade. Mas, paralelamente, sentem dificuldades em negar/recusar as “oportunidades afetivas” por essa condição de relacionamento, permitindo-se vivências com monogâmicos. Ao que parece, se relacionar com uma pessoa que se diz monogâmica depende das intenções dela.

Por exemplo, Olodutum, Naomi Luz e Danso comentam que, nos últimos anos, adotaram algumas posturas antes de começar a “trocar ideia” com os monogâmicos, manifestando logo de início como eles se relacionam para preservarem sua sanidade e a do

outro. Dizem fazer esse movimento também para evitar “fococas e grandes confusões” com o nome deles e acreditam que, em alguma medida, estão sendo honestos, sentindo-se melhor com tal postura. Essa posição ocorre nas mídias sociais antes de encontrarem a pessoa ou no dia do próprio encontro com ela. Em muitas dessas situações, as pessoas preferem, segundo eles, não dar continuidade na troca de ideias ou permanecer somente como colegas.⁵⁵

Danso: Assim a pessoa já sabe o que esperar, mesmo se for só uma ficada. Aliás, nunca é só “uma ficada”, né? A gente conversa, troca ideia, fala da vida, sabe, mesmo quando projetamos apenas o sexo. É claro que há vários dilemas e decepções em torno disso, como por exemplo, as pessoas deixarem de ficar comigo ou ficar só algumas vezes e simplesmente sumirem com medo de se envolver demais e não serem correspondidas. Ou até mesmo, por não se imaginarem em uma relação NM. (Trecho da entrevista).

Olodutum: Eu tenho um acordo importante de comunicar a outra pessoa, por exemplo, que eu tenho um outro relacionamento, que sou não-monogâmico etc. Basicamente, me sentia mais honesto, deixando as coisas às claras com todo mundo. Até porque, a gente sabe que é difícil, sobretudo entre nós pretos, conhecer muita gente que pense igual a gente que seja não-monogâmico também. Então, devemos ser honestos também com as pessoas monogâmicas [risos]. Acho que isso te livra de ser o macho escroto no dia seguinte [risos]. (Trecho da entrevista).

Com essa postura, havendo continuidade de relação afetivo-sexual com uma pessoa monogâmica, procura-se estabelecer diálogos para exporem suas ideias. Eles dizem que, nessa possível conversa, procuram deixar nítido que não aceitam nenhum outro indivíduo legislando sobre suas vidas e os seus direitos de escolha, muito menos decidindo por eles, com quem devam ou não se relacionar. Nesse sentido, a pessoa monogâmica precisa estar ciente de que está se relacionando com alguém que faz questão da autonomia sobre si mesma, de poder se envolver e amar outras pessoas, sem a expectativa que a pessoa voltará a estabelecer uma relação inteiramente fechada.

Nessa lógica, chama atenção o “exercício da reconstrução do outro”. Quer dizer, a pessoa monogâmica, para se relacionar com uma outra não-monogâmica, precisa, em alguma medida, desprender-se dos dispositivos monogâmicos de exercício de poder sobre o corpo do outro. Como esse exercício não se faz sozinho, a pessoa não-monogâmica precisa também se empenhar e ter paciência para explicar como funciona a lógica NM. É nesse ponto em particular que alguns deles sentem-se insatisfeitos, pois, mediante suas experiências, relatam serem poucos os monogâmicos abertos a conversar, relacionar-se e ouvir, reproduzindo continuamente relações de posse e entendendo, posteriormente, as relações não-monogâmicas

⁵⁵ Em noitadas ou baladas, ou nos termos de Ayana, “nos sambas da vida”, essa regra é suspensa, sendo relativa à situação de cada um. Confesso que não consegui obter maiores informações acerca dessa possibilidade, sendo ela comentada esporadicamente.

como possibilidades irreais. O que os faz desistir e permanecer apenas em relação com monogâmicos.

Assim, para meus colaboradores, em boa parte dos casos, ao comentar sobre não-monogamia e suas possibilidades com os monogâmicos que se relacionam, o clima da relação esfria. Por essa razão, a relação não prossegue. Nessa situação, os não-monogâmicos pontuam existir a possibilidade de desenvolverem múltiplas relações afetivas-sexuais, para que a pessoa monogâmica tenha consciência e possa fazer sua escolha antes de criar um vínculo afetivo com eles. Mas essa pontuação, de acordo com eles, faz muitos monogâmicos desistirem da relação e agirem desonestamente, trazendo consequências negativas aos não-monogâmicos.

Por exemplo, alguns manifestam a experiência de “descarte” ao se relacionarem e amarem uma pessoa monogâmica, pelo fato de não suprirem certas demandas e exigências que seriam próprias da monogamia. Nesse sentido, os sujeitos relatam que, ao se envolverem com monogâmicos, na maioria das vezes, não são levados a sério, a não ser que concordem com os elementos da exclusividade. Caso não, são trocados quando possível por uma pessoa que queira “algo mais íntegro”, ou seja, fechado. Então, para eles, o risco do abandono é iminente, pois, se a pessoa monogâmica encontrar outra monogâmica que só queira ficar com ela, terá sua preferência, já que a pessoa não-monogâmica não é vista como alguém para desenvolver relações amorosas. Aliás, como relataram, uma das frases recorrentemente ditas a eles por monogâmicos é: “Como eu vou te apresentar a minha família e falar que divido você com outra pessoa?”

Para evitar esses constrangimentos e possíveis sofrimentos, Lueji, por exemplo, preza pelo rompimento em definitivo com os monogâmicos. Ela diz que não quer mais se desgastar tendo que explicar o que é não-monogamia e as suas características, o que, a longo prazo, seria cansativo. Ela acredita, portanto, que se relacionar com indivíduos alinhados com o pensamento e a postura política dela torna tudo mais harmonioso, sendo uma questão de valores e respeito à sua própria individualidade, sobretudo enquanto mulher negra. Para Lueji, essa decisão desautoriza aqueles que acham que ficar com uma pessoa não-monogâmica é só se relacionar sexualmente e ir embora, ou permanecer até surgir uma relação monogâmica.

Em suma, a maior parte dos meus colaboradores afirmam que não voltariam a ser monogâmicos, pois interpretam a monogamia como uma imposição e parte de uma estrutura de opressão que legitima o machismo, a cisheteronormatividade e a percepção binária de mundo.⁵⁶

⁵⁶ Na realidade, apenas Olodutum declarou que voltaria a ter relações monogâmicas, pois para ele, a monogamia não é uma estrutura como os não-monogâmicos em sua maioria defendem. Ele a interpreta apenas como mais um modelo de relação e que, a depender do momento de sua vida, ele se relacionaria nesse arranjo.

Porém, apesar de serem não-monogâmicos e afirmarem que a monogamia é opressiva, eles se envolvem afetivo-sexualmente com monogâmicos, que ainda insistem na exclusividade e em relações verticalizadas, pautadas por hierarquias afetivas. Embora projetem as piores expectativas, fazem isso com o argumento de que o mundo ainda é monogâmico, não tendo como deixar de se relacionar com essas pessoas pelo fato de serem a maioria da população, à proporção que alegam os obstáculos de encontrar, em seu entorno, quantidades significativas de pessoas não-monogâmicas negras. Veremos, no início do próximo tópico, as consequências dessa relação com os monogâmicos nas dimensões de gênero e sexualidade.

5.3 Não-monogamia, gênero e família

Leke [25 anos, homem cis, bissexual] e Dandara [28 anos, mulher cis, bissexual] se relacionam há alguns anos. Certo dia, Dandara viajou à trabalho e Leke resolveu sair para um show com uma pessoa que ele havia conhecido há alguns meses, comunicando-a. Nesse evento, ocorreu uma situação definida por eles como “extremamente chata”: Leke encontrou com um colega de trabalho de Dandara, que não entendeu o que estava ocorrendo e achou que Leke a estava traindo. Apesar de Leke cumprimentá-lo, agir com naturalidade durante o show e depois ir embora, o clima foi de traição.

Dandara não é de comentar sobre a maneira como se relaciona para pessoas próximas, por receio, sobretudo por entender o peso em termos de cobranças e julgamentos, ainda que indiretos, que é uma mulher negra se assumir não hétero e não-monogâmica. De todo modo, antes que seu colega comentasse algo, ela lhe falou sobre a situação e explicou a dinâmica de seu relacionamento, pedindo para que ele não comentasse com ninguém da empresa em que trabalhavam, para não expor sua intimidade. Ele ficou perplexo de início, mas disse que entendia e “achava legal”, mesmo “não conseguindo se imaginar nesse tipo de relacionamento”. Alguns meses depois, ele a chamou no *direct* do Instagram⁵⁷, convidando-a para sair. Dandara respondeu que não dava, pois, no período em questão, estava ocupada com os trabalhos finais

⁵⁷ O *Instagram Direct* é um serviço de mensagens por meio do qual as pessoas conseguem compartilhar vídeos, links, fotos e imagens de modo privado com amigos da rede social ou até mesmo grupos. Trata-se de um serviço de mensagens privadas que inicialmente surgiu para fazer frente ao Snapchat e WhatsApp. Para obter maiores informações, ver CARVALHO, Tais. Instagram Direct: cinco dicas para quem usa o app para conversar. [S. l.], **Techtudo**, 18 dez. 2017. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/2017/12/instagram-direct-cinco-dicas-para-quem-usa-o-app-para-conversar.ghtml>. Acesso em: 15 jan. 2021.

da faculdade. O homem fez o seguinte comentário: “quando quiser aliviar a tensão me chama, sei chupar gostoso”.

Além do teor machista, agressivo e desrespeitoso do comentário, essa experiência evidenciou, de acordo com Dandara, como as mulheres não-monogâmicas são vistas em sua sociabilidade com os monogâmicos: objetificadas e resumidas ao sexo casual. São interpretadas como agentes propícios para “suruba” e “putaria” e tratadas como aquelas que topam qualquer convite. Ela comentou ainda que nunca havia passado por situação semelhante, mas, depois desse episódio, ao tomar coragem para expor o seu colega de trabalho e conseguir sua demissão devido ao assédio, começou a falar sobre não-monogamia publicamente. Ocorrem, desde então, vários desrespeitos, em que ela observa como as pessoas agem com piadas e convites antecipados, de cunho sexual, mesmo ela não dando nenhuma abertura.

Episódios como esses são, infelizmente, comuns nas trajetórias afetivas não-monogâmicas de minhas entrevistadas, sobretudo aquelas que não romperam relações afetivo-sexuais com monogâmicos. Elas faziam questão de ressaltar como já se sentiram indignas de não receberem amor por serem não-monogâmicas, de acharem que seria mais difícil de serem aceitas para um relacionamento por se colocarem dessa forma, sendo tratadas apenas como “contatinhos”. Destaca-se que, ao falarem sobre não-monogamia mais abertamente para pessoas monogâmicas, são enxergadas como “danadas”, mulheres dispostas a viver aventuras sexuais e realizar fetiches, mas não necessariamente aquelas que merecem amor.

É nesse sentido que algumas mulheres abordavam o fenômeno *slut-shaming*. Depois que elas se assumiram não-monogâmicas e mostraram-se mais tranquilas para falar sobre sexo e quebrar certos tabus, tratando desses aspectos de modo mais livre — como os homens propriamente fazem mesmo na monogamia — foram rotuladas em alguns grupos, sobretudo de familiares, como promíscuas, foram atacadas por transgredirem os códigos moralmente aceitos e compartilhados de conduta sexual.

Para mulheres que têm mais de um parceiro sexual ou que demonstram desejo sexual por várias pessoas, a repercussão social da informação é violenta. Uma das maneiras de repercutir o assunto é justamente pela destruição de sua reputação, em que são qualificadas em certos grupos como “piranhas”, para que se sintam ofendidas e envergonhadas e voltem a se comportar de forma “decente”, ou seja, monogamicamente. Vejamos como uma das interlocutoras avalia tal dinâmica:

Oluwadolupo: Para mim foi um caminho muito complicado de assumir ser não-monogâmica publicamente, porque as pessoas, principalmente os homens, não aceitam, eles me veem como puta, como a mulher que quer sair pegando todo mundo, né? Então nesse termino desse relacionamento com meu ex namorado eu fiquei com

algumas pessoas, mas sempre quando eu falava que era não-monogâmica as e pessoas tipo, só me queriam pra sexo né? (Trecho da Entrevista).

Em minhas entrevistas e conversas informais, muitas mulheres comentam, de um modo geral, que as consequências negativas ao se assumirem não-monogâmicas são mais profundas quando se é uma mulher negra. Oluwadolupo diz que ser tratada de modo fetichizado é algo que, a todo tempo, ocorreu em sua vida, mesmo antes de assumir-se como não-monogâmica. O fato de ela se colocar como tal só intensificou esses estereótipos e, diante disso, ela sente que serve para tudo: para melhor amiga, contatinho, amante, conselheira, menos para relacionamentos amorosos.

Naomi Luz: Os estereótipos sobre nós negras, não é da não-monogamia. Isso é porque vestimos um corpo preto. A não-monogamia seria, digamos assim, só um adicional. A norma diz que somos só corpos quente e fegosos. E até nós mesmos acreditamos nisso por um tempo ou por uma vida toda. É um fato que grande parte dos homens e mulheres não nos verem como uma pessoa pra levar a sério afetivamente falando. Assumir a não-monogamia no mundo monogâmico acentua esse tipo de estereótipo. (Trecho da entrevista).

Ao que parece, o fato de assumirem-se não-monogâmicas, para elas, reforça, em suas sociabilidades com o universo monogâmico, mais uma vez, o estereótipo de que mulheres negras são vistas apenas para o sexo, como agentes com quem se pode concretizar fantasias. Ocorre que, ao conhecerem alguém e declararem-se não-monogâmicas, sobretudo com homens héteros monogâmicos, sentem-se pressionadas a manter o estereótipo de “mulata fegosa” ou de “preta boa de cama”. Algumas mulheres já se sentiram culpadas por isso. Hoje, entendem que os lugares de afeto e sexo para elas são socialmente trazidos pela cultura monogâmica, pré-definidos como lugares objetificados e de servidão.

Nesse rumo, minhas entrevistadas que são monodissidentes, isto é, bissexuais e pansexuais, portanto não se inserem em um grupamento de sexualidades monossexuais (heterossexualidade, homossexualidade, lesbianidade), afirmam se sentir, ao declararem-se não-monogâmicas, objetificadas, inclusive por outras mulheres. São por vezes caçadas para participarem de uma relação amorosa existente, procuradas em muitas ocasiões para sexo casual, apresentando-se o argumento de “apimentar a relação” do casal, sendo vistas como meros fetiches. Ou seja, constata-se uma super-sexualização por serem bissexuais, mas que os indivíduos monogâmicos se acham mais legitimados a proporem este tipo de convite quando elas manifestam ser não-monogâmicas.

Ao se revelarem monodissidentes e não-monogâmicas, é como se, para elas, estivessem reforçando, nas relações com os monogâmicos, um lugar de “não seriedade”, como explicado anteriormente por Naomi Luz. Nesse sentido, a mescla de monossexismo e machismo já

vivenciada por essas mulheres intensifica-se quando se reivindicam não-monogâmicas, em que elas são objetificadas e fetichizadas para o prazer sexual alheio.

Apesar de não falarem diretamente sobre como suas sexualidades afetam os arranjos NM, apareceram algumas características gerais em seus discursos. Por um lado, identifiquei em alguns relatos mulheres que já eram monodissidentes e tornaram-se não-monogâmicas para atenderem suas sexualidades sem sentir culpa, visto que, para elas, a não-monogamia contempla essas sexualidades, mais especificamente a bissexualidade e a pansexualidade, pelo fato de elas poderem amar mulheres e homens sem exclusividade com um e deixar o outro de fora. De acordo com elas, na “estrutura monogâmica”, aprendem a limitar suas sexualidades, já que estar em uma relação afetivo-sexual com uma mulher as impedia de também desenvolvê-la com um homem e/ou outros gêneros. Assim, a não-monogamia foi uma resposta a essa “estrutura” pelo fato de não terem que mostrar uma indiferença forçada à atração que sentiam por mulheres só porque estavam em uma relação afetivo-sexual com um homem (e vice-versa).

Por outro lado, as narrativas de algumas dessas mulheres evidenciavam que a não-monogamia oferecera um “conteúdo político” para que “saíssem do armário”, anunciando publicamente sua orientação sexual. Isso porque a não-monogamia lhes permitiu negar uma polaridade sexual por meio de ferramentas que desestruturaram as normas monossexuais, permitindo-lhes experienciar as sexualidades sem as “amarras da heteronormatividade”.

Já os homens entrevistados — todos heterossexuais — reclamam que, em suas relações afetivo-sexuais, as mulheres monogâmicas, após sucessivos encontros entre eles e a certeza do desenvolvimento de uma intimidade por meio da intensidade das trocas, insistem que fiquem só com elas, argumentando que não há necessidade de se relacionarem com outras mulheres. Para esses sujeitos, elas reduzem a não-monogamia a estar com outras parceiras, como também avaliado anteriormente, não entendendo o “papel empoderador” do arranjo.

Quando eles se recusam e dizem não conseguir ficar apenas com uma pessoa, não só pelo fato de não compactuarem com o exclusivismo, mas por tratarem a não-monogamia como um posicionamento político, são acusados de serem cafajestes e galinhas. Alguns relatam que, mesmo sendo, desde o início, verdadeiros e diretos com as mulheres monogâmicas com quem se relacionam, anunciando a maneira como pensam as relações afetivo-sexuais e o amor de maneira geral, no fim, são taxados como pessoas desonestas, o que lhes faz mal por algum tempo. Para evitar que aconteçam tentativas de que essas mulheres os “queimem”, esses homens dizem, apesar de reconhecerem que não adianta na maioria das vezes, ser melhor anunciar de antemão que são não-monogâmicos, como explicado no tópico anterior.

Nesse caso, percebo que, além de serem possíveis vítimas de abusos psicológicos por parte dos monogâmicos — embora no senso comum haja uma representação de que homens negros não são vítimas desse tipo de violência — eles são entendidos também, nessas relações afetivo-sexuais, como “sem caráter”, ainda que falem a verdade sobre suas pretensões. Trata-se da reprodução de um estereótipo vinculado aos homens negros de maneira geral, em que as pessoas os examinam com suspeitas constantes, desconfiando de sua índole, fazendo-os, a todo o instante, passar por certas provações.

Todavia, o início e o processo das relações amorosas entre os próprios não-monogâmicos negros também foram conturbados. As mulheres entrevistadas, mais especificamente, relatam que, ao iniciarem suas relações não-monogâmicas atravessam alguns percalços. Nota-se o argumento de que, em decorrência da maior liberdade afetivo-sexual que os homens tiveram na monogamia, eles têm mais facilidade de adaptação à não-monogamia, em termos de se relacionar com mais pessoas. Enquanto as mulheres, por conta do controle de sua sexualidade, inicialmente, permitem-se menos aberturas a novas experiências afetivo-sexuais. Ou seja, nessa situação em especial, para elas, os homens seriam bem mais sucedidos. Nesse sentido, eles não fazem o esforço necessário para auxiliarem suas companheiras em sua emancipação sexual, movimentando-se pouco, apesar do discurso de “desconstrução do machismo”.

As situações que Lueji, Oluwadolupo e Ayana vivenciaram e descreveram servem para evidenciar a crítica que fazem ao discurso de “desconstrução” trazido pelos homens nas relações não-monogâmicas. Quando grávida, Oluwadolupo conversou com seu companheiro e pediu para fecharem a relação, já que ainda não tinham nenhum outro parceiro fixo. Ela achou que seria mais justo, pois sentia-se desconfortável com sua aparência e fragilizada para se envolver com alguém. Ele entendeu e concordou. Uma semana depois do nascimento do filho, seu parceiro, de imediato, pediu para abrir a relação novamente, com a criança recém nascida. Para Oluwadolupo, foi totalmente desconfortável, pois ela não queria ficar com outras pessoas pelo fato de estar amamentando, desejava naquele momento entender seu corpo, pois, em suas palavras, “estava tudo diferente”.

Os conflitos entre eles se iniciaram aí, pelo fato de o homem tentar empurrar a “abertura da relação”, mesmo ela mostrando todos os sinais de seu desconforto por meio de conversas e dizendo que não estava pronta para tal, que precisava mais dele, ao menos naquele momento. Contudo, ela não foi atendida. Nesse momento, iniciaram-se vários conflitos, pois enquanto ela estava em casa, amamentando e assumindo tarefas domésticas, ele estava na universidade curtindo chopadas e se envolvendo com outras pessoas. Enfim, a separação veio um ano depois

e da pior forma: o filho presenciando as brigas e as confusões entre eles. Logo em seguida, ele começou a namorar uma das mulheres com quem ficara, enquanto Oluwadolupo permaneceu sozinha com o seu filho, morando em uma casa distante de seus familiares e amigos, sem conhecer ninguém.

Com Lueji ocorreu uma situação parecida. Quando também grávida de seu parceiro, dentro da não-monogamia, quis se conectar com a gestação, decidindo que não se relacionaria com outras pessoas. Ela não pediu que seu parceiro deixasse de se relacionar com outros indivíduos, mas comentou que necessitaria de uma atenção maior e de mais cuidados devido à sua situação. Além disso, por uma questão de segurança, voltou a reafirmar o pacto central que muitos não-monogâmicos prezam: o uso de preservativos e as informações transparentes em torno da saúde sexual,⁵⁸ levando em consideração ela e o bebê. Entretanto, seu companheiro não foi presente e pouco participou da gravidez. Havia momentos em que ela precisava de alguém e lhe pedia para não sair, mas ele não dava a mínima e agia sem consideração com sua parceira. Pior, a decepcionou, mentindo e efetuando uma verdadeira “traição”, pois passou por cima do trato em relação ao uso do preservativo, não tomando os devidos cuidados com sua parceira e o seu filho. Ela só foi descobrir a consequência desse descuido, a qual não quis comentar, no final da gestação. Isso levou ao término do relacionamento.

Ambas, nas entrevistas, fizeram uma pergunta retórica: “será que ele não podia esperar?” Essas duas situações, em particular, falam sobre homens que se dizem “desconstruídos”, mas deixaram suas companheiras com a sobrecarga de trabalhos domésticos, sem tempo de cuidar da sua própria sexualidade devido à jornada contínua de maternidade e aos esforços que a acompanham. Enquanto eles reafirmaram seus privilégios, já que a projeção do “pegador-incontrolável” que performa uma sexualidade compulsiva falou mais alto.

Ademais, para Ayana, os homens não rompem com a “exclusividade tóxica”, fazendo jogos para privar suas parceiras de não estarem em outras relações afetivo-sexuais. Como em sua trajetória, encontrou dificuldades e resistências de seus companheiros quando foi o caso de ela amar outro homem e propor-se a integrá-lo na relação já existente. O contrário seria, de

⁵⁸ Tanto nas entrevistas, como no grupo do Facebook, os sujeitos comentavam constantemente sobre o pacto central em torno das práticas sexuais não-monogâmicas e/ou dissidentes: o uso de preservativos e a necessidade de conversas contínuas entre os parceiros sobre saúde sexual. Na realidade, fala-se demasiadamente sobre a prevenção de infecções sexualmente transmissíveis (IST) e como ocorre a comunicação e o acesso à informação acerca desses aspectos no interior de suas relações não-monogâmicas. Comenta-se sobre a necessidade que os não-monogâmicos realizem, regularmente, testes e exames de sangue e sejam honestos em suas práticas sexuais, falando constantemente a respeito de suas condições para concretizar compromissos reais entre os envolvidos. Dessa maneira, a dimensão sexual toma um contorno que acrescenta responsabilidades que não permitem a desobrigação com as demandas do outro, principalmente de saúde.

acordo com ela, comum. Como os homens se sentem mais seguros para tomar essa decisão, caso sua parceira não tope, eles a abandonam. Assim, Irie, por exemplo, disse raramente encontrar uma relação com uma mulher e dois homens héteros. “Eu conheço um homem com dois homens, homens com duas mulheres, mas eu não conheço onde tem uma mulher e dois homens bissexuais ou héteros. Porque eu acho que rola aí uma questão um pouco machista, sabe?” disse.

Ou seja, parte dos homens são responsabilizados por não auxiliarem e/ou incentivarem suas companheiras a terem relações afetivo-sexuais com outros homens, enquanto eles têm mais facilidade para tal com outras mulheres. As mulheres assumem uma dificuldade de se relacionar com outras pessoas para além de seus parceiros fixos iniciais, com medo de perdê-los, com temor e do jugo das expectativas que eles podem ter sobre elas, além da insegurança e da dificuldade encontrada para estar com outros homens. Por conta disso, muitas se submetem as exigências dos parceiros, adaptando-se a uma dinâmica desigual na relação. Desse modo, elas partem do princípio que não é possível fazer esse movimento sozinhas. Como comentou Ayo,

Se você se relaciona com o cara preto e ele reconhece a sua socialização enquanto mulher preta, das dificuldades de sua trajetória afetiva e sexual na monogamia, ele precisa fazer um esforço para não deixar a relação injusta, uma vez que estamos distantes da realidade de muitas mulheres brancas seguras de si e privilegiadas na descoberta de sua sexualidade. Do mesmo modo que as mulheres pretas devem tomar cuidado para não operar com os estereótipos violentos que hipersexualizam os corpos pretos masculinos e retiram suas dores, inseguranças e dificuldades muitas vezes não manifestadas nesse modelo de relação, exigindo deles coisas exorbitantes. Temos que entender os homens negros, muitas das vezes, no silêncio. Eles sentem dificuldades reais de falar. Na real, na real, digo que é um trabalho conjunto, de parceria mesmo. (Trecho da entrevista).

Esse ponto traz a questão já mencionada pelos não-monogâmicos da socialização assimétrica entre homens e mulheres, tomadas as proporções raciais que particularmente os hipersexualizam. No caso dos homens, são educados como dominadores, sendo fundamentados na virilidade sexual, em que um “verdadeiro” homem é sexualmente ativo, um “homem máquina”, que não demonstra suas fraquezas. Já no caso das mulheres, são socializadas como frágeis, submissas e recatadas, tendo maior dificuldade com a prática sexual. Se questionar o modelo monogâmico é rever também todo conjunto de estereótipos que oprime as mulheres negras, o mínimo que se espera dos homens negros na não-monogamia é que colaborem para sua companheira ter mais facilidade para adaptar-se a essa realidade, um exercício empático de parceria. Assim, procura-se estabelecer uma democratização no dar e receber afeto, pondo em prática o mesmo direito de liberdade afetiva e sexual para as mulheres que os homens, devido à socialização, tiveram mais frequentemente.

Lueji: Pra nós, mulheres que também nos relacionamos com homens, além de toda a problemática envolvida nas relações que já conhecemos, quando chegamos numa relação não-mono, precisamos ficar de olho nesses pontos e nas estratégias que os caras usam pra cercear nossa liberdade, chegando a controlar até as pessoas com as quais nos relacionamos. (Trecho da Entrevista).

Nesse sentido, minhas entrevistadas dizem que, quando iniciam suas relações amorosas com homens, por saberem que elas são bissexuais, eles manifestam, de imediato, “posicionamentos heterotóxicos”. Por exemplo, os homens exigem de suas parceiras que elas se relacionem apenas com mulheres, que aceitariam a entrada de um terceiro elemento na relação desde que fossem mulheres, e isso se refletia nas práticas sexuais. De maneira recorrente, ouvia de minhas interlocutoras que, em um possível *ménage à trois* — relação erótica e afetiva que envolve três pessoas — os homens reivindicavam a presença de outra mulher, mas, quando as mulheres faziam o exercício de pedir outro homem, eles negavam, alegando dificuldades e ciúmes, porque não estavam “preparados”, como se as mulheres tivessem mais maturidade, facilidade e segurança para tal experiência.

Para Naomi Luz, muitas pessoas são “desconstruídas” da boca para fora. Assume-se que relações com indivíduos desse tipo podem ser mais danosas para a saúde mental que as próprias convenções monogâmicas, pois enganam e adoecem os parceiros do mesmo modo. Portanto, para as mulheres especificamente, não se pode romantizar essa ideia de “desconstruir” no contexto da não-monogamia. Para elas, o termo “desconstrução” vem sendo bastante popularizado e vulgarizado na prática e defesa da não-monogamia, tornando-se cada vez mais esvaziado.

A narrativa trazida pelos homens negros a partir de suas relações não-monogâmicas não esconde essas críticas, ao contrário, reconhece-a e procura obter respostas, admitindo-se que não há um arranjo (ainda) que cumpra todos os requisitos políticos da igualdade entre os gêneros. O tema da “desconstrução do machismo” e a problematização em torno de suas masculinidades percorrem basicamente todas as minhas entrevistas, sendo elementos centrais para os interlocutores em suas trajetórias não-monogâmicas.

Contudo, não se trata de um discurso de “masculinidade fofa”, como anunciado por Danso. Quer dizer, essa “desconstrução do machismo”, para esses homens negros, não visa ao discurso hegemônico de masculinidade desconstruída, pautado no homem branco de classe média que prega a ideia de “bom mocismo”. Pelo que pude entender, para eles, não há um modelo de masculinidade mais correto e evoluído para se alcançar, baseado principalmente na nova redenção do homem branco salvador, que agora exige a docilidade e a erradicação dos

traços grosseiros e violentos da masculinidade — como se fosse uma coisa só —, adotando aspectos tidos como femininos para regenerar-se.

Meus entrevistados dialogam com uma concepção predominante no senso comum de “homem desconstruído”, mas ao mesmo tempo procuram fugir desse reducionismo do termo “desconstrução”, que visa principalmente à criação ou à reconstrução de um novo homem progressista e sem preconceitos, ancorado no homem branco. Em oposição, eles levam em conta suas vivências marcadas por conflitos e complexidades raciais que os formaram e que também ressignificam a ideia de ser homem, enxergando as armadilhas do machismo. Portanto, esses homens negros reconhecem que são subalternizados e definidos mediante um regime de racialização. Assim, esses sujeitos não podem ser interpretados sob a mesma ótica da masculinidade branca hegemônica, ainda mais ao refletirmos sobre relações afetivo-sexuais, em que carregam um sofrimento específico: o silêncio.

Posto isso, os homens negros aqui entrevistados, ao falarem de seus “comportamentos” que não condizem com a ética não-monogâmica, comentavam sobre os esforços que as mulheres fazem para desvendar o que está ocorrendo na dinâmica do relacionamento amoroso, pois eles pouco comunicam o que estão sentindo ou o que pretendem, manifestando-se muitas vezes nas “entrelinhas” e anunciando as coisas de modo indireto. Por um lado, eles avaliam que parte desse comportamento está ligado à insegurança do homem negro que, devido às violações permanentes que sofrem em nosso contexto, em função do racismo, são levados a “ser duros” e silenciosos, tendo dificuldades para se abrirem ao diálogo, não manifestando suas dores e confusões.

Por outro lado, também entendiam que muitos deles se aproveitam e reproduzem um comportamento do “não dito”, deixando de ser honestos consigo e com sua parceira, o que abre brechas para eles manipularem a situação a seu favor, colocando as mulheres como “malucas” em determinadas situações. Esse traço característico da masculinidade faz com que os homens, segundo Danso, manifestem o argumento “somos todos livres para amar sem limitações”, sem deixarem nítidos os acordos com as mulheres, em relações sem uma conversa honesta sobre limites e expectativas.

Eles identificam que isso tem a ver com o machismo, que produz uma espécie de “pedagogia”, em que, para tornar-se homem, é necessário aprender a mentir e a enganar as mulheres. Como ponderou Anikulapo, em muitos casos, mesmo na não-monogamia, os homens acabam abusando psicologicamente de suas parceiras por meio de informações distorcidas, seletivamente omitidas ou inventadas para favorecê-los. Assim, a depender do contexto, eles fazem as mulheres duvidar de sua própria sanidade, percepção e memória. Por consequência,

as mulheres pensam que os problemas dos relacionamentos amorosos ocorrem por culpa delas, contribuindo para sua insegurança na relação.

É nesse sentido que eles comentam frequentemente sobre a importância da demonstração de suas fraquezas para se tornarem vulneráveis em uma relação não-monogâmica (o que se relaciona com o que expliquei anteriormente sobre “diálogos difíceis”). Para reverem sua condição enquanto homens negros e construírem outras possibilidades de existência para além dos estereótipos que os forjam como violentos e homem máquinas, eles se propõem o desenvolvimento de uma sensibilidade em relação as suas dores.

Interpreta-se, assim, que o caminho para se repensarem enquanto homens nas relações amorosas é o rompimento do silêncio — o “tornar-se vulnerável” — e abrir-se à escuta de si e do outro. Por isso, eles assumem que para estar em uma relação não-monogâmica é necessário se permitir essa tal “vulnerabilidade do homem negro”, algo que, em seu discurso, deve constituir suas relações, sendo um *a priori*.

Anikulapo: O contato com certos sentimentos foi difícil para mim, consegui falar sobre eles também. Mas acho que a não-monogamia te exige um pouco disso, de você se abrir e ser vulnerável, ou então as coisas não andam. Quando a gente tá se relacionando, seja com amigo, seja com qualquer pessoa, a gente tem que abrir o coração, é um princípio ético que nos ajuda como homens. Tem que ter muita sinceridade sobre isso. (Trecho da entrevista).

Danso: Os pontos positivos de ser uma pessoa não-monogâmica é justamente ressignificar o papel do homem preto mesmo, sacou? Os homens negros avançam de forma muito mais lenta que as mulheres negras em certas discussões, inclusive com coisas relacionadas a saúde mental, tá ligado? Então tipo assim, não é que o cara não queira ter uma relação não-monogâmica saudável, mas ele precisa entender que ele tá fodido emocionalmente. Não é uma questão do modelo de relação, é a gente que se cuida muito menos. (Trecho da entrevista).

Diante desses enunciados, percebe-se que repensar a masculinidade e/ou “desconstruí-la”, para esses homens negros, requer furar certos bloqueios, sobretudo em relação à fala. A raça os atravessa, provocando inseguranças e, por essa razão, sentem dificuldades em lidar e falar sobre suas feridas, de externalizá-las. Para eles, a não-monogamia contribui, ou ao menos exige constantemente, que desfaçam essa “casca”, enfrentando o machismo que os desumaniza.

Ao fazerem o exercício de falarem e exporem suas dores, fazendo-se vulneráveis e abordando os seus sofrimentos, tornam-se parceiros melhores e reconstroem-se pouco a pouco. Desse modo, ao rever o silêncio, é possível viver de forma saudável a relação não-monogâmica. Trata-se de uma retroalimentação: a não-monogamia, diferente da monogamia que naturaliza o silêncio, exige o falar desses homens negros. Nesse movimento, eles conseguem pôr em prática, em condições emocionais mais apropriadas, a relação não-monogâmica, refazendo

continuamente esse arranjo. De acordo com Olodutum, é entender-se como atravessado por uma série de aspectos negativos e abrir-se para aprender a lidar com eles de modo recorrente.

Danso: Então, quando as pessoas veem um homem preto falando abertamente sobre relacionamentos não-monogâmicos, falando que tem uma companheira e que essa companheira se relaciona com outras pessoas abertamente isso é um choque de realidade muito grande para as pessoas, tanto que vira e mexe eu recebo várias mensagens do tipo “cara eu tô impressionada”, com vários agradecimentos, tá ligado? É porque muitas mulheres negras passam por essa ausência de ética de nós homens negros, que pra mim está associado a esse não ser vulnerável, a esse não falar e preferir enganar. (Trecho da entrevista).

Sugere-se então que, antes de tudo, o homem negro deva assumir o compromisso ético e político consigo mesmo para não cair em uma dinâmica que continue ferindo a si mesmo e ao(s) outro(s) em suas relações não-monogâmicas. Daí, pode-se visualizar e conceber a não-monogamia como ato realmente transformador que faça diferença na vida de sua(s) parceira(s), na qualidade e na quantidade de sexo que ela(s) experimenta(m), e no que eles são capazes de abrir mão para que sua(s) companheira(s) possa(m) ter isso.

Nessa direção, evidencia-se que os homens falam mais de como eles devem ser, e não dos episódios que viveram, tal como nos exemplos trazidos pelas mulheres, as quais dão maior visibilidade às experiências de gênero. Eles fazem discursos altamente politizados, mas não contam suas vivências expondo suas questões de modo mais específico, com exemplos de situações concretas. Acredito que isso seja um efeito de gênero circunscrito em minhas entrevistas e diálogos com eles.

De todo modo, nas narrativas de meus entrevistados, tanto mulheres, como homens, notei que uma das saídas para encarar certas condições de gênero naturalizadas é, primeiramente, recusá-las de modo crítico, depois trabalhar sobre aquilo que se quer no interior de uma relação amorosa, questionando as heranças monogâmicas neles próprios e as assimetrias de gênero que elas sustentam nas dinâmicas afetivo-sexuais. Dessa maneira, propõe-se que a não-monogamia seja uma maneira de reformular a socialização monogâmica, tratando-a como um posicionamento político de ruptura e como uma forma de ampliar a experiência de afeto para as pessoas historicamente marginalizadas no contexto afetivo-sexual monogâmico.

Ao trazerem a discussão de não-monogamia enquanto posicionamento político, meus entrevistados manifestam, quase de imediato, suas considerações com esse arranjo a longo prazo, falando de suas concepções e projeções sobre “família” e “envelhecimento”. Todos eles, com exceção de Olodutum — que têm relação aberta com hierarquia relacional definida e não se imaginam e nem se projetam em outro modelo, como por exemplo, envolver outra pessoa em suas relações — afirmam ter em mente um modelo ideal de família.

Reivindica-se, preliminarmente, um amplo debate sobre a não-monogamia como forma de organização social e de construção de apoio coletivo, que se proponha a desafiar, por exemplo, a criação dos filhos em uma família nuclearizada. Para eles, essa é interpretada como empobrecedora, já que duas pessoas, ao criarem e educarem um ser-humano, limitam-no em termos de visão de mundo. Essa família, de acordo com meus colaboradores, é uma fantasia que promete felicidade e ausências de conflitos, quando na verdade, é o meio por excelência de produção de traumas psicológicos, o âmbito no qual se ergue a percepção maléfica de que violência significa amor.

Essa descrença da família nuclear se dá também em razão de esses indivíduos terem passado por e/ou visto experiências negativas na infância, ora com abandono paterno e a desestruturação da vida familiar, ora com a presença dos pais, mas experienciando violências marcantes de diversos tipos no âmbito doméstico. Desse modo, tratar da não-monogamia é, ou deveria ser, para eles, pensar em modelos alternativos de família, de criação de filhos e de envelhecimento e de mudança dos papéis de gênero, desnaturalizando o ideal de maternidade presente no senso comum.

Antes de explicar os modelos que meus interlocutores visualizam, há uma ressalva: não se trata, como na monogamia, de pensar a família em termos fixos e estáveis, em que as garantias trazem projeções de um amor por toda vida. Na verdade, eles prezam pelo dinamismo, em que a construção do modelo familiar seja encarada como um processo contínuo que, apesar de pensar em “futuro”, não se torne refém dele.

Akin: Nada na não-monogamia pode ser entendido como uma instituição, não é algo que é estático, é um processo. Nós nos fazemos em uma instabilidade mesmo, mas isso não pode ser encarado como negativo, como nas dicotomias ocidentais. (Trecho da entrevista).

Ayana: É muito comum no contexto da monogamia a gente ter que ter planejamento de vida, ter que casar, ter que ter filho, o nome da monogamia é estabilidade, né? Tudo regrado no menu, é só seguir. Tipo assim, a monogamia te dá estabilidade, o que eu vejo é que a não-monogamia nos gera uma certa instabilidade que é justamente a gente não ficar pensando essas bases confortáveis. Não podemos ficar reféns da conformidade, sabe? É sempre deixar em aberto, é algo mais fluido. (Trecho da entrevista).

Por essa razão, aqueles que têm filhos, falam da importância sobre conversar com eles da maneira como se relacionam para não terem tantos danos. Isso porque levam em conta que nenhum parceiro permanecerá para sempre ao lado e o término de um ciclo pode ser prejudicial também para a criança e/ou o adolescente. Alguns deles mencionaram que sentam e conversam sobre vários assuntos com seus filhos, desde não-monogamia à negritude, falando de como se relacionam amorosamente e explicando suas percepções de amor. Ao dialogarem sobre esses

aspectos, evitam fantasiar a realidade social. Eles acreditam que alertar os filhos para outras realidades e noções de mundo traz sensibilidades e alimenta sua imaginação para além do olhar normativo, algo já presente, por exemplo, nas instituições escolares, nos filmes e nos desenhos animados.

Posto isso, a visão compartilhada pela maioria dos indivíduos é a idealização de um lugar-comum para experienciar as redes de afeto que procure romper com os valores presentes na célula do casal monogâmico — como o individualismo e o isolacionismo — e que fortaleça vínculos coletivos sem hierarquias. Pautar-se por um “senso de comunidade” entre os afetos seria, então, potencializar acolhimento e apoio mútuo no que diz respeito às suas trajetórias afetivas historicamente marcadas pelo racismo, lidando amplamente com suas fragilidades e suas vulnerabilidades.

Para Oluwadolupo, a não-monogamia é sobre construção de família e redes de afeto. Ela entende que o “modelo burguês de família” está em falência e acha inadmissível que uma mãe e um pai criem sozinhos seus filhos:

Sempre fui de pensar a não-monogamia vinculada ao conceito de família né? Ainda mais com a chegada do meu filho. Então, entendi que quando uma pessoa chegasse na minha vida, essa pessoa entenderia também que meu filho era parte da vida dela, então quando a pessoa fosse se relacionar comigo não era só comigo, era comigo, com meu filho e posteriormente com outras pessoas, mas que todas fizessem parte de um mesmo ciclo. Teríamos responsabilidades. E aí, eu acho que o desafio maior é esse, de entender o que é esse aspecto da família e de entender quais são as responsabilidades que você tem. (Trecho da entrevista).

As provocações trazidas por Oluwadolupo, de como as crianças são inseridas na não-monogamia, foram também mencionadas por Naomi Luz que, apesar de não ter filhos, tem o desejo de criá-los com mais de um parceiro, em um âmbito em que todos sejam pais e mães, sem a definição restritiva de parentesco biológico. Ela acredita que, desse modo, os filhos seriam mentalmente mais saudáveis, partilhando-se entre todos os envolvidos as mesmas responsabilidades de criá-los e amá-los — com a ausência de divisão de trabalho por gênero — sem que para isso as pessoas precisem se relacionar sexualmente.

Quando eu penso em família é isso, uma família mais comunitária, estendida. Eu não sei, mas em relação a criação do filho em si, ele vai ser muito aberto nesse sentido de entender que eu posso ter várias pessoas e que várias pessoas passam na nossa vida e se relacionam, né. Dar essa consciência desde pequeno. A preocupação que tenho de criação é nesse sentido. A criança vai ver tipo, muita gente do lado dele, do meu lado, então tipo, é isso. Então a criança é bem livre nesse sentido, sabe? De criar laços afetivos com várias pessoas. (Trecho da entrevista).

Para Akin, o mais importante em seu projeto de família, que também é comunitário, é desvincular-se das prerrogativas da “não-monogamia embranquecida que visa apenas à

satisfação individual, baseando-se na dureza individualista”, salientou. Ao aspirar a um modelo que envolva diversos grupos, ele explica que não se trata da famosa trivialidade que só pelo fato de haver vários casais e trisais envolvidos, é que todos se relacionam sexualmente. Na verdade, é sobre romper com a nuclearização familiar da monogamia e com o “ideal de casal”, que são, ao seu ver, adoeceadores e insuficientes.

Apesar de entender o seu projeto como embrionário e utópico, Akin conta que conversa francamente com suas parceiras a respeito. Diz encontrar resistências, mas que procura construí-lo no diálogo, pois ainda hoje sente falta de referências. Em sua perspectiva, não é pensar somente na criação dos filhos, mas em outros dois fatores, como a questão econômica e o envelhecimento, algo que Danso também defende.

Eu faria isso como uma espécie de comunidade mesmo. Então, por exemplo, eu não criaria meu filho num modelo de família desses bugs aí cristão. Eu criaria meu filho ou teria uma família num modelo não-mono que seriam vários pares, se possível todo mundo em uma casa, convivendo e tal. Junta um galerão que se ama, que se gosta, aluga uma casa gigantesca, bota a filharada toda lá. Todo mundo cuida das crianças de todo mundo. Todo mundo é casado com todo mundo e depois os pequenos grupos vão se formando, as afinidades vão acontecendo e tal. É uma utopia? É uma utopia, mas eu acho, eu apostaria mais nisso do que qualquer outra coisa. Inclusive para se fortalecer economicamente. Vamos morar nesses lugares e nos fortalecer, imagina a negrada tomar conta de uma rua, de um bairro, de uma cidade, é isso. A ideia é utópica? É utópica, mas é muito possível isso, cara. (Trecho da entrevista).

Danso diz que, pelo fato de estarem no capitalismo, uma lógica econômica que fragiliza as pessoas negras, pensar em uma estrutura familiar mais ampla, com o “fator comunidade”, é mais benéfica, um ganho significativo na experiência afetiva, econômica e amorosa no cuidado com os filhos e com os afetos. Isso porque, em sua convicção, duas pessoas sustentarem uma casa atualmente é difícil. Além disso, pensar em termos comunitários facilita para resolução de problemas emocionais, em que a pessoa teria, segundo ele, uma rede interna para se ancorar, as quais oferecerão suportes de diversos tipos, evitando-se projetar os problemas pessoais e os dilemas em um só indivíduo. “Ali, todo mundo cuidaria de todo mundo”, comentou.

Apesar de não gostar de “categorizar” as relações, para Danso, as famílias estendidas pautadas pela anarquia relacional ou até mesmo um poliamor não hierárquico seriam mais promissoras, especificamente para pessoas negras que vivenciam duras fragilidades materiais e emocionais no contexto brasileiro.

Não estou romantizando e nem dizendo que tudo são flores não, mas eu acho que quando a gente pensa em família plural, tipo uma família que ao invés de duas pessoas tem três, quatro, enfim, acho que isso agrega muito, tá ligado? Além disso, temos que pensar no desenvolvimento de nossa velhice, pois os brancos querem tudo para hoje, sem pensar no amanhã, pois o amanhã deles está garantido. Nós não, não podemos ir nessa mesma lógica. Então, a gente quer justamente o rompimento desse modelo

monogâmico, mas sem cair no modelo dos brancos de não-monogamia. (Trecho da entrevista).

Oluwadolupo, diferentemente de todos eles, vivencia um formato de família não-monogâmica e estendida hoje e, o exemplo dela, que não cabe a todos, talvez seja a esperança para concretização da utopia de Akin. Após ter perdoado o pai de seu filho, combinou com ele que seria melhor, para criação da criança, embora não se relacionem mais sexualmente, viverem juntos, com os atuais parceiros, baseados em uma anarquia relacional.

Então assim, hoje eu entendo que esse formato que a gente vive hoje é o formato que eu sempre desejei pra mim, de que tivesse mais pessoas, já entrou novas pessoas, já saiu também pessoas. Esse formato é o que eu acredito e hoje eu trabalho pra conseguir viver esse modelo de relação. Eu penso em ter outro filho, né. Então, eu quero estar muito segura nesse conceito de família, de ter mais pessoas. (Trecho da entrevista).

Oluwadolupo avalia que esse modelo de família é emancipatório e os posicionam politicamente, visto que borra o caráter atribuído à não-monogamia de ser meramente sexo. Em sua leitura, para pensar família em um contexto não-monogâmico, é necessário estar atenta a questões mais amplas, como por exemplo, a criação de filhos negros em um contexto permeado por violências raciais e a questão da pobreza geracional tão presente entre as famílias negras de um modo geral. Ela afirma, nesse sentido, que a sua luta hoje é para que as pessoas entendam que a não-monogamia não é “sobre com quantas pessoas você transa, com quantas pessoas você fica, mas é mais por esse conceito de família ampla, de construção política”.

Ainda que proponham uma dinâmica de família parecida, cada um deles guarda suas preferências, sem especificá-las ou detalhá-las, pois, em boa parte, apesar de a maioria ter mais de 30 anos, ainda projetam o modelo familiar não-monogâmico como ideal a ser alcançado, mas que está em permanente construção ou em seus horizontes afetivos. Para estabelecer esse modelo de família, seja com quantos integrantes for, é necessário terem algumas coisas bem resolvidas, como por exemplo, a compersão, embora todos defendam que esse sentimento, assim como tantos outros, aprende-se efetivamente vivenciando o arranjo.

De todo modo, observei que, em um futuro próximo, uns projetam trisais ou quadrisais abertos e poliafetivos, tendo como pano de fundo a ideia de família ampliada que se estende para além da unidade pais e filhos ou da unidade do casal, podendo parentes próximos estarem presentes e colaborando na criação dos filhos. Com isso, estabelece-se como princípio a anarquia relacional para o desenvolvimento desse modelo, em que as relações sexuais não devem ser vistas como superiores ou mais qualificadas que as demais, pois todos são amores, inclusive os amigos.

Eles acreditam que o projetar a “família não-monogâmica” contempla as dinâmicas raciais e as demandas pessoais de pessoas negras, havendo uma centralidade, que é o cuidado compartilhado dos filhos entre os envolvidos, uma proposta de comunidade que os acalantam em contraste com as suas perdas de esperança e expectativa no modelo tradicional de família ou em um “individualismo descompromissado” com uma causa maior, ambos avaliados como prejudiciais para pessoas negras a longo prazo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira parte desta dissertação, discuti como a noção de pessoa consolidada no ocidente moderno, atrelada à ideia de consciência, construiu-se através do entendimento do “eu” interior, que o determina e o diferencia — e por quais razões — de outros “eus”. Já da noção de indivíduo à noção de sujeito, há o movimento de se perguntar o que singulariza os seres humanos. Assim, inserem-se demarcações para apartá-los uns dos outros, isolá-los do mundo social e, conseqüentemente, legitimar a figura de um sujeito interiorizado, solitário e irreduzível, um “eu” pensante, no qual a saúde e o seu adoecimento pertencem e se encerram especialmente nele próprio. Nesse sentido, defendi que a noção de “amor” seja pensada em articulação com essa noção de “pessoa”, pois ambas fazem parte de um mesmo universo simbólico individualista moderno. Apontei que existem diferenças culturais na expressão e na vivência do sentimento amoroso, pois, a depender do universo simbólico, temos a valorização de certos temas e tópicos, em que uns são enaltecidos e outros suplantados.

Ainda que o amor possa ser encontrado em muitos lugares, não se ama ou se expressa esse sentimento da mesma forma e, principalmente, não se dá a ele o mesmo lugar na constituição dos vínculos sociais. Esses questionamentos destacam a particularidade histórica e cultural da estreita associação que o ocidente moderno realizou entre amor e casamento. O que se manifesta na cultura ocidental posterior à idade média é o amor como algo natural e prelúdio ao casamento, que só pode ser entendido se levarmos em consideração o ideal individualista e seu processo de transição e consolidação. Nessa circunstância, o amor que começa a ser domesticado é indispensável para a conjugalidade, o que favorece a concepção de satisfação individual atrelada aos enamorados que se atraem social, física e mentalmente em termos de “fisionomia” e “caráter”.

Nessa direção, foi minha hipótese neste trabalho que a noção de pessoa individual que fundamenta a noção ocidental de amor é, ao mesmo tempo, uma noção que fundamenta, no século XX, as críticas da associação entre amor e monogamia, do casamento monogâmico como tradição incontornável, natural e como um arranjo que oprime as mulheres e privilegia os homens. Tal concepção também permite uma ruptura do indivíduo com a sua comunidade em direção a um contrato sexual que leva em consideração apenas os seus desejos e afetos.

Como desenvolvi, essas críticas foram feitas por parte do movimento de mulheres, em que se apontou criticamente para a noção de casamento e do amor serem anseios femininos e funcionarem como opressão ou, nos meus termos, como “tecnologia de gênero”, pelas quais as

mulheres se subjetivam, realizando-se identitariamente no amor. A partir desse e de outros fatores sócio-históricos, temos as transformações da intimidade no mundo contemporâneo, isto é, outras formas de visualizar o amor, a sexualidade e as relações afetivo-sexuais de modo geral, concebendo modelos e arranjos, tal como o arranjo não-monogâmico, tema deste trabalho. Em concordância principalmente com o trabalho de Cardoso (2010), acredito que essas novas formas de relação podem ser entendidas como desdobramento e iteração de um intenso processo de singularização dos atores sociais, tal como aplicado às relações interpessoais íntimas, como um dado direto do constrangimento social, econômico, político e tecnológico que vem ocorrendo no mundo contemporâneo.

Já no terceiro capítulo, centrei-me na discussão de identidade negra e amor no contexto brasileiro, expondo como esse sentimento foi vivenciado, historicamente, pelas pessoas negras (as quais utilizam a mesma noção de pessoa ocidental descrita no primeiro capítulo). Nessa direção, identifiquei um movimento interessante em nossa história: a intimidade negra no Brasil tem a ver, em um primeiro momento, com os movimentos de sujeitos negros que contrariam à consciência ocidental do negro, opondo-se ao que foi forjado sobre eles e estimulando pautas políticas para que os negros “se amem entre si mesmos”. O contrário disso é entendido como uma forma de compactuar com uma política de branqueamento e com a ideologia de democracia racial, pautadas pelo Estado brasileiro no pós-abolição, que “abalou a afetividade negra”. O movimento político desses sujeitos e os seus efeitos trouxeram para a esfera pública o debate em torno do amor como ferramenta política e emancipatória, quando praticado monorracialmente. Argumento, então, que “o beije sua preta em praça pública” e o “pretos e pretas estão se amando” são “pensamentos de fronteira”, contrários à colonialidade das emoções.

Todavia, como explicitado no capítulo 4, essa perspectiva recebe duras críticas por parte dos não-monogâmicos negros estudados, visto que, para eles, propor relações amorosas entre negros é importante, mas é insuficiente para “descolonização do eu”, já que essas pessoas continuam se inserindo em um arranjo colonial ocidental: a monogamia. Em vista disso, para os não-monogâmicos negros do grupo *Afrodengo*, os monogâmicos negros reivindicam uma forma de amar empobrecedora, individualista e isolacionista, baseada na figura do casal nuclear e no mito do amor romântico que o sustenta, naturalizada no contexto colonial-moderno. Assim, por mais que as pessoas negras tenham contribuído para a transformação da intimidade e do amor no Brasil, para esses não-monogâmicos, essa transformação é limitada, pois não se produziu uma crítica contundente à base eurocêntrica de relacionamento amoroso: a monogamia e os seus valores morais.

Em outros termos, os protestos políticos de pessoas negras para se oporem ao ideal de miscigenação e, conseqüentemente, ao branqueamento foram essenciais para a identidade negra e para que os negros olhassem para si próprios como pessoas que podem ser amadas. Mas, por outro lado, reivindicou-se o desejo de serem participantes de uma forma de amar e de um arranjo já implantado e institucionalizado historicamente pelos europeus. Nessa lógica, a própria ideia de “raça” é acionada por eles para conferir legitimidade ou deslegitimar relacionamentos amorosos, havendo uma complexa contradição e entrelaçamento entre os discursos acerca do amor e da negritude. Por exemplo, nas discussões presentes no grupo, por um lado, observei que os usuários trazem os debates em torno da relação não-monogâmica como uma afirmação da negritude, sendo essa associação vista como uma “descolonização do eu”, na medida em que afirmam: “essa relação (não-monogâmica) também é para mim”. Essa asserção é entendida por eles como uma espécie de libertação das amarras de relacionamentos ditos tradicionais e, ao mesmo tempo, dos enunciados de que “pessoas negras não podem se relacionar não-monogamicamente”.

Por outro lado, percebe-se a negação da monogamia, colocada como um regime moral inteiramente colonial. A não-monogamia se apresenta, então, como alternativa à construção de um “novo eu”, mesmo que sendo um movimento criado no ocidente, que serviria para desmobilizar e dissuadir as suas bases, como a ideia de família burguesa. A tensão revela a dimensão relacional da noção de identidade, afastando premissas exclusivamente subjetivistas e/ou objetivistas do conceito. Isso nos possibilita entender que a identidade negra é negociada e disputada no interior de um contexto social determinado, em um grupo de não-monogamia, no qual os agentes se situam e conduzem suas preferências.

Mediante as críticas aos monogâmicos negros, os não-monogâmicos negros estudados procuram fortalecer uma identidade coletiva e desafiadora da ordem hegemônica e de seus valores morais. Quer dizer, essas relações procuram romper com o modelo tradicional de relacionamento amoroso, abrindo uma série de questionamentos e interrogações sobre os limites e as fragilidades dele. Visa-se a relações que garantam liberdade, espontaneidade e que sejam contrárias ao controle exercido entre os parceiros. Ao considerarem que a monogamia foi uma “invenção” transformada em “norma” e “instituição” hegemônica — o casamento monogâmico —, eles interpretam as imposições e se constituem como “sujeitos” diante do que é “imposto”.

Há um conjunto de discursos entre os indivíduos do grupo em estudo que posicionam a monogamia como patriarcal e capitalista e, ao mesmo tempo, compreende-se a não-monogamia como uma constatação à relação profunda que a monogamia assume com esse sistema. Isso

porque acreditam que a não-monogamia não é hegemônica, assim não pode organizar os princípios de um sistema econômico, como o ideal de família burguesa — que resumem, ironicamente, como um homem, uma mulher, dois filhos e um cachorro — presente na monogamia. Desse modo, não-monogamia é um contraponto à monogamia, que não deve ser utilizada para resolver os problemas presentes nessa relação, como uma “medida de salvação do relacionamento”. Na verdade, a não-monogamia traz consigo seus próprios problemas e complexidades.

Para além do conflito (entre não-monogâmicos e monogâmicos negros), como demonstrado nos capítulos 4 e 5, o arranjo é valorizado por algumas de suas características gerais: a reivindicação e afirmação política, um movimento de crítica aos valores convencionais e suas prerrogativas moralizantes, como a ideia de “amar apenas uma pessoa de cada vez”, uma prática íntima ou uma orientação relacional aberta à possibilidade de estabelecer e manter relações amorosas e/ou sexuais e vínculos de intimidade com mais de uma pessoa. Tais relações são entendidas como proveitosas e benéficas, contanto que haja consentimento informado entre as partes, isto é, as pessoas envolvidas na relação, partindo dos pressupostos de “honestidade” e “verdade”, devem saber que estão engajando-se nesse tipo de relacionamento não exclusivo do ponto de vista afetivo e sexual.

Desse modo, a não-monogamia pode ser entendida como uma busca de “autonomia do eu” à procura de equidade, recuperando a ideia de que este arranjo é um posicionamento moral, mais que uma prática sexual, que envolve a produção de si por meio da franqueza oferecida e exigida do(s) outro(s). Quando as pessoas negras procuram explorar tal arranjo, apesar dos impasses, entendem tratar-se de uma relação que possui “menos estabilidade” em termos relacionais, exigindo maior dedicação e esforço ético na construção dos sujeitos. Em alguma medida, isso gera sofrimento e incertezas, mas, por outro lado, permite maior liberdade relacional, em que as possibilidades são mais abertas em termos de construção subjetiva. Assim, diante dessa recorrente “invenção de si mesmo”, as relações não-monogâmicas possuem brechas para assumirem diversos formatos não definidos previamente.

Para os não-monogâmicos negros participantes do estudo, a questão da autonomia estabelece uma crítica direta à ideia de não poder se apegar a mais de uma pessoa e, ao mesmo tempo, demonstra uma preocupação em estabelecer vínculos seguros com outras, não exigindo, portanto, exclusividade dos sujeitos. O individualismo, como demonstrei, é sinônimo de egoísmo para eles, estando associado a uma não-monogamia embranquecida, enquanto a individualidade diz respeito à liberdade e à autonomia que se constrói coletivamente, com o outro. Esses não-monogâmicos negros atribuem uns aos outros o merecimento de liberdade e

autonomia — em especial ao reconhecerem o impacto do racismo em suas trajetórias afetivas — visando com isso à valorização de sua humanidade e a construção de uma relação saudável. Em outros termos, trata-se de um movimento intersubjetivo que ocorre pelo fato de os indivíduos se reconhecerem em liberdade e, com isso, procurarem uma relação amorosa emancipatória.

Não por acaso, verifica-se a posição de afirmar que o eu (indivíduo negro) só é possível em razão do nós (grupo racial), que o reconhece e o apoia em seu projeto de “tornar-se” não-monogâmico. Em compensação, o eu enriquece esses nós por meio de seu desenvolvimento pessoal, praticado em seu exercício de autonomia e liberdade, aspectos que, para eles, desaparecem na “estrutura monogâmica de relação” devido à centralidade do casal nuclear. Com tal lógica, procuram, no conjunto do grupo, desenvolver críticas para tornar seus posicionamentos legítimos, agindo contrariamente a limitações sociais impostas pelo “sistema monogâmico” em seus cotidianos.

Em vista disso, a valorização da individualidade tem um caráter político que procura criar condições mais amplas para que esses indivíduos expressem a igualdade entre os sujeitos. Trata-se de uma espécie de democratização dos afetos, que legitima os indivíduos negros como seres autônomos e independentes, capazes de gerar condições para desenvolver os seus projetos — sempre em aberto — não-monogâmicos. A tríade liberdade-comunicação-autonomia que apresentei é vista não apenas como fundamental para evitar-se um relacionamento tóxico, mas também pensada como geradora de novos modelos de sociabilidade que transformam as identidades pessoais e os comportamentos dos sujeitos.

Quanto às emoções, percebi alguns elementos específicos imbricados ao “ciúme” e ao “amor”. De um modo geral, meus interlocutores, por meio da não-monogamia, pensam em que medida as emoções são construídas, ou, mais precisamente, “inventadas” dentro de um contexto social determinado. Como vimos, os sujeitos da pesquisa classificam a monogamia como hegemônica e entendem que, por serem criados nesse formato, levam tempo para se desvencilharem de alguns comportamentos, daí haver atitudes contraditórias mesmo em uma relação não-monogâmica.

Entretanto, para meus interlocutores, o diferencial da não-monogamia é que ela permite rever criticamente os comportamentos, repensá-los e atacá-los, na tentativa de desfazê-los. Então, artifícios para o controle de ciúmes, por exemplo, são desenvolvidos, entendendo-o como uma construção social nociva, um dos maiores malefícios da herança monogâmica. Além disso, procuram erradicar “competições” e “hierarquias”, tidas como características essenciais da monogamia e responsáveis pelas principais mazelas nos relacionamentos afetivo-sexuais.

Um exemplo disso, como expliquei no capítulo cinco, seria a noção de “compersão”, categoria que pode ser entendida como uma aversão reflexiva ao ciúme, o seu verdadeiro oposto, em que os sujeitos procuram, na realidade, negá-lo, pelo fato de expressar um autocontrole sobre o outro. Assim, os não-monogâmicos não se deixam “dominar” e procuram visualizar o parceiro com outra pessoa, sentindo-se bem com isso.

Quanto ao ato e amar, notei que meus interlocutores criticam o “amor romântico”, por ele fazer parte de um projeto monogâmico, mas a ideia de se relacionar por se relacionar, entendida como “aventureira”, seria algo utilitário e por isso é criticada igualmente. Ou seja, priorizam vínculos afetivos, porém, em outras bases que não as românticas.

Sendo assim, eles não falam do “amor” em si, mas sim de “relações”, por entenderem que o “amor”, embora político, seja algo indecifrável, que não pode ser fechado em uma categoria justamente para não se engessar. Interpretam-no, portanto, como algo transitório e em movimento. Assim, há uma dupla característica: tem o sentimento do amor e a relação amorosa, sendo o amor, um sentimento e uma relação. A dinâmica da relação é o que as pessoas falam, mais do que o amor propriamente dito.

Em síntese, mostrei como o processo de construção de identidade é desenvolvido por intermédio da ordem das relações entre os indivíduos no grupo, bem como suas posturas e reivindicações em torno das relações amorosas. Em razão disso, propus entender a construção da ideia de negritude e relação não-monogâmica a partir da desconstrução da ideia de amor ocidental, já que essa ideia aparece como algo colonial. Então, reivindicar a negritude, no contexto dos não-monogâmicos, está atrelado a entender a relação amorosa de outra forma. A não-monogamia (re)constrói e afirma a negritude, acionando uma insurgência contra o ideal de amor romântico e o arranjo monogâmico.

REFERÊNCIAS

- AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. 2nd. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- AHMED, Sara. **The promise of happiness**. Durham [NC]: Duke University Press, 2010.
- ALONSO, Gustavo. **Cowboys do asfalto**: música sertaneja e modernização brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: VELHO, Gilberto (org.). **Arte e Sociedade**: ensaios de sociologia da arte. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 130-169.
- AUMONT, Jacques. **A imagem**. Campinas, SP: Papirus, 1993.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites, século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARROS, Douglas Rodrigues. **Lugar de negro, lugar de branco?** esboço para uma crítica à metafísica racial. São Paulo: Hedra, 2019.
- BECK, Ulrich. World at risk: the new task of critical theory. **Development and Society**, v. 37, n. 1, p. 1-21, 2008.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016. DOI <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 17 jan. 2021.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 25-58.
- BORNIA JR., Dardo Lorenzo. **Amar é verbo, não pronome possessivo**: etnografia das relações não-monogâmicas no sul do Brasil. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul,

Porto Alegre, 2018. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/193166>>. Acesso em: 17 jan. 2021.

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

CAMARGO, Brígido Vizeu; JUSTO, Ana Maria. **Tutorial para uso do software de análise textual IRAMUTEQ**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013. Disponível em: <<http://www.iramuteq.org/documentation/fichiers/tutoriel-en-portugais>>. Acesso em: 20 mar. 2019.

CARDOSO, Daniel. **Amando vári@s: individualização, redes, ética e poliamor**. 2010. Tese (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010. Disponível em: <<https://run.unl.pt/bitstream/10362/5704/1/Tese%20Mestrado%20Daniel%20Cardoso%2016422.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

CARDOSO, Daniel. Amores plurais situados: para uma metanarrativa socio-histórica do poliamor. **Tempo da Ciência**, Toledo, PR, v. 24, n. 48, jul./dez. 2017, p. 12-28. DOI <https://doi.org/10.48075/rtc.v24i48.18962>. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/18962/12502>>. Acesso em: 20 mar. 2019.

CARDOSO, Marcos Antônio. **O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. Belo Horizonte: Mazza, 2002.

CARVALHO, Tais. Instagram Direct: cinco dicas para quem usa o app para conversar. [S. l.], **Techtudo**, 18 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.techtudo.com.br/noticias/2017/12/instagram-direct-cinco-dicas-para-quem-usa-o-app-para-conversar.ghtml>>. Acesso em: 15 jan. 2021.

CASANOVA, Pablo Gonzáles. **Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CASTELO, Cláudia. **“O modo português de estar no mundo”**: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Afrontamento, 1998.

CLEBER & CAUAN. **Quase**. Rio de Janeiro: Som Livre, 2017. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Bid124zAoB0>>. Acesso em: 14 abr. 2021.

COELHO, Maria Cláudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 265-285, 2010. DOI <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000200001>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/VqyC83wMK9HFPLFVlfHH5Vk/?lang=pt>>. Acesso em: 26 mar. 2020.

COONTZ, Stephanie. **Marriage, a history: how love conquered marriage**. New York: Penguin Books, 2006.

COSTA, Eduardo. **Ainda tô aí**. São Paulo: Talismã Music, 2020. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pTjixYzne60>>. Acesso em: 6 jun. 2020.

COSTA, Sérgio. Quase crítica: insuficiências da sociologia da modernização reflexiva. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 73-100, nov. 2004. DOI <https://doi.org/10.1590/S0103-20702004000200004>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ts/a/VwhXdL3xvfJr fHxHRVnJ3SQ/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 19 nov. 2019.

COVIN, David. Afrocentricity in o movimento negro unificado. **Journal of Black Studies**, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 126-144, Dec. 1990. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/2784470.pdf?casa_token=jZ2Y6Twa0lMAAAAA:yY6owA6yNK_E1Qk-QbHUydN2sEZy2ZvRKGNDXuY38OH7sMwsh-oTpIsNPv7CtICY-JpkfgL1CjyopGxKA6EX8W1Ln-5qMCY25a-HpijQTW8WzCqWhOw>. Acesso em: 20 jan. 2019.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos. **Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil, 1917-1945**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

DE LAURETIS, Teresa. La tecnologia del género. **Revista Mora**, Buenos Aires, v. 2, p. 6-34, nov. 1996. Disponível em: <<https://www.caladona.org/grups/uploads/2012/01/teconologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf>>. Acesso em: 9 maio 2020.

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth C. L. (org.). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 141-156.

DESPRET, Vinciane. As ciências da emoção estão impregnadas de política? **Fractal: Revista de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 29-42, jan./abr. 2011. DOI <https://doi.org/10.1590/S1984-02922011000100003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922011000100003&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 20 mar. 2019.

DIA do músico: sertanejo se destaca entre as músicas nacionais mais tocadas no brasil em 2020. **ECAD**, Rio de Janeiro, 22 nov. 2020. Em Pauta. Disponível em: <<https://www3.ecad.org.br/em-pauta/Paginas/dia-do-musico-sertanejo-se-destaca.aspx>>. Acesso em: 24 dez. 2020.

DILSINHO; HENRIQUE & JULIANO. **Sogra**. Rio de Janeiro: Sony Music, 2020. 1 videoclipe (2 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=p1mhgzVWFzg>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, Niterói, RJ, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007. DOI <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?lang=pt>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

DONATH, Orna. **Mães arrependidas: uma outra visão da maternidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DUMOUCHEL, Paul. **Emozioni**: saggio sul corpo e il sociale. Milano: Medusa, 1996.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 25-34. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624090901/colonialidade.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2021.

ECAD comprova: sertanejo é o ritmo mais ouvido no Brasil. **ECAD**, Rio de Janeiro, 11 dez. 2018. Em Pauta. Disponível em: <<https://url.gratis/cof3Q>>. Acesso em: 4 abr. 2020.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. v. 1.

ESCOBAR, Arturo. “Mundos y conocimientos de outro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula rasa**, Bogotá, n. 1, p. 51-86, enero/dic. 2003. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/396/39600104.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

FACEBOOK. Como faço para gerenciar tópicos em grupo de Facebook que administro? [S. l.: s. n., 20--b]. Disponível em: <https://m.facebook.com/help/www/294116594464224?locale2=pt_BR>. Acesso em: 05 nov. 2021.

FACEBOOK. Como o feed de notícias funciona. [S. l.: s. n., 20--a]. Disponível em: <<https://www.facebook.com/help/1155510281178725>>. Acesso em: 12 nov. 2020.

FAORO, Raymundo. Existe um pensamento político brasileiro?. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 9-58, 1987. DOI <https://doi.org/10.1590/S0103-40141987000100004>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/q9NsXLTy4RQhkyC8Xq6FdG/?lang=pt>>. Acesso em: 29 jan. 2016.

FAUSTINO, Deivinson Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. *In*: BLAY, Eva Alterman (coord.). **Feminismos e masculinidades**: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2016/03/Feminismos_e_masculinidades-WEB-travado-otimizado.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2021.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978. 2 v.

FERNANDES, Rhuann. **Casamento tradicional Bantu**: o Lobolo no sul de Moçambique. Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.

FERNANDES, Rhuann. O rap nacional e o caso Djonga: por uma sociologia das ausências e das emergências. **RELAcult**-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade,

Foz do Iguaçu, PR, v. 5, n. 3, p. 1-25, set./dez. 2019. DOI <https://doi.org/10.23899/relacult.v5i3.1657>. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1657>>. Acesso em: 5 nov. 2020.

FERNANDES, Rhuann. Reflexos das desigualdades raciais: a escravidão enquanto instituição e a precarização do trabalho contemporâneo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, Goiânia, v. 13, n. 35, p. 292-320, 2021. DOI 10.31418/2177-2770.2021.v13.n.35.p292-320. Disponível em: <<https://www.abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/879/1076>>. Acesso em: 14 mar. 2021.

FRANÇA, Vera Regina Veiga; VIEIRA, Vanrochris Helbert. Sertanejo Universitário: expressão e valores de jovens urbanos no Brasil contemporâneo. **Contemporânea – Revista de Comunicação e Cultura**, Salvador, v.13, n. 1, p. 106-122, jan./abr. 2015. DOI <http://dx.doi.org/10.9771/contemporanea.v13i1.13138>. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/view/13138/9584>>. Acesso em: 22 mar. 2020.

FRANTZ, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FRIEDAN, Betty. **Mística feminina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

GAMA, Mariah Sá Barreto; ZANELLO, Valeska. Dispositivo amoroso e tecnologias de gênero: uma investigação sobre a música sertaneja brasileira e seus possíveis impactos na pedagogia afetiva do amar em mulheres. In: SILVA, Edlene Oliveira; OLIVEIRA, Susane Rodrigues de; ZANELLO, Valeska. (org.). **Gênero, subjetivação e perspectivas feministas**. Brasília, DF: Technopolitik, 2019. p. 163-183. E-book.

GATO, Matheus. Raça e cidadania no pós-abolição maranhense (1888-1889). **Afro-Ásia**, Salvador, n. 59, p. 235-274, 2019. DOI <https://doi.org/10.9771/aa.v0i59.28376>. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/28376/20616>>. Acesso em: 10 dez. 2020.

GEERTZ, Clifford. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 25-39.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GEORGE HENRIQUE & RODRIGO. **Segue o plano**. Rio de Janeiro: Universal Music, 2018. 1 videoclipe (2 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Cx-Gjm2SeiE>>. Acesso em: 18 jan. 2020.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIDDENS, Anthony. **Problemas centrais em teoria social: ação, estrutura e contradição na análise sociológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: UNESP, 1993.

GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. **Da nitidez e invisibilidade**: legados do pós-emancipação no Brasil. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educação & Sociedade**, Campinas, SP, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul./set. 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/wQQ8dbKRR3MNZDJKp5cfZ4M/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 3 jan. 2019.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Juliana. Afetividade negra: por que beijar sua preta em praça pública é um ato de resistência. **Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT**, São Paulo, 20 jun. 2013. Disponível em: <<https://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/3587/afetividade-negra-por-que-beijar-sua-preta-em-praca-publica-e-um-ato-de-resistencia>>. Acesso em: 10 dez. 2020.

GONZALES, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 9-66.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4928667/mod_resource/content/1/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2016.

GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GRR, Uau, Haha... entenda significados dos botões do Facebook Reactions. [S. l.], **Techtudo**, 26 fev. 2016. Disponível em: <<https://www.techtudo.com.br/dicas-e-tutoriais/noticia/2016/02/grr-uau-haha-entenda-significados-dos-botoes-do-facebook-reactions.html>>. Acesso em: 4 jun. 2018.

GUILHERME; SANTIAGO. **Casa amarela**. Rio de Janeiro: Warner Chappell Brasil, 2017. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Rg0TJn_t7nE>. Acesso em: 10 jun. 2020.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HAN, Byung-Chul. O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. **El País Brasil**, São Paulo, 22 mar. 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofista-byung-chul-han.html>>. Acesso em: 30 mar. 2020.

HENRIQUE & JULIANO. **Liberdade provisória**. Independente, 2019. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ff3r10rCKFs>. Acesso em: 10 jun. 2020.

HENRIQUE & JULIANO. **Vidinha de balada**. Rio de Janeiro: Som Livre, 2017. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PnAMEe0GGG8>>. Acesso em: 13 maio 2021.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

hooks, bell. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 188-198.

IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil**. 2. ed. rev. e mod. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JÁUREGUI, Carlos. Do sertanejo à sofrência: o universo afetivo das canções mais tocadas no rádio brasileiro. **Rádio-Leituras**, Mariana, MG, v. 10, n. 2, p. 69-91, jul./dez. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/radio-leituras/article/view/4038/3104>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

JORGE & MATEUS. **Cheirosa**. Rio de Janeiro: Som Livre, 2019. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YZT1U2rlvyM>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LÁZARO, André. **Amor**: do mito ao mercado. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

LE BRETON, David. **As paixões ordinárias**: antropologia das emoções. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LEACOCK, Eleanor Burke. **Myths of male dominance**: collected articles on women cross-culturally. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1981.

LEANDRO & LEONARDO. **Tapas e beijos**. Rio de Janeiro: Continental, 1989. 1 videoclipe (4 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aPXEKIMiTGt&t=195s>>. Acesso em: 15 set. 2017.

LEITÃO, Débora K.; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 42, 2017. DOI <https://doi.org/10.22409/antropolitica2017.1i42.a41884>. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41884>>. Acesso em: 25 mar. 2020.

LEITÃO, Débora Krischke; GOMES, Laura Graziela. Gênero, sexualidade e experimentação de si em plataformas digitais on-line. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 18, n. 1, p. 171-186, abr. 2018. DOI <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.1.28444>. Disponível em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/28444/16659>>. Acesso em: 14 jan. 2020

LESSA, Sérgio. **Abaixo a família monogâmica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LIMA, Gustavo. **A gente faz amor**. Rio de Janeiro: Sony Music, 2019. 1 videoclipe (4 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SvQx5FMEVmE>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

LIMA, Gustavo. **Homem de família**. Rio de Janeiro: Som Livre, 2016. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Vz9EXeF01A8>>. Acesso em: 14 abr. 2021.

LIMA, Gustavo. **Saudade sua**. Rio de Janeiro: Sony Music, 2020. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HrpBSGaM_tc>. Acesso em: 10 jun. 2020.

LIVE – amor(es) e conjugalidades no mundo contemporâneo com Renato Nogueira pt. 1 [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (59 min). Publicado pelo canal Rhuann Fernandes. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cO3cZiknf-4&t=0s>>. Acesso em: 25 dez. 2021

LOBATO, Josefina Pimenta. **Antropologia do amor: do Oriente ao Ocidente**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

LOTIERZO, Tatiana. A tela “A Redenção de Cam” e a tese do branqueamento no Brasil. [Entrevista cedida a] Murilo Roncolato. **Nexo Jornal**, São Paulo, 2018. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/06/14/A-tela-%E2%80%98A-Reden%C3%A7%C3%A3o-de-Cam%E2%80%99.-E-a-tese-do-branqueamento-no-Brasil>>. Acesso em: 14 jan. 2021.

LOUBAK, Ana Letícia. O que significa 'Match' no Tinder? Veja expressões e símbolos usados no app. [S. l.], **Techtudo**, 26 fev. 2016. Disponível em: <<https://www.techtudo.com.br/listas/2020/09/o-que-significa-match-no-tinder-veja-expressoes-e-simbolos-usados-no-app.ghml>>. Acesso em: 16 out. 2020.

LÖWY, Michael. **A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano**. São Paulo: Boitempo, 2014.

LUHMANN, Niklas. **O amor como paixão: para a codificação da intimidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

LUTZ, Catherine A. Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category. **Cultural anthropology**, Arlington, v. 1, n. 3, p. 287-309, Aug. 1986.

LUTZ, Catherine A. **Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll & their challenge to western theory**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

LUTZ, Catherine A; ABU-LUGHOD, Lila. Introduction. In: LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila (ed.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.

LUTZ, Catherine A.; WHITE, Geoffrey M. The anthropology of emotions. **Annual review of anthropology**, Redwood City, v. 15, p. 405-436, 1986.

MACFARLANE, Alan. **História do casamento e do amor**: Inglaterra, 1300-1840. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MAIS TOCADAS. Autor: Adriano S. Lucas. Site independente que reúne as músicas mais tocadas em paradas musicais com playlists diversas. Disponível em: <<https://maistocadas.mus.br>>. Acesso em: 6 jun. 2020.

MARTUCCELLI, Danilo. O indivíduo, o amor e o sentido da vida nas sociedades contemporâneas. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 30, n. 86, p. 147-165, jan./abr. 2016. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142016.00100010>. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142016000100147&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 11 maio 2021.

MATHEUS & KAUAN. **Litrão**. Rio de Janeiro: Universal Music, 2020. 1 videoclipe (2 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DfdN9tII0kw>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 367-397.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos) (1921). In: _____. **Ensaios de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 325-333.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MCCLINTOCK, Anne. Couro imperial: raça, travestismo e o culto da domesticidade. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 20, p. 7-85, 2003. DOI <https://doi.org/10.1590/S0104-83332003000100002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332003000100002&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 20 mar. 2020.

MENDONÇA, Marília. **Graveto**. Rio de Janeiro: Som Livre, 2020. 1 videoclipe (2 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CKtHgIjBREY>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

MIGNOLO, Walter. Decolonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 35-54.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-17, 2017. DOI 10.17666/32940

2/2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVkh/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad. **Horizontes antropológicos**, v. 10, n. 21, p. 41-65, 2004. DOI <https://doi.org/10.1590/S0104-71832004000100003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832004000100003&script=sci_arttext>. Acesso em: 20 mar. 2020.

MILLER, Daniel et al. **Como o mundo mudou as mídias sociais**. Londres: UCL Press, 2019.

MILLER, Daniel. Notas sobre a Pandemia: como conduzir uma etnografia durante o isolamento social. **Blog do laboratório de estudos de teoria e mudança social (LABEMUS)**, Rio Grande do Sul, 23 mai. 2020. Disponível em: <<https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller/>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

MIOTO, Gustavo. **Com ou sem mim**. São Paulo: ONErpm, 2019. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=htc1z4Uv0HA/>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

MONTEIRO, Clara; ZANELLO, Valeska. Tecnologias de gênero e dispositivo amoroso nos filmes de animação da Disney. **Revista Feminismos**, Salvador, v.2, n.3, p.36-44, set./dez. 2014. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/19538/3/ARTIGO_TecnologiasGeneroDispositivo.pdf>. Acesso em: 14 maio 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Maria Aline Sabino. **“Poesia que não mata, mas salva pro outro dia”**: performance, cotidiano e negritudes nas batalhas poéticas de slam. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2001.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

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

PANTA, Mariana; PALLISSER, Nikolas. “Identidade nacional brasileira” versus “identidade negra”: reflexões sobre branqueamento, racismo e construções identitárias. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 17, n. 195, p. 116-127, ago. 2017. Disponível em:

<<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/34664/20484>>.

Acesso em: 01 dez. 2019.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, n. 42, p. 377-391, 2014. DOI <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/horizontes/781>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto**, São Paulo, n. 2, p. 1-11, 2008. DOI <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1890>. Disponível em:

<<https://journals.openedition.org/pontourbe/1890>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

PINHO, Osmundo Araújo. Relações raciais e sexualidade. In: _____; SANSONE, Livio (org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: ABA: EDUFBA, 2008. p. 257-283. Disponível em: <<https://books.scielo.org/id/3tqqd/pdf/pinho-9788523212254-10.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1957.

QUEIROZ, Vinicius Luis Pires. Questões em “ser de lá”: notas (auto) etnográficas sobre masculinidade, homossexualidade, negritude e afetividade. **Novos Debates**, Brasília, DF, v. 7, n. 1, e7111, p. 1-17, 2021. DOI <https://doi.org/10.48006/2358-0097-7111>. Disponível em: <<http://novosdebates.abant.org.br/revista/index.php/novosdebates/article/176/216>>. Acesso em: 02 dez. 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Ensaios filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 6-23, out. 2011. Disponível em: <http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2020.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

REZENDE, Claudia Barcellos. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 69-89, out. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000200003&script=sci_arttext>. Acesso em: 23 jan. 2020.

REZENDE, Claudia Barcellos. **Retratos do estrangeiro**: identidade brasileira, subjetividade e emoção. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009.

REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia Pereira. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2010.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

RINCON SAPIÊNCIA. **Ponta de lança**. [S. l.]: Onerpm, 2016. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vau8mq3KcRw>>. Acesso em: 2 mar. 2017.

RINCON SAPIÊNCIA. Rincon Sapiência: “No Brasil de hoje, a democracia é uma mentira, uma farsa”. [Entrevista cedida a] Marcelo Pinheiro. **Arte!Brasileiros**, São Paulo, 27 set. 2017. Disponível em: <<https://artebrasileiros.com.br/cultura/rincon-sapiencia-no-brasil-de-hoje-democracia-e-uma-mentira-uma-farsa/>>. Acesso em: 3 jun. 2019.

RODRIGUES, Anthony Rodrigo da Silva. **Cinemas negros brasileiros**: projetos políticos e movimentos culturais sob uma perspectiva sociológica. 2021. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

ROUGEMONT, Denis de. **O amor e o Ocidente**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

RÜDIGER, Francisco. O amor no século XX: romantismo democrático versus intimismo terapêutico. **Tempo social**, São Paulo, v. 24, n. 2, p. 149-168, 2012. DOI <https://doi.org/10.1590/S0103-20702012000200008>. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702012000200008&lng=pt&nrm=iso&tlng=en>. Acesso em: 19 mar. 2021.

SAHLINS, Marshall David. **The use and abuse of biology**: an anthropological critique of sociobiology. Ann Harbor: University of Michigan Press, 1976.

SALEM, Tania. O casal igualitário: princípios e impasses. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 9, p. 24-37, fev. 1989. Disponível em: <http://anpocs.com/images/stories/RBCS/09/rbcs09_03.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

SALEM, Tania. A despossessão subjetiva: dos paradoxos do individualismo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 62-77, 1992. Disponível em: <http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/18/rbcs18_05.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2021.

SANTOS, Adriana Cristina dos *et al.* A violência contra a mulher e o mito do amor romântico. **Caderno de Graduação - Ciências Humanas e Sociais**, Maceió, v. 2, n. 2, p. 105-120, nov. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.set.edu.br/fitshumanas/article/view/1810/1065>>. Acesso em: 15 jan. 2021.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros.** São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SARSBY, Jacqueline. **Romantic love and society.** London: Penguin Books, 1983.

SCHLÖSSER, Adriano et al. Representações sociais de término de relacionamentos amorosos em músicas do sertanejo universitário. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 22, n. 2, p. 407-427, ago. 2016. DOI <http://dx.doi.org/DOI-10.5752/P.1678-9523.2016V22N2P407>. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v22n2/v22n2a10.pdf>>. Acesso em: 23 mar. 2020.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo.** São Paulo: Veneta, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARZ, Roberto. **As ideias fora do lugar: ensaios selecionados.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

O SÉCULO do ego. Direção: Adam Curtis. Produção: Adam Curtis, Lucy Kelsall, Stephen Lambert. [Londres]: BBC, 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sYlzJO2jd9k&ab_channel=BertiogaZ>. Acesso em: 1 mar. 2020. (234 min).

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação.** Petrópolis: Vozes, 1995.

SIMONE & SIMARIA. **Amoreco.** Rio de Janeiro: Universal Music, 2020. 1 videoclipe (2 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bJ-LjsUwkik>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

SINGLY, François de. **Sociologia da família contemporânea.** Rio de Janeiro: FGV Ed., 2007.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato.** Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro, ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TRÊS de cada cinco mulheres já foram vítimas de relacionamentos abusivos. **G1**, Rio de Janeiro, 29 out. 2017. Fantástico. Disponível em: <<http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2017/10/tres-de-cada-cinco-mulheres-ja-foram-vitimas-de-relacionamentos-abusivos.html>>. Acesso em: 10 jan. 2019

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no ocidente cristão.** 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

VALIN, Allan. Facebook: como fixar posts em um grupo. Curitiba, **Tecmundo**, 30 jul. 2013. Disponível em: <<https://www.tecmundo.com.br/tutorial/42578-facebook-como-fixar-posts-em-um-grupo.htm>>. Acesso em: 17 set. 2020.

ZAKARIA, Rafia. **Contra o feminismo branco**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth (org.). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 107-125.

ZANELLO, Valeska. Saúde mental, mulheres e conjugalidade. In: STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane; ZANELLO, Valeska (org.). **Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2014. p. 108-118.

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação**. Curitiba: Appris, 2020a.

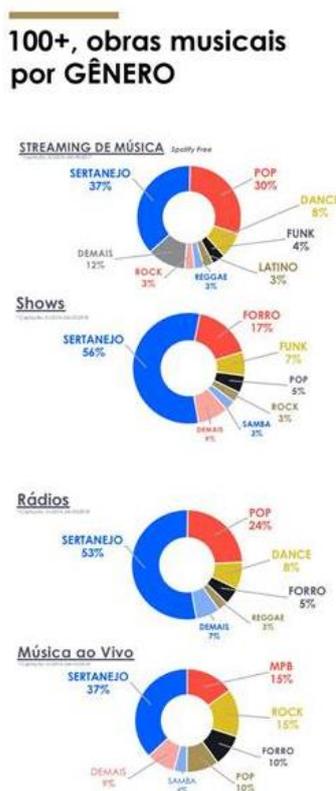
ZANELLO, Valeska. Música sertaneja e dispositivo amoroso: tecnologia e de gênero e pedagogia do amar para mulheres. [S. l.: s. n.], 2020b. 1 vídeo (41 min). Live com Valeska Zanello. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=j3ZpFlx3nZ8>>. Acesso em: 9 maio 2020b.

ZÉ NETO & CRISTIANO. **Barzinho aleatório**. Rio de Janeiro: Som Livre, 2020. 1 videoclipe (2 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hjc1dCyodG4>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

APÊNDICE A – Dilemas monogâmicos: as características do amor no contexto brasileiro

Pensando nas discussões trazidas nesta dissertação, sobretudo no que se refere às características do “amor ocidental” descrito nos capítulos 1 e 2, resolvi analisar e interpretar as músicas do gênero mais escutado no Brasil,⁵⁹ com intuito de verificar como as canções discursam sobre o tema “amor”, visto que o gênero é popularmente reconhecido atualmente como “sofrência”, neologismo utilizado para significar as desilusões amorosas e sofrimentos daí provenientes (FRANÇA; VIEIRA, 2015; SCHLÖSSER *et al*, 2016; JÁUREGUI, 2019).

Gráfico 1 – Sertanejo é a música mais tocada no Brasil



Fonte: ECAD, 2018.

⁵⁹ Segundo dados de uma pesquisa realizada entre 2016 e 2018, feita pelo Escritório Central de Arrecadação e Distribuição (ECAD), instituição privada brasileira responsável pela arrecadação e distribuição de direitos autorais das músicas aos seus autores, o sertanejo universitário é o ritmo mais ouvido no Brasil há pelo menos cinco anos. Os mesmos apontamentos foram feitos no ano de 2020. Para informações acerca da pesquisa, ver: <https://url.gratis/cof3Q>. Acesso em: 4 abr. 2020. Para a pesquisa realizada em 2020, ver: DIA do músico: sertanejo se destaca entre as músicas nacionais mais tocadas no Brasil em 2020. ECAD, Rio de Janeiro, 22 nov. 2020. Em Pauta. Disponível em: <https://www3.ecad.org.br/em-pauta/Paginas/dia-do-musico-sertanejo-se-destaca.aspx>. Acesso em: 24 dez. 2020.

Nos gráficos acima, nota-se que o gênero não é só o mais tocado das rádios FM, como também nas plataformas de *streaming*, como YouTube e Spotify, e em shows e música ao vivo. Mas nem sempre foi assim. Somente nos anos 1980 e 1990, o sertanejo caracterizado como romântico, em diálogo com a estética *country*, começou a tomar proporções nacionais, tendo aparição midiática nos programas de televisão e nas rádios e, conseqüentemente, conseguindo espaço entre os gêneros musicais hegemônicos do período. Voltava-se quase exclusivamente para o tema da paixão e do amor impossível. Já nos anos 2000, temos a ascensão do sertanejo universitário, que traz à tona outros temas e contribuições, tornando-se um fenômeno musical e econômico sem precedentes e atingindo patamares cada vez mais elevados em festivais e nas paradas de sucesso nacionais. Esse movimento ocorre sem necessariamente substituir seu antecessor (ALONSO, 2015). Na realidade, há uma “migração” progressiva dos músicos, pois essa vertente “atualiza” o gênero, uma vez que o movimento musical sertanejo universitário é realizado por cantores de uma geração mais nova, visando ao diálogo com um público mais jovem (FRANÇA; VIEIRA, 2015). Carlos Jáuregui afirma que esse movimento

Não representou exatamente uma substituição do sertanejo romântico, que ainda teve grande circulação comercial e interlocução com essa nova geração de artistas [...] o sertanejo universitário esteve ligado à formação de um novo público jovem que tinha heranças vinculadas a uma raiz rural, mas experimentava um período de crescimento econômico e mudanças nos padrões de consumo (JÁUREGUI, 2019, p. 76).

De acordo com o autor, no início, as letras dessa vertente são circunscritas por três aspectos: balada, relacionamentos sexuais passageiros e dinheiro/ostentação. Ou seja, as ideias de *pegação* e desapego tornam-se o centro das narrativas presentes nas músicas, bem como a exibição de carros luxuosos, festas, bebidas caras e mansões, sem espaços para desilusões amorosas. Contudo, isso vem sendo modificado paulatinamente, pois agora nota-se que o gênero em questão englobou uma categoria denominada “sofrência”, com retomada de elementos do sertanejo romântico. De acordo com Jáuregui, esse termo

[...] teria surgido na cena do arrocha baiano, para depois ser relacionado a outros tipos de música que tratam de desilusões amorosas. Esse ‘novo’ sertanejo com tons de sofrência e sotaque caribenho também demonstra uma tendência de retomada de características do romântico que caracterizou os anos 1990 (JÁUREGUI, 2019, p. 84).

Demonstro, nas análises e interpretações a seguir, o universo amoroso dessas canções, ou melhor, como o amor é retratado a partir das músicas mais tocadas nas rádios brasileiras no primeiro semestre de 2020. Isso porque, assim como Jáuregui (2019), entendo que, apesar de haver as plataformas de *streaming*, as emissoras *hertzianas* ainda são uma expressão do interesse musical predominante de um período histórico. Para realização da análise, utilizo

como referência o site maistocadas.mus.br. Criado por Adriano Lucas, empreendedor digital e integrante do Grupo ADSL Network, o site tem como objetivo, segundo sua descrição, reunir as músicas mais tocadas em paradas musicais e estabelecer alguns *rankings*. Os meios analisados são, principalmente, as rádios, em que as canções são verificadas por meio dos dados analíticos de empresas de aferição de áudios em rádios.

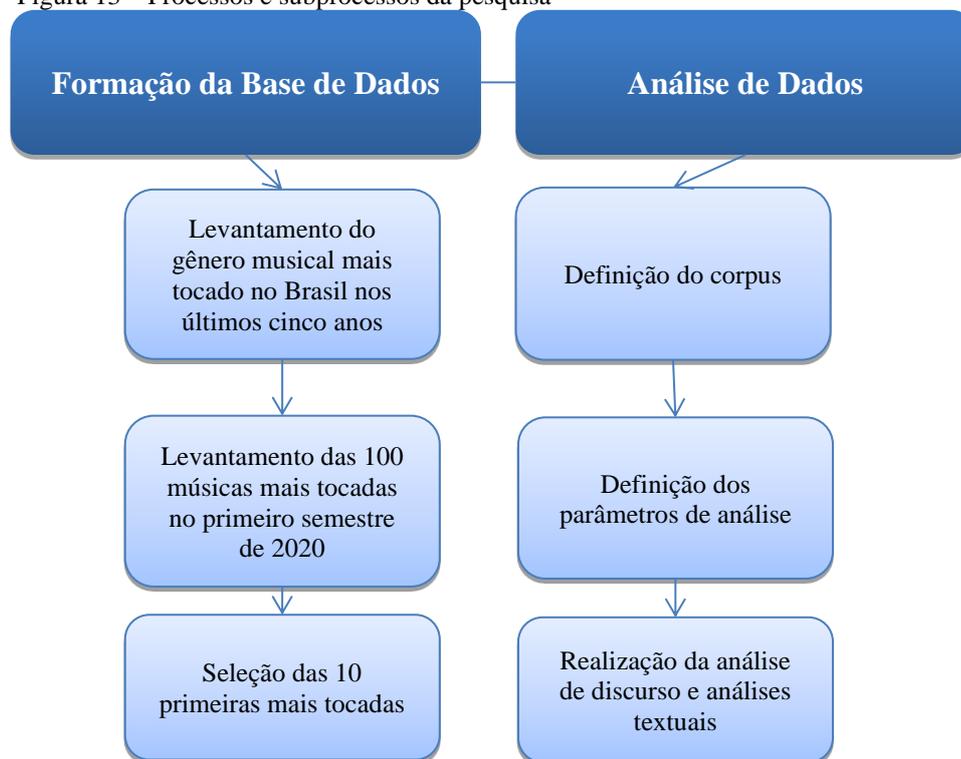
Segundo o site, esse método revela o cenário real da popularidade das músicas em todo país, pois a aferição é realizada 24 horas por dia, 7 dias por semana e em mais de 7.000 emissoras de rádios cadastradas (AM, FM, Web e não-comerciais). Ao me deparar com a lista elaborada pelo site com as cem músicas mais tocadas no primeiro semestre do ano passado, fiz um recorte nas dez primeiras (todas elas do gênero sertanejo universitário).⁶⁰

Em um de seus anúncios centrais, o site se compromete a propiciar informações reais e precisas, sem vantagens ou vendas de espaços, uma vez que isso seria parte constitutiva do princípio ético com todos os usuários. Seu *layout* é interessante e de simples utilização. De início, percebe-se que, a partir da coleta de dados, é produzida uma série de listas de reprodução organizadas por tópicos. Para ilustrar, temos: as cem músicas mais tocadas nas principais plataformas de reprodução no contexto brasileiro; as cem mais tocadas nas rádios; as cem músicas mais tocadas por gênero musical; as cem mais tocadas da década; as cem mais tocadas no ano; artistas mais populares da década; artistas mais populares da história etc. Por sinal, os 20 artistas mais tocados da década são cantores de sertanejo universitário, o que demonstra que o gênero é popular e domina, massivamente, não apenas as rádios brasileiras, mas também as plataformas de *streaming*.

Desse modo, meu material de análise são as músicas. Com intuito de extrair suas especificidades e indicar seus aspectos centrais, fazendo comparações e sistematizações entre as narrativas, compilei e conduzi as canções em um exame linguístico por meio do *software* de análise qualitativa Iramuteq. Através dele, faço análises estatísticas textuais (palavras mais frequentes e características iniciais do corpus), análise de especificidades, análise fatorial combinatória, formação de classes, similitude e nuvem de palavras. A combinação dessas análises me proporcionou maior riqueza de informações sobre o objeto de estudo. A formação da base de dados deu-se por dois processos principais. O primeiro foi a formação do banco de dados e o segundo, a interpretação deste banco por intermédio do *software* citado. A Figura a seguir evidencia tais processos e seus subprocessos.

⁶⁰ Para mais detalhes, ver: MAIS TOCADAS. Autor: Adriano S. Lucas. Site independente que reúne as músicas mais tocadas em paradas musicais com playlists diversas. Disponível em: <https://maistocadas.mus.br>. Acesso em: 6 jun. 2020.

Figura 13 – Processos e subprocessos da pesquisa



Fonte: elaborado pelo autor, 2020.

Compreendo que as músicas são objetos de representações sociais e produtos que refletem suas condições de produção. Ou seja, são processos de elaboração social da realidade, por meio dos quais as pessoas existem, interagem, negociam e se comunicam. Por outro lado, acredito que, enquanto discurso, as músicas também produzem sentido. Isto é, não só se fala sobre a realidade em que se vive, como também se criam coisas acerca dessa realidade. Trata-se de uma fala que mantém com a realidade um vínculo não só de alusão, mas também de construção. Em outras palavras, as múltiplas formas por intermédio das quais o “amor”, a “paixão” e as “relações amorosas” são descritas pelas músicas sertanejas são, paradoxalmente, reflexos da sociedade na qual são produzidas, sendo que tal processo não pode ser interpretado como unidirecional. A meu ver, esta análise oferece elementos preciosos para pensar não só a arte como reflexo dos sentidos (e os sentidos como históricos), mas também como entes estéticos que ajudam a forjá-los em uma dada época.

Estou de acordo com Tomas Tadeu da Silva (1995), para quem as representações sociais de um “senso comum” podem ser compreendidas, em termos gerais, como um complexo de percepções, ideias, imagens, princípios e convicções acerca de um grupo de pessoas (ou um sujeito), objeto, evento e/ou situação edificada através da interação social, sendo compartilhado por um número significativo de pessoas. Justamente por isso essas representações são

disputadas, tratando-se de um processo de significação coletiva de conhecimentos produzidos por meio de relações de poder. No caso das músicas analisadas aqui, significa dizer que, mesmo que eu afirme que elas apresentam “certas formas de fazer” e utilizam temas e características recorrentes e padronizados sobre o “amor” em suas narrativas, acredito que, no interior do próprio gênero musical, há brechas para a ocorrência de expressões contra-hegemônicas, havendo a todo instante uma tensão entre forças de uniformização e inovação.⁶¹

Nesse sentido, a análise de discurso realizada a partir dessas canções também me possibilita enxergar a música como um documento que narra experiências vivenciadas em um determinado período histórico. Isso me permite interpretar o fenômeno musical em sua dupla função: ora como produto da realidade social, ora como parte do processo de construção dessa realidade, em que, por meio da narrativa musical, identifico os conteúdos e significados relativos aos valores e sentimentos ligados à sociedade brasileira, constituindo-se em uma fonte de informação.

Com base nisso, mostro como as letras das músicas corroboram uma noção de amor concebida no mundo euroamericano. Penso que o universo do sertanejo universitário pode nos oferecer um exemplo das vivências afetivas contemporâneas, justamente pelo fato de o amor ser tão frequentemente cantado e retratado nas músicas mais tocadas do país, mostrando questões consideráveis das experiências subjetivas. Nelas, observa-se a narração das dificuldades e da construção de relacionamentos amorosos, sendo os enunciados amorosos dúbios e figurados, nos quais a dor e a felicidade se mesclam, o prazer e o sofrimento se confundem, sem que necessariamente constituam uma contradição.

Para iniciar minha análise, gostaria de chamar atenção para as perspectivas gerais compartilhadas entre as dez faixas destacadas no quadro abaixo, identificadas com ajuda do Iramuteq. Esse primeiro exame me permite reconhecer as questões mais recorrentes e traçar certos temas. Cada música do quadro transmite um relato particular, por meio do qual o narrador — “eu” — procura transmitir seus sentimentos a um “você”, de modo vocativo. Além disso, apenas duas músicas são cantadas por mulheres (“Graveto” e “Amoreco”), porém, mesmo

⁶¹ Talvez, o exemplo mais célebre disso seja da cantora Marília Mendonça, que proporcionou uma mudança no interior desse próprio gênero musical marcado predominantemente por homens e narrativas masculinas acerca do amor. Nesse caso, ela possibilitou, por meio de suas várias composições, que as mulheres aparecessem como centro dos discursos amorosos, falando de suas vivências e interesses pessoais, embora compactuando também com algumas representações problemáticas de gênero. Nesse sentido, acredito que muitos músicos seguem as métricas mercadológicas, isto é, da indústria musical, para vender suas músicas e manterem-se no topo das paradas de sucesso durante alguns anos, por mais que não compactuem e/ou acreditem naquilo que escrevem/cantam. Em outros termos, uma coisa é a música produzida, feita para vender e padronizada mediante critérios da indústria, outra coisa é a posição do artista que, por vezes, não vive e não acredita naquilo que canta/compõe, mas precisa fazê-lo para ter sucesso e, conseqüentemente, dinheiro.

nessas, as narrativas partem de um ponto de vista masculino, relatam apenas experiências monogâmicas e heterossexuais. Portanto, toda a discussão realizada neste apêndice diz respeito às configurações amorosas heterossexuais e a um arranjo afetivo específico, pois nas músicas há uma ausência total de representação de relações e configurações amorosas que não sejam heteronormativa e não-monogâmicas.

Ademais, na maioria das músicas apresenta-se uma temática usual: o término de relacionamento, diferenciando-se apenas na maneira de lidar com esse “fenômeno”. Umás dão ênfase a meios e argumentos para reatar a união ou evidenciar a superação do término (como “dar a volta por cima”) e outras explicitam os arrependimentos e as dores consequentes desse momento, simbolizando a separação de modo entristecido e inconformado, em que ocasionalmente, evidencia-se uma sensação de culpa.

Quadro 1 – Músicas mais tocadas nas rádios brasileiras no primeiro semestre de 2020

Ordem	Música	Artista (Intérprete)	Selo	N.º de Execuções
1	Ainda tô aí	Eduardo Costa	Talismã Music	87.406
2	Com ou sem mim	Gustavo Miotto	ONErpm	80.721
3	Liberdade provisória	Henrique e Juliano	Independente	80.318
4	Graveto	Marília Mendonça	Som Livre	74.868
5	Amoreco	Simone e Simaria	Universal Music	73.724
6	A gente fez amor	Gusttavo Lima	Sony Music	72.932
7	Saudade Sua	Gusttavo Lima	Sony Music	72.877
8	Barzinho aleatório	Zé Neto e Cristiano	Som Livre	67.116
9	Litrão	Matheus e Kauan	Universal Music	65.563
10	Cheirosa	Jorge e Mateus	Som Livre	63.410

Fonte: maistocadas.mus.br, 2020.

De todo modo, com a expressão do término, transmite-se comumente uma ideia de um amor único, especial e centro da existência, em que não há como viver sem a pessoa amada, pois tudo perde sentido em sua ausência. Nessa lógica, em quase todas as letras, menciona-se

abertamente o adoecimento pelo amor, situações em que os relacionamentos foram interrompidos são aludidas. O amor é abordado como intensidade absoluta e indispensável amparo de sentido individual e o término, por sua vez, acaba com um ideal criado em torno desse sentimento, tido como uma das maiores promessas de felicidade. Nessa direção, o sentimento amoroso nas letras analisadas traz consigo a ideia de sacrifício e lógica à existência, aquilo que dá forças para o sujeito viver. Aparentemente, quando se perde o grande amor, o indivíduo passa a ter vivências turvas e logo há o desânimo, perde-se a vontade de realizar os sonhos e, os objetivos pessoais, são destituídos de significados. Portanto, essas músicas exploram um consenso de que o amor legitima o sentido para vida.

Talvez aí resida a angústia ressaltada nas letras: a relevância extrema atribuída ao amor faz com que as narrativas tratem a pessoa amada com um dos maiores suportes da vida pessoal, desenvolvendo-se uma dependência. É essa veneração ao outro, nesse caso o amante, que faz as separações serem pungentes. A intensidade das promessas de felicidade, fidelidade e eternidade, agora rompidas, ocasiona a “sofrência” declamada nas canções. Isso ao mesmo tempo nos mostra que o sentido da vida é construído sob o horizonte de outra vida, expondo o paradoxo entre os projetos pessoais dos parceiros que se tornaram incompatíveis, levando ao término ou alteração do relacionamento amoroso em questão.

Junto a essa narrativa de término, temos a ideia de que “o amor supera tudo” e a tentativa de reconciliação de uma das partes, que transmite a dimensão dificultosa e conflituosa do fim. Diz-se que a pessoa amada está fazendo falta, o eu lírico diz que não aguentará vê-la “nos braços de outra pessoa”, pois nasceram um para o outro. Aliás, como terminar algo que foi programado por Deus como destino, feito para durar uma vida inteira? E os planos, serão desfeitos? Nas músicas, essas indagações são recorrentes e incontornáveis. A resposta, genericamente, é “não vejo minha vida sem você” e, mediante isso, promessas de rever comportamentos, hábitos e atitudes para salvar o amor e a relação. A insistência no amor seria um “dom”, é preciso, então, cultivar uma espécie de “paciência”.

Outro traço recorrente nas faixas relaciona-se à dicotomia rotina *versus* intensidade, colocadas como dilemas das relações amorosas. Perguntas como “onde estamos errando?”, “por que estamos distantes?”, e afirmações como “nosso beijo já não tem o mesmo sabor”, são trazidas enfaticamente para entender um suposto distanciamento entre os enamorados. Dessa forma, emerge a problemática da intensidade, da qual se procura extrair respostas e meios alternativos para não deixar “a chama do amor se apagar”. Existe o reconhecimento de que a rotina é um risco geral que qualquer relação pode atravessar. Entretanto, quando há amor, realizam-se sacrifícios e encontram-se caminhos para não o deixar caminhar em direção a um

final tortuoso. Ou seja, o amor, que nesse momento está “doente” precisa ser recuperado com as mesmas atitudes do início da relação, como por exemplo, dedicação, atenção às coisas simples que não são mais lembradas e aos detalhes. A crença nessas atitudes parece apagar as contradições e os conflitos da relação amorosa, fazendo com que o “ideal” da paixão ardente, do início da relação, daquele período de conquista, resplandeça.

Outro assunto que percorre as narrativas das músicas é a distinção entre “amor verdadeiro” e “aventura”, que traz consigo a separação metafórica entre “razão” e “coisas do coração”. Fala-se do envolvimento com uma terceira pessoa, o que quebra o trato monogâmico mutuamente consentindo entre os amantes. A explicação para esse envolvimento é diversa, mas relata-se, principalmente, o “ter perdido a cabeça” e “ter agido por impulso”, não levando em consideração “o verdadeiro amor”. Por isso, reconhece-se o erro e, ao mesmo tempo, são feitas declamações e provas de amor, como falar: “é você meu verdadeiro fascínio”, enquanto a outra pessoa faz parte de uma contingência que não vale a pena se preocupar.

Nessa mesma lógica, aciona-se uma dubiedade: o “coração” acomoda o sentimento verdadeiro e autêntico e, contraditoriamente, é o que faz um dos amantes agir de maneira impulsiva, traindo os pactos estabelecidos na relação. Quer dizer “foi pelo coração, pela emoção, não pensei muito bem”. Com a traição, temos o abalo do relacionamento e o término, bem como a frase clichê “tive que perder para dar valor”. Assim, descreve-se, como consequência, a etapa do sofrimento, o momento da culpa por ter trocado o grande amor da vida por um simples e inútil acaso. Daí, o “coração” retorna ao centro, mas agora em outro papel: sinônimo de “peito”, das dores insuportáveis pelo fim. O que se pode fazer para curar um “coração” despedaçado, seja pela própria culpa, seja pelo fato de o amado não querer mais estar na relação? Responde-se: a cachaça. Somente a bebida pode ajudar a diminuir a agonia do “peito” e sanar o sofrimento. A referência à bebida alcoólica é apelante nas narrativas dessas músicas.

Portanto, o “coração” é o órgão que abriga o amor e o manifesta. Ao mesmo tempo, o responsável pelas ações inconsequentes do indivíduo dentro de uma relação, um órgão incontrolável. Nota-se que o “coração”, associado à emoção, é o culpado pelas atitudes irracionais que joga fora uma oportunidade incrível: o amor durável, fazendo o indivíduo “trocar o certo pelo duvidoso”, ou melhor, “trocar um grande amor por um instante”. A ideia de troca expressa que a prioridade, o destino do sentimento, deva ser direcionado apenas para uma pessoa, pois o amor é fruto de exclusividade e seria impossível amar dois seres humanos conjuntamente. Reproduz-se uma lógica de que “se você ama duas pessoas, não ama ninguém, está apenas confuso”. Nesse sentido, viver dois amores simultâneos seria racionalmente

impossível, ou melhor, viável apenas no âmbito da infidelidade. Pressupõe-se, à vista disso, a ideia de um único amor como valor moral.

Como comentado, nas canções, há dois tipos de relação: as mais sérias e as aventureiras/passageiras. A séria é fruto do amor, procuram-se projetos de vida estáveis e uma perpetuidade; a passageira está no universo da paixão, de só por um instante, de descontrole. Assim, quando o indivíduo se propõe uma relação que tem pretensão eterna, não há espaço, ao menos idealmente, para outra relação ou sentimento amoroso. Mesmo que exista o interesse sexual em outro alguém, há um lugar reservado para o “grande amor”, destinado apenas a uma pessoa.

Desse ponto, implicitamente, transmite-se a divisão entre amor, de um lado, e sexo, de outro. As meras aventuras fazem parte do interesse e do universo sexual, onde não se ama, pois, esse sentimento é voltado exclusivamente para o parceiro, com quem se tem um projeto de vida. Assume-se a contradição de que o amor, em si mesmo, está no campo dos projetos, da razão, operado no ato do casamento. Enquanto o desejo sexual está no campo da paixão, do ardor, do incontrolável. Mas, ao mesmo tempo, para se casar, é necessário um envolvimento sexual descomedido.

Dessa forma, notam-se as tensões que os homens atravessam entre o amor romântico e o *amour passion* comentado por Giddens (1993), em que se separa o “bem-estar” do ambiente doméstico da sexualidade que o favorece do espaço da amante ou da prostituta. Em torno disso, de acordo com o autor, temos o “cinismo masculino”, sustentado pelo amor romântico que ampara essa divisão e consente, ainda que veladamente, a feminilização do amor “respeitável”. Por outro lado, de acordo com Rougemont (1988), muitos homens veem esse amor como uma aventura extramarital, fonte de prazeres e como meio de transformar a vida ao opulenta-la com riscos estimulantes, trazendo novidades extremamente sedutoras. O “homem de paixão” acredita que essa vivacidade do amor fatal lhe trará desafios, revelando aspectos sobre a vida em geral e acerca de si mesmo. Para o autor, isso não passa de uma “ilusão de plenitude”, a mesma presente no amor romântico.

Em todos esses aspectos, vemos a naturalização das emoções como impulso, como perda de razão. Algo que se apossa do corpo do sujeito e o faz perder a capacidade de raciocínio, algo fora de seu feitio que, no momento do ato, não pôde ser controlado. Algumas dessas constatações testemunham a incontrolabilidade e passividade da emoção. É interessante observar que essa passividade e irracionalidade ligam-se à concepção de responsabilidade associada a um pacto que foi quebrado. Verifica-se o privilégio da racionalidade e da ação deliberada em oposição à espontaneidade das emoções. Entretanto, nas músicas, esse contraste

razão-emoção é acionado para negociar e resolver adversidades de projetos e/ou situações individuais, o fenômeno que Despret (2011, p. 38) chama de “[...] ‘desviar o privilégio atribuído à racionalidade’”. A ideia dúbia de “coração”, descrita acima, serve para exemplificar essa ocorrência.

Nas canções, quando se procura demonstrar o amor, suas motivações e autenticidade, gritá-lo ao mundo e colocá-lo à prova, aciona-se o “coração” positivamente. Por outro lado, quando ocorre uma infidelidade ou um erro fatal que gera, conseqüentemente, o término do relacionamento amoroso, o “coração” é evocado negativamente e tratado como culpado. Quero dizer que a ideia de passividade das emoções, do “coração”, é uma ilusão sustentada como estratégia social, de negociação consigo e com os outros. Não se trata de uma “ilusão” em que os indivíduos seriam vítimas passivas. Na verdade, as estratégias fazem parte do universo das experiências emocionais dos sujeitos. “[...] A experiência pela qual as emoções são ‘coisas que nos acontecem’, que são “naturais” e independentes de nossa razão e de nossa vontade, deve ser interpretada como uma maneira a partir da qual negociamos a relação com nossos atos” (DESPRET, 2011, p. 38). Então, quando não se quer aceitar a responsabilidade dos atos ou quando não se “pode” aceitar porque isso arruinará projetos, argumenta-se, nas músicas, que o ato em questão foi uma resposta dissociada da consciência: “foi sem pensar, foi na emoção do momento”.

A abordagem é feita como se aquilo que faz o indivíduo agir tivesse um núcleo natural separado do resto de sua pessoa. Nessa lógica, há uma ideia de transbordamento, de algo para além da razão, de não controle da paixão. Esse posicionamento deve ser interpretado como uma forma de negociar os atos “conosco mesmos em um modo ilusório — poderíamos dizer em um modo de má-fé —, e com os outros em um modo de negação (não sou eu)” (DESPRET, 2011, p. 38). Nesse sentido, a emoção é selecionada para construir ou alterar uma situação e traz um paradoxo entre o “ser múltiplo” e o “não ser”, em que, no momento de uma ação errônea, a emoção falou mais alto e, nesse caso, o indivíduo torna-se outra pessoa, saindo de si (multiplicidade). Simultaneamente, ele se desconhece (um não ser). Trata-se de uma estratégia permanentemente utilizada e trazida nas músicas, relacionadas às narrativas de não assumir as responsabilidades dos atos, sobretudo em uma situação de traição.

Por fim, um último elemento entre os aspectos gerais observados nas narrativas musicais selecionadas é a percepção de “relacionamento como prisão”. Algumas músicas transmitem a ideia de que quando se está em um namoro ou casamento os parceiros não podem sair sozinhos, devem sempre estar na presença um do outro, pois isso é sinônimo de respeito. A vida de casado/namorado é definida nestes moldes: “não tem mais balada e não tem mais festinha com

amigos”. Ou seja, de um lado, temos a ideia de curtição e liberdade, do outro a preservação do relacionamento, em que os dois polos se anulam. Ao entrar em uma relação amorosa, a pessoa indica uma preferência e, necessariamente, precisa exercer uma escolha: “dormir na cama de seu parceiro ou ficar à noite na farra”. É como se esse tipo de posicionamento afirmasse uma postura de apreço e consideração pelo amante.

Tanto é assim que, o outro lado dessa moeda, quando se fala em términos, aponta para uma projeção: se a pessoa considera e respeita seu amante, logo após o fim do relacionamento, o mínimo que se espera dela é o sofrimento, ou pelo menos, sua demonstração. Caso saia para a balada, caso seja vista com amigos em algum “barzinho aleatório”, ela foi rápida demais, superou em tal velocidade que não sente mais nada nem agora, nem anterior ao término. Sair é um indicativo de apagar da memória uma relação afetiva: “poxa, terminou ontem e já está indo para festas!”

A depender das atitudes da pessoa, ela é vista com alguém que tem menos ou mais consideração por seu antigo parceiro. A balada, por mais que o indivíduo não esteja acompanhado, representa a primeira opção, pois, quando se termina, o que se espera é o sofrimento e a privação, não a curtição e a liberdade. É preciso, então, seguir etapas e princípios para a superação do término. Nessa linha, nas músicas, verifica-se uma “ambiguidade do término da relação amorosa”: ou o sujeito fica aparentemente feliz e quer demonstrar publicamente que superou rápido o fim da relação, o famoso “sair por cima”; ou ele precisa ficar triste e viver o luto da relação, caso contrário, falta consideração de sua parte. Nessa lógica, temos uma espécie de expressão obrigatória dos sentimentos (MAUSS, 2001).

A partir dessas dimensões gerais, podemos verificar os mais diversos traços do amor ocidental/romântico nas músicas sertanejas. Para fins de sistematização, elenco nove características desse amor, já discutidas anteriormente:

- a) só se ama uma pessoa por vez;
- b) quem ama manifesta desejo sexual pela mesma pessoa a vida toda;
- c) logo, quando se ama, não existe atração por outro alguém;
- d) o amor se prova mediante a intensidade. Caso esteja abaixo do esperado, desconfia-se de um “outro” envolvido na relação;
- e) o ciúme é um ato romântico, que prova o valor do amor;
- f) o amado é a única fonte de interesse;
- g) sendo assim, as atividades só têm sentido e encanto se a pessoa amada estiver junto;
- h) todos devem encontrar, em algum momento da vida, a pessoa certa;

i) encontrando-a e sendo o amor único, especial e centro da existência, ele é responsável por orientar o sentido da vida do casal, em termos de futuros planos e estabilidade.

O quadro a seguir evidencia como as músicas analisadas por meio do *software* dialogaram com esses aspectos.

Quadro 2– características do amor romântico na música sertaneja

Características do amor romântico	Ordem das músicas apresentadas no quadro 1									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Só se ama uma pessoa por vez	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Quem ama manifesta desejo sexual pela mesma pessoa a vida toda	X	X	X		X	X		X	X	X
Quando se ama não há tesão por mais ninguém		X	X		X	X		X	X	X
O amor se prova mediante a intensidade	X			X			X	X		
O ciúme como ato romântico			X					X	X	
O amado é a única fonte de interesse	X	X	X	X	X	X		X	X	X
As atividades só têm sentido se a pessoa amada estiver presente	X				X	X			X	X
Todos vão encontrar um dia a pessoa certa	X	X	X				X			
O amor orienta o sentido da vida	X	X	X		X	X		X	X	X

Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

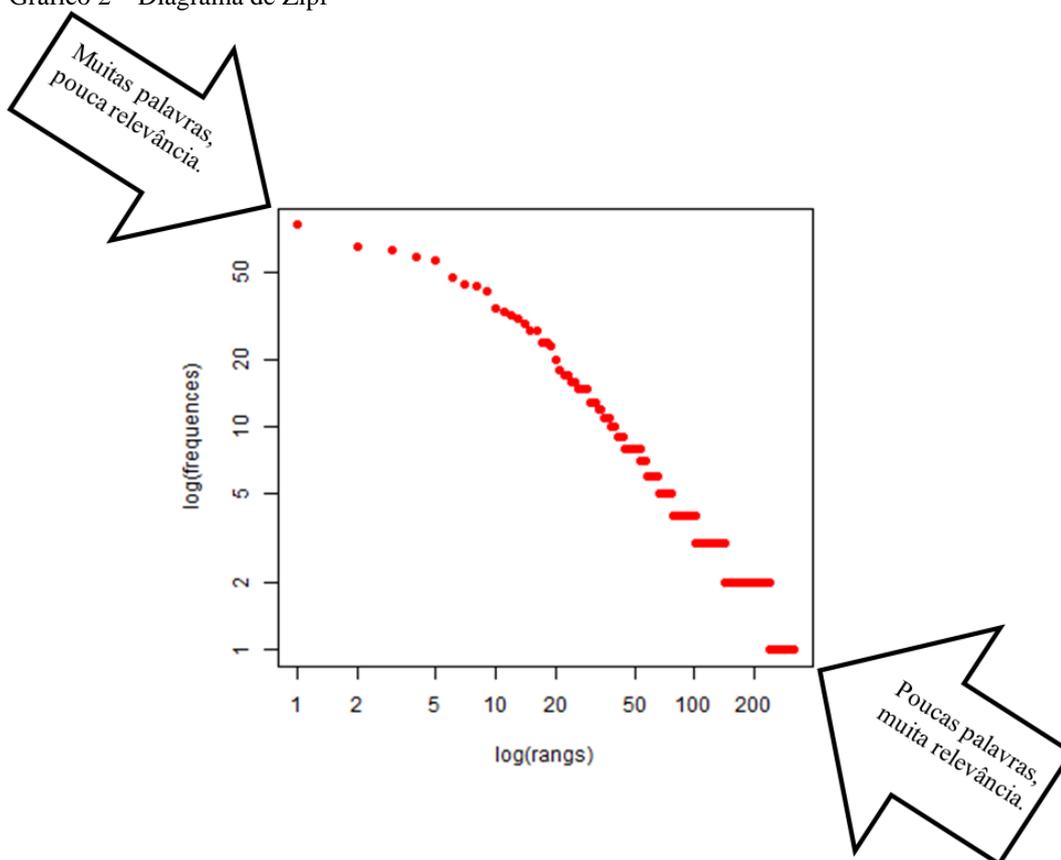
Como explicado, as conclusões, as características descritas e o desenho do quadro acima, foram realizados a partir da utilização do programa Iramuteq, que me permitiu esmiuçar e explicar algumas tendências e temas mais amplos. A seguir, apresento dados relativos à pesquisa, aprofundando as problematizações trazidas e ilustrando o meu percurso, com auxílio de gráficos e figuras.

Pois bem, os parâmetros iniciais do corpus apresentados pelo programa revelam as primícias da análise. Foram examinadas as dez músicas do quadro 1, as quais o *software* dividiu em 49 segmentos de texto. O corpus textual possui 1.809 palavras, dentre as quais 100 palavras

são *hapax* (nomenclatura que indica palavras com frequência um, ou seja, apareceram somente uma vez em todo o corpus). Os *hapax* representam, em minha pesquisa, 5,53% de todo o corpus. Antecipo que essa descrição não conta como tratamento prévio do corpus, como por exemplo, a seleção das classes gramaticais a serem consideradas.

A análise inicial, que corresponde a um estudo estatístico, forma um gráfico (Gráfico 2, exibido abaixo) baseado na Lei de Zipf,⁶² o qual mostra visualmente que, no corpus, há muitas palavras que se repetem pouco e que há um pequeno grupo de palavras de uso muito frequente, expressando também a frequência de palavras em função de sua ordem. O gráfico é formado a partir de uma função logarítmica, em que o eixo das abscissas representa uma espécie de “peso” (posição das frequências das palavras por ordem decrescente) e no eixo das ordenadas o da frequência das formas.

Gráfico 2 – Diagrama de Zipf



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

⁶² Trata-se de uma lei elaborada na década de 1930 por George Kingsley Zipf, linguista norte-americano e professor da Universidade de Harvard. Zipf procurou, por meio dessa lei empírica, prever a dimensão, importância e frequência da utilização das palavras em uma determinada língua. Portanto, fundamentado na linguística e na matemática que examina e quantifica como as palavras são distribuídas dentro de um determinado texto, acredita-se ser possível representar, por intermédio de gráficos e análises estatísticas, quais são os termos que mais se destacam (CAMARGO; JUSTO, 2013).

Essa análise, entendida também como análise lexicográfica clássica, identifica e reformata as unidades de texto, reconhece a quantidade de palavras, frequência média e *hapax*, pesquisa o vocabulário e reduz as palavras com base em suas raízes (formas reduzidas), cria um dicionário de formas reduzidas e identifica formas ativas e suplementares. Em relação à frequência das palavras, as formas ativas (classes gramaticais) selecionadas para a análise do corpus foram: substantivo, adjetivo, verbo, pronome, advérbio e interjeição. Essas classes foram definidas com prioridade primária, ou seja, são as classes que conduziram as análises. Outras classes, como adjetivo possessivo, substantivo complementar, pronome pessoal, possessivo e demonstrativo, além de verbo complementar, foram definidas como classes gramaticais complementares. Elas são relevantes na análise, contudo, não são o foco.

Esses parâmetros foram utilizados em todas as demonstrações abaixo. Ao todo foram indicadas pelo *software* 851 palavras que pertenciam às classes gramaticais citadas. As mais frequentes, contando com uma frequência absoluta igual ou superior a oito, foram: “não”, “estar”, “ah”, “saudade”, “querer”, “saber”, “amor”, “só”, “dar”, “ainda”, “vida”, “aí”, “voltar”, “gente”, “volta”, “solteiro”, “osso”, “dizer”, “deixar”, “como”, “ai”. Esse resultado é apresentado na tabela a seguir.

Quadro 3 – Frequência absoluta de palavras

Palavra	Frequência
Não	47
Estar	43
Ah	24
C	17
Mais	16
Saudade	15
Querer	15
Saber	13
Amor	13
Só	12
Dar	11
Ainda	11
Vida	10
Aí	10
Voltar	9
Gente	9
Volta	8
Solteiro	8
Osso	8
Dizer	8
Deixar	8

Como	8
Ai	8

Fonte: elaborado pelo autor,
2020.

Algumas dessas palavras merecem um destaque. Primeiro, se retomarmos alguns elementos das descrições gerais feitas anteriormente, não surpreende o fato de a palavra “não” estar entre as mais citadas, 47 vezes. Isso nos diz muito sobre as características das músicas, pois a palavra “não” está, em todo tempo, próxima das narrativas de término. Além disso, as negações aparecem, boa parte das vezes, como um aviso: “não me procure mais, me esqueça” ou “saia definitivamente da minha vida, não posso mais viver assim”. Como podemos verificar nos trechos a seguir:

Se você não me disser a verdade
Não tem como eu ajudar, minha metade
 Se tem outro em meu lugar
 Se você quer colocar
 Te deixo livre pra viver
Não prometo te esperar
Coração vai cicatrizar
E uma hora eu vou te esquecer
 Se era medo de me machucar
 Já tem o meu perdão
 Tá esperando o que?
 Só quero que você seja feliz
 Com ou sem mim
 E quando der saudade e for dormir
 Com ou sem mim
E quando perceber que eu não tô
E que não vai achar um novo amor
Vai ter que aceitar que é assim
 Com ou sem mim (MIOTO, 2019, n. p.)⁶³

Vou ser sincero com você
Acho que pra mim já deu
Faz um tempinho que não sou seu
 Até a cama percebeu
Que esfriou demais
E seu toque não traz
Não adianta pôr graveto
Numa fogueira que não pega mais
Não pega mais, não pega mais
Você virou saudade aqui dentro de casa
 Se eu te chamo pro colchão, você foge pra sala
 E nem se importa mais saber o que eu sinto
 Poucos metros quadrados, virou labirinto (MENDONÇA, 2020, n. p.).

⁶³ Música indicada ao “Meus prêmios Nick” (Nickelodeon Brasil), na categoria *hit* nacional favorito.

A expressão “ah”, aparece apenas na música “Liberdade Provisória”,⁶⁴ tratando-se de um imperativo, como uma ordem: “ah, você vai!”, repetida 24 vezes. Manifesta-se um tom de impaciência, aborrecimento e raiva por parte do amante que terminou recentemente sua relação amorosa. A narrativa é permeada de contradições e demarca, especialmente, ciúmes, não aceitação do término e perseguição por parte do enamorado. Não se aceita ver a ex-companheira com “outra boca” e “outro cheiro” que não os dele. Daí, o “ciúme não bate, ele dá porrada”. Esse sentimento aparece a partir de um rival imaginário que estaria com essa linda mulher, que o sujeito lírico perdeu. Para eliminar essa ameaça (outro homem), ele pede para voltar, implorando e se humilhando, reagindo para não ficar sem o seu amor. A música é categórica em afirmar a obrigatoriedade: “vai ter que me aceitar de volta, ah!”. Agora, aparentemente, a mulher não está mais livre, era algo apenas “provisório”, um “período breve” de liberdade na relação, que ocorre justamente com o término que partiu do homem. Ao reatar, ela perde a liberdade de sair sozinha.

E ela tava mais linda
 Cada vez que eu olhava
O ciúme não tava batendo
Tava dando porrada
 E eu implorei pra voltar
 E ela me matou na unha
 Disse que eu tava solteiro
 Eu tava solteiro porra nenhuma
Implorei pra voltar
 Não me manda embora
Sou preso na sua vida
 Era só liberdade provisória
Vai ter que me aceitar de volta
Ah, ah, ah, ah, ah, ah (HENRIQUE & JULIANO, 2019, n. p.)

A palavra “solteiro”, apresentada oito vezes no corpus, surge na narrativa acima, não como uma condição desejável, mas como algo que expressa repulsa. Na verdade, é utilizada como negação dessa condição: “estava solteiro porra nenhuma”. Isso ocorre também na faixa “Litrão”, em que a ideia de solteiro deve ser, imediatamente, ultrapassada por um “relacionamento mais sério”. Mas, o que essas músicas têm em comum? Ambas partem de uma imposição associada à assimetria de gênero: “você não vai ficar solteira, tem que decidir e o melhor caminho para você, sou eu”.

Não sou de fazer ameaça, mas seu beijo vai ter volta
Não tô querendo te apressar, mas minha vida já tá pronta
 Tira uma selfie comigo, depois eu te mostro
 Eu ainda vou namorar com essa moça da foto

⁶⁴ Música vencedora do Prêmio Multishow de Música Brasileira 2020, na categoria Música do Ano, voto popular.

Eu tenho certeza, vai ser de primeira
Se a gente ficar, é menos uma solteira nesse mundo
E menos um vagabundo!
Você decide, a minha boca ou a do litrão
Cê quer dançar comigo ou descer até o chão, sozinha?
Você quer ser da bagaceira ou quer ser minha?
 Tá na sua mão
Vai escolher amanhecer na farra ou no meu colchão? (MATHEUS & KAUAN,
 2020, n. p.)

Nessa música, a palavra “querer” é anunciada sete vezes e transmite-se a contradição tradicional entre “ser livre” e aproveitar festas e estar com a pessoa que você ama, “o que você realmente quer?” O amante exige uma decisão da pessoa amada, entre permanecer na bagunça ou com ele, transmitindo mais uma vez a ideia de que não se pode ter os dois, pois seria incompatível com a ideia de exclusividade sexual. Em outras palavras, não se pode “descer até o chão sozinha”, pelo menos se estiver acompanhada pelo parceiro, isso não vai ocorrer. Isso porque namorar exige um *ethos* de comportamento, sobretudo para as mulheres, não se pode ultrapassar certos limites.

Compartilha-se a noção de que há uma expressão corporal específica para quem namora, devendo-se evitar algumas atitudes, como “dançar, beber e rebolar na boca do litrão”. A narrativa é incisiva ao tratar a pessoa conquistada como posse: “você vai dançar até o chão sozinha? Você vai ser da bagaceira ou vai ser minha? Se você for minha você não desce no chão assim”. Por isso, tem que escolher entre a minha boca e a do litrão. Nesta narrativa, observa-se que, mesmo conhecendo a pessoa na tal da “bagaceira”, o amante insiste para que ela saia desse ambiente imoral e aceite o compromisso de um relacionamento, para se consertar, tornando-se uma pessoa mais adequada. Ou melhor, “entrando no eixo”.

Nota-se que as palavras “saudade” e “querer” tomam a mesma proporção de repetição, 15 vezes. Isso nos informa outro aspecto comum no corpus: ora o objeto de desejo do amante está distante, ora o amante quer estar afastado de quem o deseja, pois lhe faz mal. Apesar dessas palavras aparecerem com diferentes sentidos em algumas faixas, em comum partilham a ideia de que se procura por algo que não se pode mais alcançar. O que manifesta uma condição tortuosa e um impasse entre querer e poder, trazida na afirmação: “tenho saudades do que tivemos um dia, / quero isso novamente, / mas infelizmente não posso, / pois eu te perdi ou você vacilou e me perdeu”.

Aí me liga
 E me pergunta como eu to
Aí insiste em me chamar de amor
 Você não desiste quer saber aonde eu to
Quer saber onde eu tô?

Ainda tô aí
 Tô nessa dose que cê tá bebendo
 Tô nessa foto que você tá vendo
Sou ferida que não cicatriza ai ai ai ai
 Ainda to aí
 Tô nessa moda que cê tá ouvindo
Tô na saudade que cê sentindo
Você perdeu o amor da sua vida
 Você era feliz e não sabia (COSTA, 2020, n. p.)

Se tem outro em meu lugar
Se você quer colocar
Te deixo livre pra viver
 Não prometo te esperar
 Coração vai cicatrizar
 E uma hora eu vou te esquecer
 Se era medo de me machucar
 Já tem o meu perdão
 Tá esperando o quê?
Só quero que você seja feliz
 Com ou sem mim
E quando der saudade e for dormir
Com ou sem mim
 E quando perceber que eu não tô
 E que não vai achar um novo amor
 Vai ter que aceitar que é assim
 Com ou sem mim (MIOTO, 2020, n. p.)

A palavra “saber”, repetida 13 vezes, é trazida em ocasiões diferentes. Por um lado, é utilizada em uma premissa de “não dar satisfação”, pois se exclama: “não precisa me procurar e nem saber onde estou”, em uma tentativa de afastamento e esquecimento do amante. Por outro, indaga-se: “por qual razão você não quer saber mais de mim?” ou “o que foi que eu te fiz? Você não quer saber mais o que eu sinto, não quer saber da minha condição e da minha existência?”. Nesse caso, são trazidas em forma de indagação e imploração por um olhar sensível do amante.

Aí me liga
 E me pergunta como eu tô
 Aí insiste em me chamar de amor
Você não desiste quer saber aonde eu tô
Quer saber onde eu tô?
 Ainda tô aí
 Tô nessa dose que cê tá bebendo
 Tô nessa foto que você tá vendo
Sou ferida que não cicatriza ai ai ai ai (COSTA, 2020, n. p.)

Você virou saudade aqui dentro de casa
 Se eu te chamo pro colchão, você foge pra sala
E nem se importa mais saber o que eu sinto
Poucos metros quadrados, virou labirinto (MENDONÇA, 2020, n. p.)

A palavra “vida”, citada dez vezes, é trazida na clássica expressão “amor da minha vida”. Contudo, curiosamente, é apresentada como indicativo de sofrimento, tom de desprezo

e entonação de aviso, como apontar para o enamorado que está na hora de seguir rumos diferentes, de dar prosseguimento à vida mesmo sem a presença dele. Tudo isso em uma situação de término de relacionamento: “o amor da minha vida foi embora”, “você perdeu o amor da sua vida” e “minha vida já não faz mais sentido sem você”. Em algumas letras, indica também um entrelaçamento entre os amantes, no sentido de um estar preso na vida do outro, como um encontro mágico e sacramental.

Ainda tô aí
 Tô nessa moda que cê tá ouvindo
 Tô na saudade que cê sentindo
Você perdeu o amor da sua vida
Você era feliz e não sabia (COSTA, 2020, n. p.)

Implorei pra voltar
 Não me manda embora
Sou preso na sua vida
 Era só liberdade provisória (HENRIQUE & JULIANO, 2019, n. p.)

Mais um comecinho de noite
 E eu me adaptando essa nova rotina
 Já falei pro coração mexe com isso não
 Esquece essa menina
Vou seguir a vida
Dar mais uma volta (ZÉ NETO & CRISTIANO, 2020, n. p.)⁶⁵

Por fim, a palavra “volta”, manifestada nove vezes nas canções, está intimamente ligada à exigência de retorno. Nas faixas nas quais ela aparece, dialoga com implorar para voltar, pois a vida do amado só faz sentido com a pessoa presente.

A gente tinha combinado
Que já tava tudo errado
 E que não dava mais
Marcamos um ponto final
Mas o final é sempre igual
Você me faz voltar atrás
 Enche de perfume no corpo
 E um sorriso que me deixa louco
Com a intenção de provocar
Como é que eu largo dela?
 E a gente fez amor, uô uô
Era pra terminar quem disse que eu consigo (LIMA, 2019, n. p.)⁶⁶

Na fronha ainda tem
O cheiro do xampu
 Na mente, ainda tem ela usando aquele baby doll azul
 Por isso
 Essa gelada, eu vou beber
Em homenagem à saudade que eu to da minha cheirosa

⁶⁵ Esta música está no álbum *Por mais Beijos Ao Vivo*, que foi indicado ao Grammy Latino 2020. Trata-se da música mais escutada do álbum.

⁶⁶ Música indicada ao Prêmio Multishow de Música Brasileira 2020, na categoria de “melhor música”. A canção não venceu nessa categoria, mas Gustavo Lima conquistou a de “melhor cantor”.

Que jurou na minha cara que a gente não tem mais volta

Essa gelada, eu vou beber

Em homenagem à saudade que eu to da minha cheirosa

Se ela não voltar pra mim, esse mundão pode acabar agora (JORGE & MATEUS, 2019, n. p.)

É importante destacar que a letra “c” no corpus, a qual aparece 17 vezes, é referente a substituição em algumas músicas do pronome de tratamento “você”, por simplesmente “cê” (como na música *Litrão*, no trecho “Cê quer dançar comigo ou descer até o chão, sozinha?”). Isso comprova também o que foi anunciado no início deste apêndice: a música sertaneja tem como características elementar a dimensão vocativa — termo oracional usado para chamar ou colocar em evidência o ser a que nos dirigimos — que, em boa parte das vezes, é um caso de interpelação. Em outras palavras: um “eu” se dirige a um “tu”. Outro aspecto relevante é que a palavra “mais”, que aparece 16 vezes, é utilizada mais como advérbio de intensidade, transmitindo uma noção de maior quantidade ou intensidade, do que como conjunção aditiva, que transmite uma noção de adição e acréscimo. O que isso quer dizer? Que a palavra é mobilizada para tratar os sentimentos de modo muito intenso e forte, estando próximo de trechos que expressam “dor” de maneira excessiva ou exagerada. Em geral, é trazida próxima dos enunciados de término e final de relação

E em cada gole foi doendo mais

Disfarcei, fingi que tanto faz

Chorei, mas não olhei pra traz (ZÉ NETO & CRISTIANO, 2020, n. p.)

Em homenagem à saudade que eu to da minha cheirosa

Que jurou na minha cara que a gente não tem mais volta (JORGE & MATEUS, 2019, n. p.)

A gente tinha combinado

Que já tava tudo errado

E que não dava mais**Marcamos um ponto final** (LIMA, 2019, n. p.)E nem se importa **mais saber o que eu sinto**

Poucos metros quadrados, virou labirinto (MENDONÇA, 2020, n. p.)

Na análise de especificidade, os parâmetros considerados foram as palavras com frequência igual ou superior a oito. Basicamente, essa análise compara as palavras do corpus em relação às variáveis estudadas (as músicas), tendo por objetivo facilitar a visualização e o comportamento dessas variáveis ao considerar a quantidade de palavras relevantes presentes nelas. O resultado desta análise está representado no quadro a seguir.

Quadro 4 – Análise de especificidade

	A gente fez amor	Ainda to af	Amoreco	Barzinho Aleatório	Cheirosa	Com ou sem mim	Graveto	Liberdade provisória	Litrão	Saudade sua
--	------------------	-------------	---------	--------------------	----------	----------------	---------	----------------------	--------	-------------

Volta	0	0	0	2	1	0	0	4	1	0
Mais	1	0	0	5	1	0	6	3	0	0
Gente	6	0	0	0	1	0	0	0	2	0
Osso	0	0	8	0	0	0	0	0	0	0
Saudade	0	3	2	0	2	2	2	0	0	4
Vida	0	3	0	2	0	0	0	4	1	0
Aí	0	10	0	0	0	0	0	0	0	0
Dar	1	0	0	2	0	2	2	4	0	0
Ai	0	8	0	0	0	0	0	0	0	0
Querer	0	4	0	0	0	4	0	0	7	0
Amor	5	6	0	0	0	2	0	0	0	0
Estar	1	9	9	0	4	2	0	15	2	1
C	0	9	2	0	0	0	0	0	2	4
Deixar	3	1	0	0	2	2	0	0	0	0
Como	5	2	0	0	0	1	0	0	0	0
Dizer	2	0	0	0	2	1	0	3	0	0
Saber	0	7	0	0	0	1	2	0	0	3
Só	0	1	0	0	0	2	0	6	0	3
Ah	0	0	0	0	0	0	0	24	0	0
Voltar	1	0	1	0	1	0	0	6	0	0
Solteiro	0	0	0	0	0	0	0	6	2	0
Não	1	7	1	3	2	8	11	7	2	5
Ainda	0	6	0	0	4	0	0	0	1	0

Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Por exemplo, foi possível observar que, na música “Ainda tô aí”, há uso expressivo das palavras “Aí” (10 vezes) e “Ai” (8 vezes), demonstrando uma antítese bem interessante na canção. Enquanto “Aí” é um advérbio que expõe quase sempre uma ideia de lugar, já mencionado ou referenciado: “estou aí nesse copo que você está bebendo”; “Ai” é uma interjeição que expressa dor, um grito de aflição, sentida pelo amor interrompido, apontando-se para o sofrimento do ex-namorado “sou ferida sua que não cicatriza ai ai ai ai”. Essa dor é mais intensificada pela palavra “Ainda”, utilizada seis vezes para indicar um estado de permanência, “até agora estou aí” e, conseqüentemente, “você sofre”.

Pensava em você
Vivia você
Amava você
Era só você e eu
O nosso amor particular
O nosso jeito de amar
O tempo passou
O mundo girou
O sonho acabou
Você me deixou

Mal sabe o quanto eu chorei
 E agora que eu superei
 Aí me liga
 E me pergunta como eu tô
 Aí insiste em me chamar de amor
 Você não desiste quer saber aonde eu tô
 Quer saber onde eu tô?
 Ainda tô aí
 Tô nessa dose que cê tá bebendo
 Tô nessa foto que você tá vendo
 Sou ferida que não cicatriza ai ai ai ai
 Ainda tô aí
 Tô nessa moda que cê tá ouvindo
 Tô na saudade que cê sentindo
 Você perdeu o amor da sua vida
 Você era feliz e não sabia (COSTA, 2020, n. p.)

Como vemos, essa música, a mais tocada das rádios, explora uma característica comum na vida dos casais atualmente: quando inseridas em uma relação amorosa, as pessoas procuram se desfazer de suas “individualidades” — como se fosse possível — e respondem em nome do par, tornando-se um todo homogêneo. Assim, os dois indivíduos da relação existem um para o outro, havendo uma nuclearização em que devem se afastar de tudo e de todos para viverem plenamente o amor, sem intervenções e influências quaisquer de “fora”. A ideia de “viver você” representa o “só você e eu”, que tem como pano de fundo um amor singular e atomizado na figura do casal. Tanto que um só faz o que o outro fizer, pois os acontecimentos só têm graça na presença um do outro. É uma doação extrema que representa e comprova a intensidade advinda do sentimento “amor”.

Entretanto, a música mostra uma contradição: apesar dessas características, as pessoas mudam e os relacionamentos terminam. Embora tenham vivido um para o outro, “o sonho se desfez”. Quer dizer, os projetos pessoais de vida tornam-se incompatíveis entre os parceiros, o que leva ao término ou alteração da relação. Porém, transmite-se a mensagem de uma semelhança estrutural entre o amor e a parceria sexual, fazendo com que os amantes, na música, sustentem anos de infelicidade por conta do ideal de casamento que une esses dois fatores. Ou seja, contraditoriamente, o amor é tratado como fórmula da conjugalidade, ao mesmo tempo que aparece como um elo inteiramente frágil.

Com isso, temos o sofrimento como consequência, já que o amor era o centro da vida das pessoas envolvidas na relação. Essa frustração é consequência do fenômeno observado por Martuccelli (2016): o amor, em grande medida, seja no âmbito conjugal, seja no registro familiar, consolidou-se nas narrativas de músicas populares em alguns países da América Latina com uma intensidade incomum e o principal anseio individual, gerando uma das maiores promessas de felicidade e realização pessoal. Na música, nota-se que a melhor alternativa para

lidar com o término é a superação, mas a superação é algo interminável, pois, trata-se de “uma ferida aberta que não cicatriza”. O que restaria seria “saudades e lembrança de que o amor da vida foi perdido”. Ou seja, transmite-se uma ideia de que as pessoas reatam umas com as outras com o medo de perder, definitivamente, o verdadeiro amor e não encontrar outro.

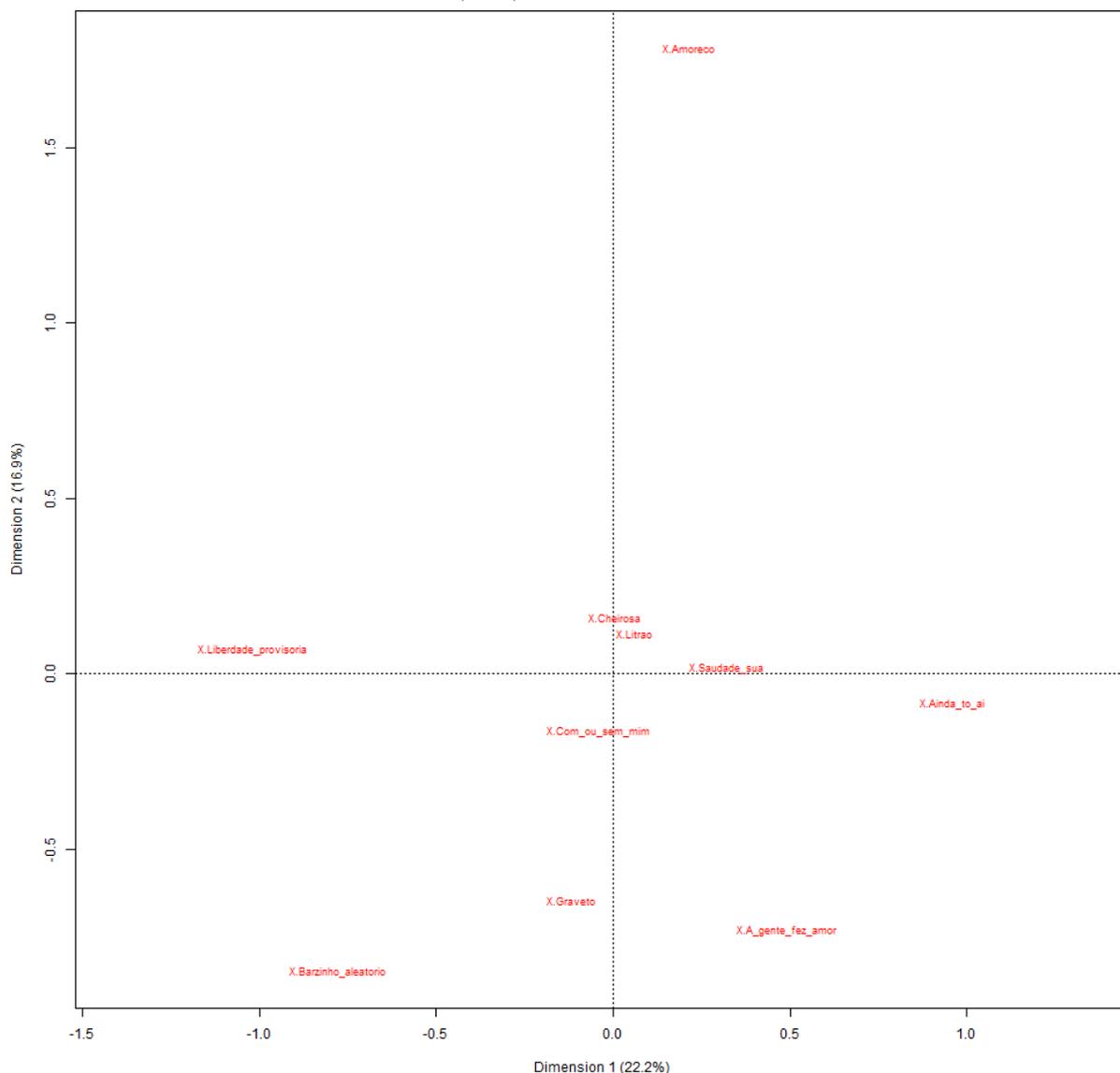
A palavra “osso” é repetida 8 vezes na música *Amoreco*, indicando também uma situação de sofrimento e dificuldade. Trata-se de uma gíria para se referir a um momento tenso, de aperto, algo que está muito ruim. Enfim, é utilizada para expressar uma má situação, como por exemplo: “Não tenho dinheiro para te emprestar, tá osso a situação, tá brabo, amigo”.

Tá osso sem você, tá osso
 Tô que nem cachorro louco
 Abandonado, jogado no meio fio
 Tá osso sem você, tá osso
 No calor faz frio
 Minha alegria sumiu
 Sem minha costelinha
 Sem dormir de conchinha
 Sem meu bebê por Deus, Ave Maria
 É bar de noite e dia é muito covardia
 Eu te ligar e cê não atender
 Cê tá pedindo pra eu morrer
 Amoreco, amoreco
 Se você voltar, eu saio do boteco
 Amoreco, amoreco
 Tô com saudade desse nosso nheco-nheco
 Do nosso nheco-nheco, do nosso nheco-nheco
 Tô com saudade do nosso nheco-nheco (SIMONE & SIMARIA, 2020, n. p.)

Na canção, transmite-se a ideia de que, sem a presença do amante, a vida é ruim e difícil de suportar. A pessoa se sente abandonada e a alegria é ausente, por isso “no calor faz frio”. Efetivamente, o que resta é saudade, principalmente quando as lembranças da relação vêm à tona. Para conseguir o retorno do seu amor, algumas promessas são feitas, como renunciar à “liberdade”, explícita no enunciado “sair do boteco”. Portanto, a palavra “osso”, nesse contexto, informa que está impossível viver sem a pessoa amada: “tá osso sem você!”.

Outro exame realizado foi o de Análise Fatorial Combinatória (Gráfico a seguir), em que é possível enxergar a similaridade e diferenças entre as variáveis do corpus.

Gráfico 3 – Análise Fatorial Combinatória (AFC)



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

A análise ilustrada no gráfico acima permitiu-me adentrar no universo amoroso descrito nas canções mais tocadas do sertanejo universitário, pois, por intermédio dele, demonstra-se uma prominência de discursos circunscritos em decepções amorosas que se entrelaçam com a ideia de “amor verdadeiro” frustrado associado a términos de relacionamento e saudades. A ausência daquilo que se deseja é constante nas narrativas, bem como a quebra de expectativas a partir das projeções feitas no seio de uma relação, que nos remete a um agrupamento de contratempos amorosos.

Desse modo, percebe-se, como destaque das músicas, narrativas românticas que constatarem, ora o amor como sentido da vida, ora o término de uma relação que retira esse sentido. Daí, boa parte das letras transmitirem desolação, prantos e inconformidade. Fato é que

as narrativas gritam ao mundo as confusões internas das relações amorosas contemporâneas, permeadas por raiva, ciúme, possessividade, ausência de sentido, reconquista, saudade e sede de vingança. Tudo isso, em torno de um só sentimento: o amor, que ironicamente é procurado, caçado e esquadrinhado, apesar do reconhecimento de que, para chegar ao caminho da felicidade prometida, é necessário, antes, percorrer uma trilha longa e estreita. É interessante perceber, a partir do gráfico acima que, por mais que as músicas discorram sobre os mesmos temas, fazem isso com base em caminhos distintos, tratando questões semelhantes de diferentes modos.

A título de exemplo, nessa investigação, observa-se que a música “Amoreco” ficou destacada das demais, apesar de falar de “saudade” e retratar as dificuldades vividas sem o “amor da vida” ao lado. Esse distanciamento ocorre pelo fato de essas adversidades vivenciadas serem simbolizadas por meio da gíria “tá osso”, não observada em nenhuma das outras faixas. Além disso, o substantivo “amoreco”, utilizado como vocativo, que indica um apelido carinhoso a uma pessoa amada, também não está em outra música, o que contribui ainda mais para o seu afastamento. Por outro lado, “Cheirosa” e “Litrão” se aproximam no centro pelo fato de ambas falarem de “bebida”, sendo a narrativa central.

“A gente fez amor” e “Barzinho aleatório” estão em quadrantes opostos, pois a primeira fala de recaída e dificuldade de término, em que o amante, ao sempre encontrar a pessoa amada, apesar de não querer estar mais ao seu lado, faz amor com ela. Já a segunda canção, fala de um término recente indesejado e tentativa de se adaptar a uma nova rotina sem a amada, porém, no primeiro “canto” que o amante para, ele a encontra “grudada na boca de outra cara”, o que representa o esquecimento de sua pessoa. Isso o deixa inteiramente chateado e ele anuncia uma melancolia sem fim, uma dor profunda.

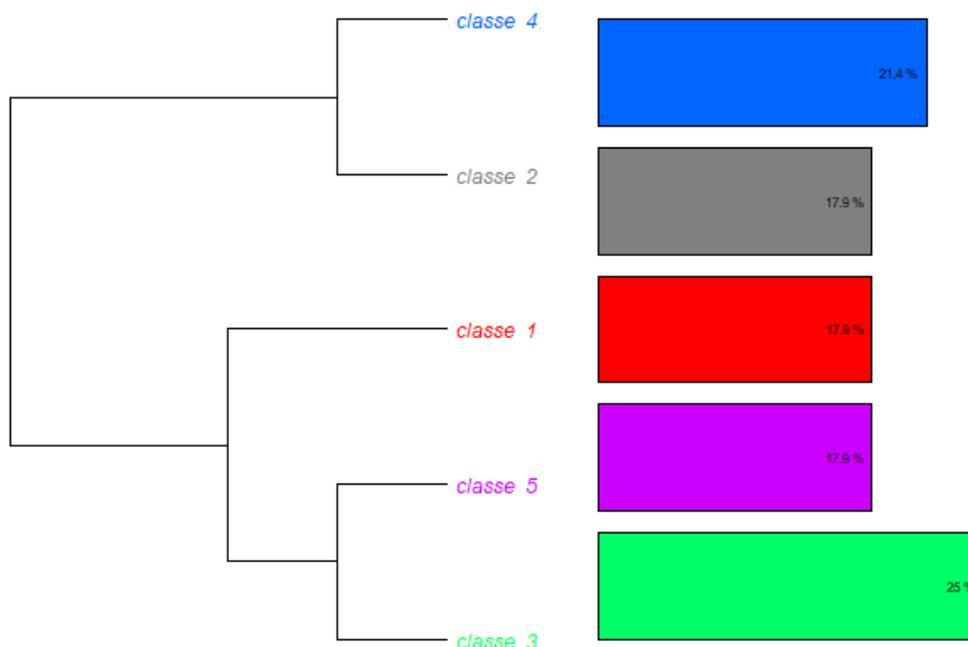
Outra análise realizada foi a Classificação Hierárquica Descendente (CHD). De acordo com Camargo e Justo (2013), neste tipo de investigação, os segmentos de texto são classificados de acordo com seu respectivo vocabulário e suas coleções são divididas de acordo com a frequência da forma simplificada. A partir da intersecção matricial de cada parte do texto e da palavra, utilizando o método CHD, pode-se obter uma classificação estável e determinística. Esta análise visa à obtenção das categorias de fragmentos de texto que apresentam simultaneamente vocabulário semelhante entre si e cujo vocabulário é diferente de outros tipos de fragmentos de texto. Com base nessa análise de matriz, o *software* organiza a análise de dados na forma de um diagrama de árvore CHD, ilustrando assim a relação entre as classes. O *software* realiza cálculos e fornece resultados, permitindo descrever cada classe, principalmente pelo seu vocabulário característico (dicionário) e palavras com asteriscos (variáveis). Além

disso, o programa também oferece outra forma de expressar os resultados por meio da análise fatorial das correspondências feitas pelo CHD.

Conforme as bases selecionadas, o *software* calcula e nos fornece o segmento de texto mais distinto para cada categoria (corpus de cores), de forma que as palavras típicas de cada categoria possam ser contextualizadas. No nível do programa, cada categoria consiste em vários segmentos de texto, que são classificados de acordo com a distribuição do vocabulário (tabela) desses segmentos. Em pesquisas nas áreas de linguística e comunicação, essas classes são interpretadas como campos lexicais ou contextos semânticos. No estudo das representações sociais, caso do meu trabalho, dado seu *status* nas expressões linguísticas, essas categorias podem representar o senso comum, teorias ou conhecimentos no campo das imagens sobre um determinado objeto ou mesmo vários aspectos de uma mesma representação (CAMARGO; JUSTO, 2013).

Nesta análise, foi possível inferir sobre a construção de classes a fim de compreender a formação de discursos das músicas sertanejas. Basicamente, correlacionei os segmentos de textos formando um esquema hierárquico de classes de vocabulário. Os resultados obtidos estão representados no dendograma a seguir.

Dendograma 1 – Classes de vocabulário



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Como demonstrado acima, o *software* identificou duas classes principais, sendo a primeira dividida em duas subclasses: a 4 (azul) e a 2 (cinza) que, juntas, compõem 39,3% do

corpus. Já a outra classe é dividida em três subclasses, sendo uma subclasse exclusiva, a 1 (vermelha) que representa 17,9% do corpus. As outras duas subclasses, a 5 (roxa) e a 3 (verde) representam, respectivamente, 17,9% e 25%. Essas três subclasses juntas compõem 60,8% do corpus.

A subclasse 1 (vermelha) é formada pela música “Liberdade provisória” que, como já mencionado, ao abordar a separação do casal, fala sobre ciúmes e dificuldades de superação do término. Além disso, há uma insistência por parte do parceiro — apesar de ele ter terminado — tratando-se de uma relação de imposição, possessividade e aprisionamento, em que a ideia de liberdade é sinônimo de curtição, sendo apartada da dinâmica do relacionamento amoroso. A classe em que essa canção está inserida relaciona-se com a subclasse 3 (verde) e 5 (roxa). A primeira, é formada pela música “Saudade sua” e a segunda pelas faixas “Com ou sem mim” e “Barzinho aleatório”. “Saudade sua” também fala de término. Dessa vez, o amante sustenta as dificuldades que enfrentou para tentar esquecer a pessoa amada, reinventando-se como indivíduo. Comenta que não compensa tanto sofrimento e enxerga que o melhor a se fazer é esquecê-la. O problema é que a pessoa o procura e, como revanche, ele a ignora, “dando a volta por cima”. A ideia de “dar o troco” é o centro da narrativa: “fizeram-me sofrer, agora pagarei na mesma moeda, farei de tudo para a pessoa que me desprezou perceber que sou melhor que ela”.

Nesse sentido, inicia-se uma disputa entre os ex-namorados para ver quem sai melhor do fim do relacionamento. Antes se amavam, mas agora procuram demonstrar quem é superior. “Com ou sem mim” também fala sobre separação, reconhecendo-se a presença de um outro alguém e exigindo-se uma decisão entre um e outro parceiro, já que é impossível amar duas pessoas ao mesmo tempo. Com isso, coloca-se uma pressão para a pessoa decidir com quem ela quer ficar e indica-se que “se ficar sem mim, tudo bem, desejo-lhe felicidades”. Porém, há uma contradição existente, pois outro fator determinante é a ideia de que “se separar de mim, não encontrará outro amor”, uma lógica implícita do “verdadeiro amor”, pressupondo que o amado seja a única e exclusiva fonte de desejo. Por um lado, exige-se a decisão do amado que, independentemente de qual for, “que seja feliz”. Por outro, anuncia-se: “você não será tão feliz como foi ao meu lado, não encontrando amor como o meu”. Nisso, articula-se também a ideia de que a “pessoa certa para sua vida sou eu”.

“Barzinho aleatório”, pertencente à mesma subclasse da música anterior, também fala de término, apontando igualmente para a presença de um terceiro elemento na relação. Entretanto, aborda-se uma situação diferente. Dessa vez, trata-se o rápido esquecimento que o amante sofre por parte da pessoa que ele ama, sua ex-esposa. Manifesta-se uma dor profunda e

uma surpresa ao saber que ela está com outro alguém, superando rapidamente o término. Como solução, o amante procura se enfiar no álcool para diminuir a dor e disfarçar o sentimento.

De acordo com as narrativas acima, parece não existir outras motivações para o fim de um relacionamento amoroso. Quer dizer, as pessoas só terminam quando encontram ou substituem um amor pelo outro, em que os termos e a decadência do sentimento são motivados por outro alguém. Identifica-se que o fim da relação se dá, ora pela perda de intensidade, que ocasiona desprezo e sofrimento em um dos amantes, como demonstrado em “Liberdade provisória”, ora pelo fato de “ser trocado por outra pessoa”, como constatado em “Saudade sua”, “Com ou sem mim” e “Barzinho aleatório”. Nesse sentido, implicitamente acredita-se que a pessoa amada não sentiria prazer por mais ninguém. Assim, a dor do amante vem da expectativa gerada no interior do relacionamento monogâmico que é a reciprocidade e intensidade mutuamente consentida.

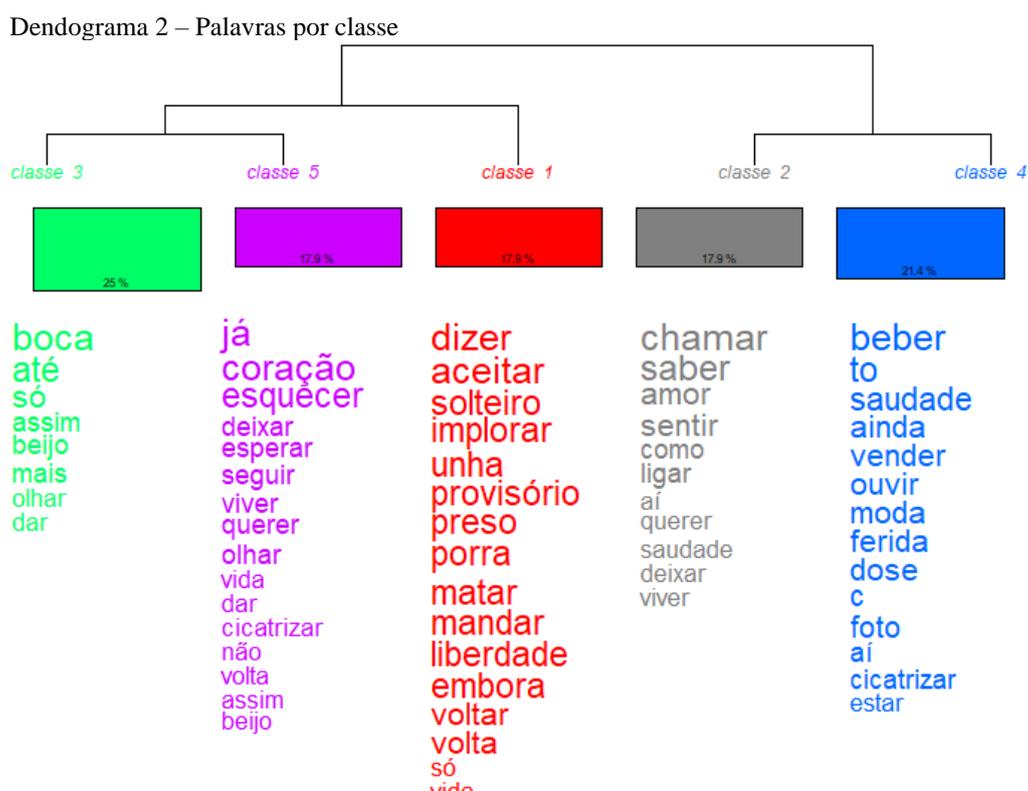
Reparamos que todas as músicas falam de separação, superação, desilusão e exclusivismo sexual. Não à toa, estão na mesma classe, apesar de estarem em subclasses distintas. Em contrapartida, notamos, nas subclasses 4 (azul) e 2 (cinza), outras particularidades. A subclasse 4 (azul) compõe 21,42% do corpus, formada pelas músicas “Cheirosa”, “Amoreco” e “Ainda tô aí”. De outro lado, a subclasse 2 (cinza) constitui 17,86% e é integrada por “Graveto” e por uma parte de “Ainda to aí”. Ou seja, essa última música está presente nas duas subclasses, com 50% em cada uma delas.

Em relação às duas subclasses, a música “Ainda tô aí”, expõe término de relacionamento, tematizando uma dificuldade de o indivíduo se ver como completo sem a pessoa amada ao lado e uma interminável superação da relação, que é uma “uma ferida aberta que não cicatriza”. Na subclasse 2 (cinza), essa música aparece ao lado da faixa *Graveto*, que aborda uma situação de possível término por conta da rotina e um eminente desgaste entre o casal. Entretanto, a aceitação disso passa por um reconhecimento do “esfriamento” da relação de modo mais amigável em comparação à faixa citada anteriormente, em que “não precisa mais insistir em algo que não está dando certo”. Ambas, de todo modo, apesar de discursarem sobre término por razões distintas, falam de “saudade”. Na primeira, a saudade aparece como acusação: “você vai sentir falta daquilo que tinha para aprender a dar valor”, em virtude disso destaca-se “ainda estou aí nesse copo que você está bebendo, nessa música que você está ouvindo” etc. Enquanto na segunda, a saudade é de momentos bons, de reviver uma relação mais intensa, que foi perdida de vista.

Já na subclasse 4 (azul), a música “Amoreco” apresenta enunciados acerca da situação angustiante que é viver sem o amante. Por esse motivo, a pessoa busca fugir do sofrimento no

bar. “Cheirosa” expressa também a separação com um foco na dificuldade de “esquecer a pessoa amada” e as tentativas de “seguir a vida em frente”. Por isso, procura-se igualmente afogar as mágoas na cerveja. Portanto, nas músicas da subclasse 4, nota-se um discurso proeminente de “superação”, em que a tentativa de terminar o relacionamento é frustrante, justificando-se através da crença de “pessoa amada para sempre”.

Como demonstrado no Dendograma 1, as músicas acima formam subclasses paralelas umas às outras, em que tratam dos mesmos assuntos, mas apontam situações diferentes. Essas questões podem ser mais bem visualizadas no Dendograma 2, onde é possível ver as palavras que formadas em cada classe. Além disso, no Gráfico 4 ilustra-se as palavras que formam cada classe em uma visão em quadrantes por meio da Análise Fatorial Combinatória (AFC), um gráfico gerado a partir da tabela de especificidade que seleciona as palavras de cada variável e as combinam. Por intermédio de exaustivas combinações, o *software* observa semelhanças entre as palavras das variáveis e faz uma aproximação entre as elas.

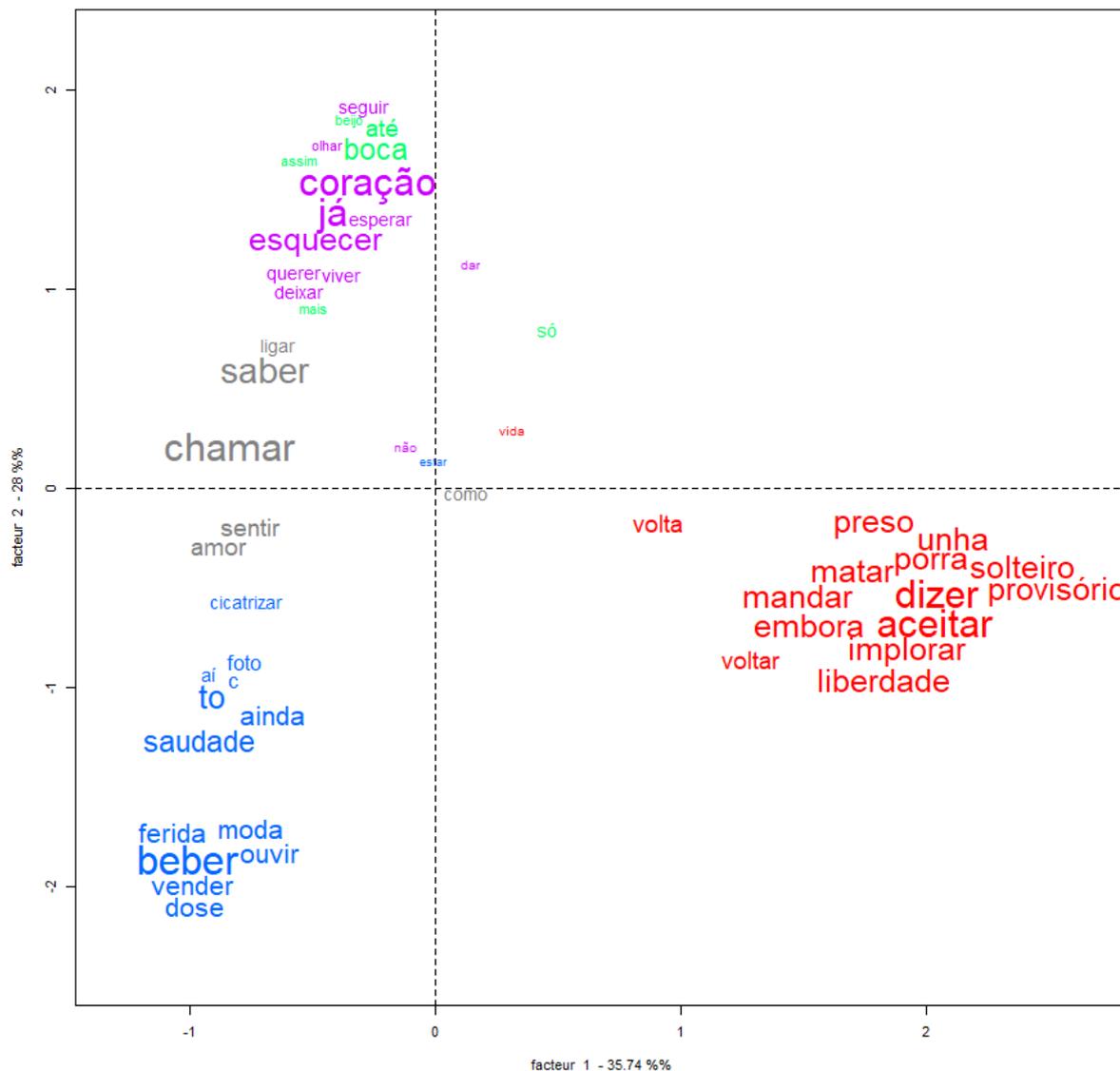


Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Nesse dendograma, evidencia-se a grande divisão entre os temas das músicas selecionadas para análise: de um lado, temos as narrativas sobre término, situações em que a união é interrompida e impedida, ocorrendo insistência para o retorno da pessoa amada ou a enorme dificuldade de superação do fim; de outro, temos os relatos sobre as saudades daquilo

que não se tem mais. Ambos dialogam e se misturam, como podemos verificar no uso das mesmas palavras e expressões para descrição de situações diferentes. Ao mesmo tempo, falam de desilusão e superação, expectativa e amor como centro do universo individual, que orienta a vida e, enfim, a separação do objeto de desejo. Frequentemente, como solução desses impasses e contradições, temos a “bebedeira”.

Gráfico 4 – Análise Fatorial Combinatória (AFC)



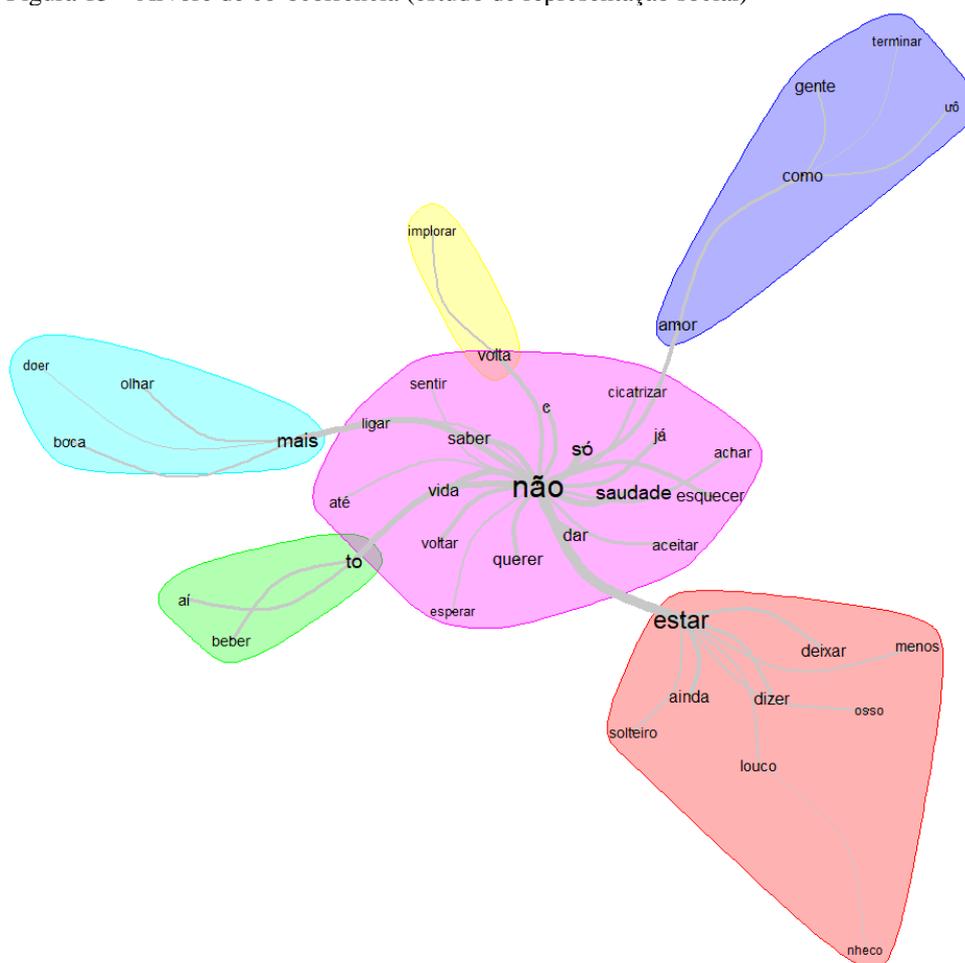
Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Outra análise lexical que realizei no *software* foi a Nuvem de Palavras (Figura 14), que proporciona o agrupamento de palavras e sua organização gráfica em função da sua frequência. Com ela, consegui observar quais são as palavras regulares no meu corpus de forma dinâmica e visual. Conforme apresentado na figura 14, as palavras de maior repetição são: “Não”, “Estar”, “Querer”, “Saudade”, “Amor”, “Dar”, “Ainda”, “Saber”. Essa análise é útil para

auxilia na identificação da estrutura da representação. Nesse sentido, foi possível observar que o núcleo da árvore é a palavra “Não”. Desse núcleo derivam-se cinco ilhas de palavras, em que os ramos mais expressivos podem ser vistos nas palavras: “Amor”, “Volta”, “Mais”, “Tô”, “Estar”.

Pode-se afirmar, através da análise do núcleo, que as narrativas das músicas mais tocadas nas rádios brasileiras no primeiro semestre de 2020 falam de “Amor”. Contudo, dentro desse tema, representa-se principalmente o término das relações amorosas, associado a desilusões, desencantamento e sofrimento, o que está demonstrado em torno das ilhas de palavras “não”, “estar” e “volta”. Palavras como “esquecer”, “cicatrizar”, “sentir”, “implorar” e “saudades” estão em destaque ou próximas aos núcleos. No caso dessa última, a tonalidade em negrito é mais preponderante nos que as demais, o que simboliza a emergência do discurso de separação entre o amante e o amado, seu objeto de desejo.

Figura 15 – Árvore de co-ocorrência (estudo de representação social)



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

A partir dessas ilustrações, verifica-se que um dos pontos principais das narrativas presentes nas músicas apresentadas — que tratam dos relacionamentos monogâmicos contemporâneos — é o de exclusividade sexual vivida pelos parceiros. Baseados nos pressupostos do amor romântico, tais discursos evidenciam a crença de que os envolvidos na relação amorosa encontraram sua alma gêmea e, por essa razão, estão envolvidos naquele amor de forma eterna e exclusiva.

Tais relações amorosas monogâmicas são exemplificadas através de enunciados que colocam a exclusividade como inevitável, caracterizadas por renúncias, possessividade e intensidade. Além desses fatores, ilustra-se que há outro sentimento intrinsecamente associado à monogamia: o ciúme, que é romantizado e interpretado como um ato heroico de quem ama. Aspectos como a ideia de desejo genuíno e dedicação ao amor também se relacionam com a exigência da exclusividade mutuamente consentida, sendo destacada nas escolhas que os enamorados precisam fazer ou entre uma e outra pessoa, ou entre balada/liberdade e namoro/prisão. Nesse “ter que escolher”, ilustra-se uma crença de que os sujeitos devem optar entre serem solteiros e continuarem livres ou casarem e ficarem presos. É como se tivessem que, em suas trajetórias afetivas, optar entre ter um amor ou ser livre.

Nesses relatos, nota-se também uma demanda moral de controle do corpo — comportamento adequado para quem namora — e de higienização das relações sexuais. Portanto, o sexo incorpora o amor e é tematizado como ato afetivo centralizado única e exclusivamente em um indivíduo, tanto que as músicas direcionam-se a uma pessoa amada, em que se projeta um consenso acerca dessas características e se deseja que ela sinta o mesmo, de preferência no mesmo grau, que deve durar “a vida inteira”.

A ideia de amor que vimos até aqui, trazidas nas músicas, está para além do sertanejo universitário, estando presente também em outros gêneros, como demonstram os estudos de Rezende e Coelho (2010). Os traços evidenciados nas narrativas do sertanejo universitário estão, da mesma forma, no gênero MPB. Por essa razão, as autoras sugerem que devemos abordar os fundamentos do “Amor Romântico” como uma matriz cultural, que está vigente nas mais diferentes representações sociais no contexto ocidental.

APÊNDICE B – Roteiro utilizado como base para as entrevistas semiestruturadas da pesquisa ⁶⁷

Parte 1 - Questões introdutórias (conhecendo o perfil)⁶⁸

- 1) Nome
- 2) Idade
- 3) Escolaridade
- 4) Ocupação profissional. Há quanto tempo está nesta ocupação?
- 5) Caso a pessoa esteja desempregada, há quanto tempo está nessa situação?
- 6) Qual seria sua identidade de gênero?
- 7) Qual seria sua orientação sexual?
- 8) Onde nasceu e cresceu?
- 9) Os pais são/foram casados?
- 10) Caso sim: estão juntos há quanto tempo?
- 11) Caso não: quanto tempo foram casados e por qual razão se separaram?
- 12) Você tem irmãos?
- 13) Atualmente mora sozinho ou com os pais?
- 14) Caso more com os pais: como você classifica sua relação hoje com eles?
- 15) Caso more sozinho: por qual razão saiu da casa dos pais e como você classifica sua relação hoje com eles? Vive há quanto tempo sozinho? Onde vive atualmente?
- 16) Você é casado?
- 17) Você tem filhos?
- 18) Como é ser negro no Brasil para você?

⁶⁷ As entrevistas duraram em média duas horas.

⁶⁸ Essas questões introdutórias foram realizadas considerando que a história da pessoa e de sua formação familiar e relacional são importantes para compreender as relações amorosas na vida adulta.

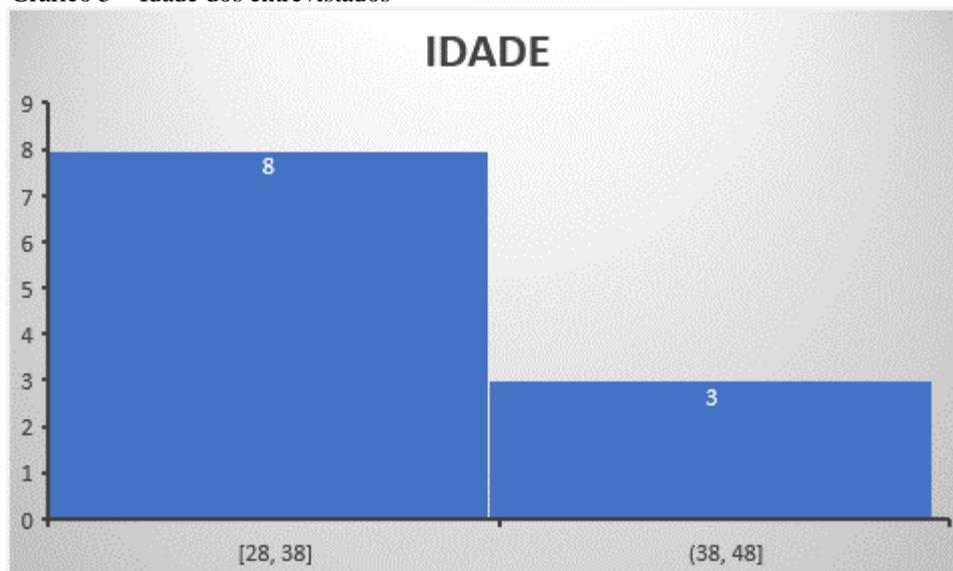
Parte 2 - Sobre a trajetória afetivo-sexual

- 1) Com que idade você teve o seu primeiro relacionamento amoroso? Quantos anos você tinha? Como foi essa experiência?
- 2) Desde esse relacionamento, como tem sido a sua vida amorosa?
- 3) Em suas relações amorosas, o que foi positivo e negativo? Quais os desafios e as dificuldades?
- 4) Desde quando você é não-monogâmico? Porque você optou pela não-monogamia?
- 5) Você já teve relacionamento com alguém não-monogâmico?
- 6) Caso sim: como foi? Como você se sentiu?
- 7) Caso não: por quê?
- 8) Para você, há diferença entre ter um relacionamento com alguém não-monogâmico e monogâmico?
- 9) Como está sendo atualmente vivenciar a não-monogamia para você?
- 10) Você tem preferência por algum tipo de arranjo não-monogâmico, tipo: poliamor, relação livre, poligamia (poliginia/poliandria), swing ou relacionamento aberto?
- 11) Como são suas relações de modo geral, você se apresenta como não-monogâmico?
- 12) Caso sim: qual é o impacto disso nas pessoas ao seu redor?
- 13) Caso não: por quê?
- 14) O que você acha que te influenciou na escolha do tipo de relacionamento?
- 15) Como você conheceu o grupo *Afrodengo – Amores Livres*? O que você acha do grupo? O que ele significa para você?

APÊNDICE C – Estatística descritiva sobre o perfil dos entrevistados

Como afirmado nos capítulos anteriores, todos os entrevistados são fundadores do grupo *Afrodengo - Amores Livres* e/ou participaram de seu surgimento/desenvolvimento.

Gráfico 5 – Idade dos entrevistados

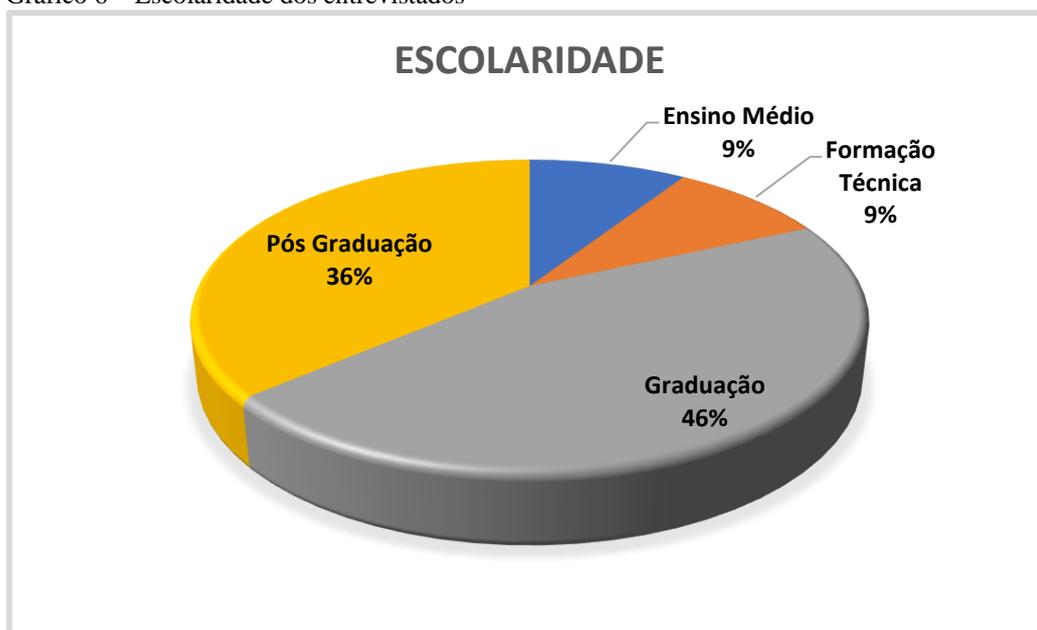


Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Os participantes têm, em média, de 37 anos, com uma variação para mais ou para menos de seis anos. Segundo o gráfico apresentado acima, as idades podem ser divididas em duas classes, uma com oito (73%) participantes e compreende um intervalo de 28 a 38 anos e outra que contém três (27%) participantes e contempla um intervalo de 38 a 48 anos.

Quanto à escolaridade, conforme apresentado no gráfico a seguir, 46% dos participantes são graduados, 36% têm pós-graduação, 9% têm formação técnica e 9%, formação básica (ensino médio).

Gráfico 6 – Escolaridade dos entrevistados



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

No que diz respeito à ocupação profissional, é possível observar, conforme o gráfico abaixo, que há uma diversidade de profissões, sendo a de professor a que possui maior frequência absoluta (2).

Gráfico 7 – Ocupação profissional dos entrevistados

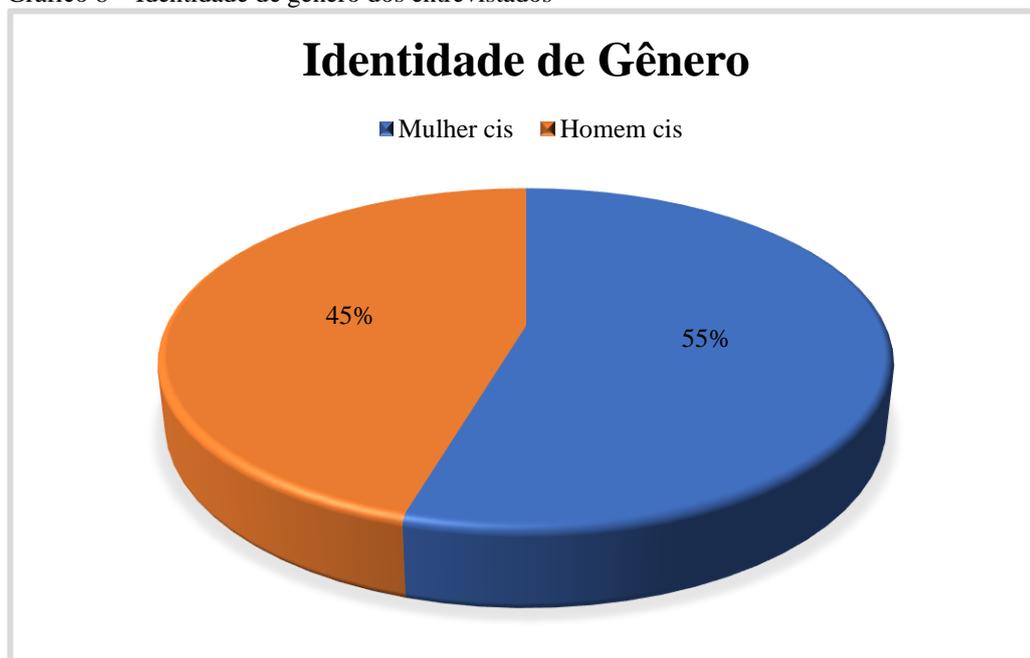


Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Quanto às questões de gênero e orientação sexual, como dito no corpo do texto, todos os homens entrevistados são heterossexuais, enquanto seis das mulheres entrevistadas são bissexuais e uma é pansexual. Os gráficos a seguir apresentam os resultados, no gráfico de

identidade de gênero os resultados se dividiram em duas classes, mulher cis (com 45%) e homem cis (55%). Já o gráfico de orientação sexual dividiu-se em três classes: bissexual (46%), heterossexual (45%) e pansexual (9%).

Gráfico 8 – Identidade de gênero dos entrevistados



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Gráfico 9 – Orientação sexual dos entrevistados



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Em relação às questões de moradia, onde vive e quantidade de filhos, temos: o local onde os participantes vivem atualmente está distribuído de forma proporcional, sendo os

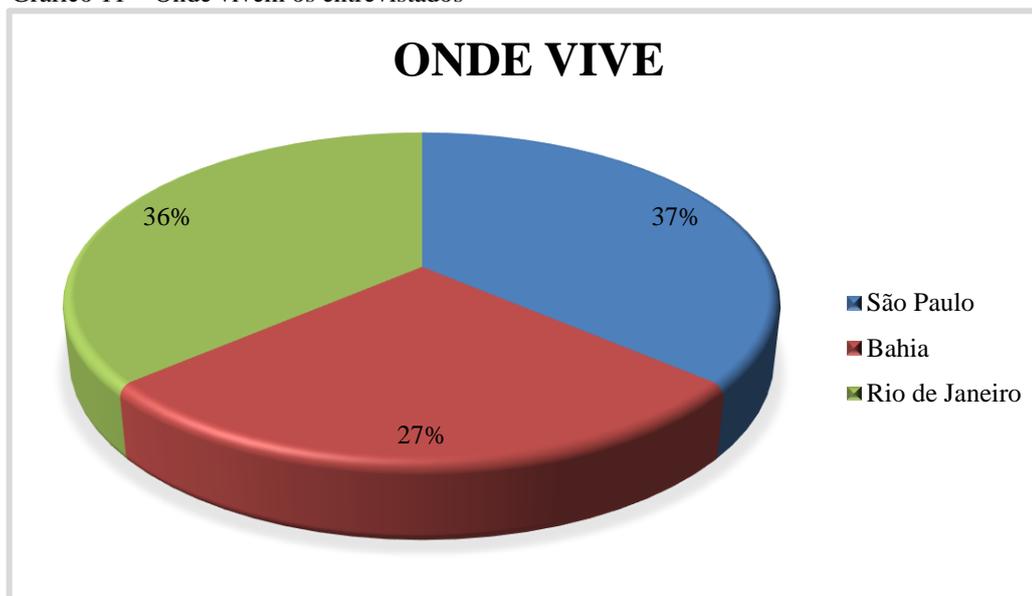
estados Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia as classes apresentadas nos resultados com 37%, 36% e 27% respectivamente; mais de 80% dos participantes moram sozinhos; e quanto à questão de ter filhos, 46% dos participantes têm um, 36% têm dois e 18% não possuem filhos.

Gráfico 10 – Condição de moradia dos entrevistados



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Gráfico 11 – Onde vivem os entrevistados



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.

Gráfico 12 – Quantidade de filhos dos entrevistados



Fonte: elaborado pelo autor, 2021.