



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 21, v. 1

jan-jul.2025

p. 132-151

A colonialidade/modernidade no mito do “amor-romântico”

(The coloniality/modernity in the myth of “romantic-love”)

(La colonialidad/modernidad en el mito del “amor-romântico”)

Saru Vidal¹

RESUMO: O presente artigo tem como propósito analisar a mitificação do “amor-romântico” e as estruturas e convenções subjacentes ao modelo da monogamia e da heteronormatividade. O mito associado ao amor-romântico é encapsulado na promessa de felicidade (Ahmed, 2010) expressa, discursivamente, nos contos infantis: “e viveram felizes para sempre”. O amor-romântico, enquanto projeto da colonialidade do amor, regula não apenas como amamos, mas também o que amamos, quantificando corpos, afetos e relações sociais por meio de uma “tecnologia política” complexa e intrincada (Lauretis, 1988). Nesse contexto, à luz dos estudos feministas, questiona-se a padronização e a hierarquização dos desejos e afetos.

PALAVRAS-CHAVES: amor-romântico; monogamia; tecnologia política; amizades.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the mythification of “romantic-love” and the underlying structures and conventions of monogamy and heteronormativity. The myth associated with romantic-love is encapsulated in the promise of happiness (Ahmed, 2010), discursively expressed in fairy tales as “and they lived happily ever after”. Romantic-love, as a project of the coloniality of love, regulates not only how we love but also what we love, quantifying bodies, affections, and social relations through a complex and intricate “political technology” (Lauretis, 1988). In this context, informed by feminist studies, there is a questioning of the standardization and hierarchy of desires and affections.

Keywords: romantic-love; monogamy; political technology; friendships.

Resumen: El propósito de este artículo es analizar la mitificación del “amor-romántico” y las estructuras y convenciones subyacentes al modelo de la monogamia y la heteronormatividad. El mito asociado al amor-romántico se encapsula en la promesa de felicidad (Ahmed, 2010), expresada discursivamente en los cuentos infantiles como “y vivieron felices para siempre”. El amor-romántico, como proyecto de la colonialidad del amor, regula no solo cómo amamos, sino también qué amamos, cuantificando cuerpos, afectos y relaciones sociales a través de una “tecnología política” compleja e intrincada (Lauretis, 1988). En este contexto, a la luz de los estudios feministas, se cuestiona la estandarización y jerarquización de los deseos y afectos.

Palabras clave: amor-romántico; monogamia; tecnología política; afectos.

¹ Doutorande em Estudos Feministas do Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, E-mail: saruvidal@gmail.com



1 Introdução

Este ensaio surge de uma inquietação profunda². Na sociedade normativa, há uma tendência em assumir que as “Las normas amorosas, morales y sexuales occidentales son las normales, las que siguen los dictados de la naturaleza” (Gómez, 2010, p. 259). Contudo, tanto as “normas” de gênero, morais e amorosas não têm origens na “pura” espontaneidade, como nos fazem acreditar. O amor rotulado e iterado como “romântico”, essencializado, conforme Félix Guattari e Suely Rolnik (1996, p. 284), é “[...] essa maldita vontade de espelho. Essa sede insaciável de absoluto, do eterno. Sede que não nos dá trégua e que nos afasta de todos os fios do mundo - humanos ou não – com que poderíamos estar a tecer, nos tecer”. O filósofo Renato Noguera (2020) também explora essa noção de “espelho”. Nas suas palavras:

A regra universal defendida há séculos por tantos filósofos e religiões de que temos de agir baseados numa reciprocidade simétrica (ou seja: *só devemos fazer ao outro aquilo que desejamos que façam conosco*) não funciona tão bem quando falamos da arte de amar. Essa afirmação pode ser chocante num primeiro momento, mas temos de ter em mente que a pessoa amada não pode nunca ser entendida como um reflexo de quem a ama. Primeiro, *vamos partir da ideia de que as pessoas não são iguais*. Se uma pessoa decidir fazer para sua parceira ou seu parceiro tudo aquilo que gostaria que fosse feito para si mesma, nós podemos conjecturar que a relação pode caminhar para o fracasso. Talvez o filósofo argelino Jacques Derrida e a filósofa e psicanalista francesa Anne Dufourmantelle nos ajudem a pensar melhor sobre uma ética da relação amorosa. Juntos, eles teceram uma teoria que coloca a *hospitalidade como princípio ético*. Partindo desse ponto de vista, podemos entender a pessoa que amamos como uma estrangeira, assim como nós o somos para quem nos ama, de modo que um relacionamento amoroso não é uma experiência entre conterrâneos, mas sim entre estrangeiros. Assim, a relação amorosa pode ser vista como um convite à hospitalidade (Noguera, 2020, p. 126, grifo nosso).

O autor, ao revisar as teorias de Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle, convida-nos a considerar a hospitalidade como um princípio ético fundamental em todas as relações socioafetivas³. A premissa central é a necessidade de “acolher” a “outra” pessoa, como alguém “estranho” ao nosso “eu”, em vez de buscarmos e ansiarmos, nos relacionamentos, por um reflexo exato de quem somos.

2 Na verdade, esta reflexão emerge de várias inquietações, e, ao longo do artigo, procuro demonstrar como o modelo relacional associado à ideia de amor-romântico incorpora diversas dinâmicas de poder, hierarquias e violências reproduzidas no âmbito do “casal”, isto é, práticas corporais e afetivas que foram naturalizadas e “naturalmente” são reproduzidas. Como Patricia Hill Collins (2022) ensina, as teorias são tão importantes quanto as práticas e nossas experiências, tanto pessoais como coletivas. Quando era adolescente, tive um relacionamento enquadrado na monogamia, sem realmente compreender completamente o que isso significava, mas todas as práticas incorporadas estão presentes, claro, de maneira “imposta” e nunca discutida, ou seja, totalmente consentidas. A fidelidade e a exclusividade impostas especialmente a mim, enquanto pessoa lida como mulher; porém, no caso, para o homem hétero-cis-branco, a legitimação da suposta infidelidade é maior. Nessa época, o que mais me intrigou foi quando a pessoa tentou que eu escolhesse entre a nossa relação e as minhas amizades, isto é, a sua exclusividade total. Nesse momento, tal inquietação foi marcada em meu corpo, e as minhas reflexões sobre essa necessidade começaram a crescer ao longo dos anos. Na verdade, nunca tomei nenhuma escolha, segui acreditando no valor das amizades, das relações sociais, políticas e afetivas, sejam elas sexuais ou não na nossa vida. Porém, questiono quais seriam os medos e as inseguranças profundas que essa pessoa tinha para me colocar “entre a espada e a parede”, decidindo o “valor do amor” entre a nossa relação e as minhas relações, como as amizades? O controle nas relações monogâmicas não é apenas uma punição à alegria de viver – derivado do ciúme, inveja, insegurança etc.; antes, é a forma mais eficaz de castrar a potência e a liberdade de alguém para sentir, desejar e amar livremente.

3 Opto pela utilização do conceito de “relações socioafetivas”, que se refere a todos os vínculos e interações entre sujeitos, envolvendo os aspectos sociais e afetivos. Tais relações abrangem não apenas a dimensão emocional e da intimidade, mas também o contexto social, cultural e histórico que influencia a forma como as pessoas se conectam umas com as outras.



Isso significa ter em consideração que as relações “acontecem” entre encontros – e desencontros – com pessoas que são “desconhecidas”; portanto, requerem um gesto de hospitalidade baseado na aceitação e na compreensão das diferenças. A crítica à concepção da procura de alguém como um “mero” reflexo nosso, ou, como é dito no senso comum, da nossa “cara-metade”, constitui um apelo contra a universalização e a homogeneização do nosso “eu” como um centro do ego. Tal busca pela uniformidade é uma forma de reafirmar uma suposta – falsa – superioridade igualitária, que pode ser um tanto limitante e prejudicial nas nossas relações socioafetivas.

Ao analisarmos o conceito do “amor-romântico”, torna-se inevitável investigar os vários mitos, ideias e crenças que fundamentam as perspectivas normativas sobre o “amor” e o ato de “amar”. Segundo a definição de García Gual (2003), um mito é uma narrativa que incorpora elementos simbólicos, sociais e históricos. Caracteriza-se por apresentar uma “história” que narra eventos de interesse excepcional para a comunidade, podendo oferecer explicações míticas, existenciais e filosóficas sobre os vários aspectos da vida social. García Gual (2003, p. 3) argumenta que os mitos estão intimamente ligados à memória oral coletiva, bem como à continuidade da tradição: “[...] los mitos proporcionan imágenes que impactan en la memoria colectiva y perduran en la tradición, pues, sin duda, responden a cuestiones fundamentales del ser humano y a su inquietud frente a los misterios de la vida y los desafíos de la sociedad”. Contudo, entre a escuta e a interpretação de tais contos e narrativas, precisamos reconsiderar a origem e o significado simbólico de cada mito, tal como a sua ressonância no presente.

Na sua obra *Diccionario de mitos* (2003), García Gual destaca uma notável separação e distinção clara do pensamento da Grécia Antiga sobre os diferentes aspetos e impactos do amor, sendo Afrodite representada como um símbolo ocidental da pulsão sexual, do amor-vênus, e Eros representado pelo “amor-paixão”. Afrodite aparece, a princípio, como mais sociável em comparação com o impulso erótico e a força poderosa que irromperia de uma flecha ardente, personificada por Eros. Este, como a encarnação do impulso erótico e do desejo, conduziria a ações mais impulsivas e descontroladas. Essa conexão entre Eros e Afrodite é enfatizada como indicação de uma profunda união entre essas duas entidades mitológicas, em que o dardo atribuído a ambos é o reflexo (in)consciente do impulso da sensualidade e da pulsão sexual. Segundo essa interpretação, o amor tem uma natureza ardente, sendo irresistível, bem como a ligação íntima do desejo e da paixão. Nesse contexto, vale também mencionar o mito de Eco e Narciso, considerado um “amor imposible, de melancólicos reflejos” (García Gual, 2003, p. 122). Eco, por castigo das ninfas, é transformado e apaixonado-se perdidamente por Narciso, que se interessava apenas pela sua imagem refletida na água.



Dentro de um dos principais mitos do “amor-romântico”, encontra-se a promessa da felicidade frequentemente reiterada no desfecho de contos de histórias infantis: “e viveram felizes para sempre”. Ao refletir sobre o significado dessa promessa, podemos identificar dois outros mitos: o salvacionista e a ideia de que o amanhã importa mais que o presente. Ora, o amor que nos pode salvar também desconsidera o que está no aqui e agora, no presente. A ênfase dada ao além, em algo, ou em alguém, que está por vir, assemelha-se à – outra – promessa, a do paraíso futuro da tradição judaico-cristã.

O modelo de “amor-romântico” tem operado como uma tecnologia social projetada na satisfação individual e na felicidade centrada em poucos – e certos – objetos-pessoas. Takeuti no artigo “Amor, nem tão demasiadamente humano nem demasiadamente desumano” (2005, p. 66), afirma que o referente hegemônico “é aquele que somente se realiza entre seres heterogêneos, sexualmente considerando”. Pode-se dizer que os mitos fornecem informações e estabelecem critérios específicos, mas são as suas representações que “intervêm em conexão direta com as formações do inconsciente” (Guattari; Rolnik, 1996, p. 233). O conceito de “amor-romântico” refere-se ao amor que é delineado e imaginado politicamente de acordo com vários critérios sociais, visuais, estéticos e afetivos. Ao reconhecê-lo dentro dessa visão, não estou a negar a importância do amor em suas diferentes formas de expressão; pelo contrário, reconheço a sua relevância em nossas vidas⁴. Creio na relevância do amor, enquanto ação e afeto – como prática corporal e afetiva – presente em diversos lugares, relacionamentos e formatos físicos, simbólicos e espirituais, incluindo pessoas, animais, plantas e todos os seres vivos e materiais.

Ao analisar o conceito de “amor-romântico” como uma construção social e cultural, é fundamental contextualizá-lo historicamente e examinar as suas raízes no projeto da modernidade e na colonialidade do poder (Quijano, 2005). Nesse contexto, a monogamia atingiu o ápice como uma condição quase natural durante a era da Modernidade, sendo legitimada por discursos que regulavam o uso dos prazeres e influenciavam a organização social e econômica. A consolidação da monogamia no século XIX foi eficazmente promovida pela moralidade cristã, que legitimava as relações heterossexuais monogâmicas como o padrão aceito na sociedade. Esse processo produtivo

⁴ A reflexão de bell hooks é uma contribuição contemporânea fundamental sobre a (des)construção do amor e das nossas práticas de amar. Em *All about love: new visions* (2000), a autora sustenta a ideia de que o amor é, primariamente, uma ação, um verbo, transcendendo a mera esfera sentimental. hooks é particularmente enfática em afirmar que o amor é uma prática diária, intrinsecamente ligada aos valores básicos, como cuidado, respeito, confiança e crescimento espiritual. Para ela, o amor transcende a concepção restrita de uma emoção apenas; ao contrário, é uma vontade assumida através da prática que impulsiona tanto a transformação social como pessoal. Vale destacar, também, as considerações importantes do filósofo Renato Nogueira. Para o autor, o amor é um projeto político e afetivo em simultâneo. Sob tal perspectiva, o amor se depara com diversos desafios. Porém, o autor destaca a necessidade de costurarmos uma abordagem política para assegurar o sucesso na “arte de amar” (Nogueira, 2020, p. 123). Ora, o amor não pode ser visto como um ato isolado – ou pessoal –, e, antes, como uma prática interconectada com dimensões políticas e sociais.



relegou as relações socioafetivas, como as amizades, a um papel secundário na estrutura social. Esse contexto histórico nos permite compreender o “amor-romântico” como uma ideologia que não apenas molda as percepções sobre as nossas emoções e relações, mas também justifica e reifica as normas sociais estabelecidas (Gómez, 2010). Nas palavras da autora Coral Gómez (2010, p. 76), “[...] Es un producto mítico que posee, por un lado, una base sociobiológica sustentada en las relaciones afectivas y eróticas entre humanos, y por otro, una dimensión cultural que tiene implicaciones políticas y económicas.”

Nesse sentido, considero o “amor-romântico” como “product of different social technologies” (Lauretis, 1988, p. 208), que incluem as imagens e o cinema, as narrativas e os discursos, as epistemologias e as práticas institucionalizadas, bem como as práticas e as interações quotidianas. Em outras palavras, o “amor-romântico” regula como amamos e o que amamos e representa “the set of effects produced on bodies, behaviors, and social relations,” constituting “a complex political technology.” (Lauretis, 1998, p. 208). Compreendo o “amor-romântico” como uma performance, uma prática corporal e socioafetiva, que é constantemente reproduzida e reatualizada (in)conscientemente pelas pessoas. Essas representações são validadas institucionalmente por diversos mecanismos, conferindo-lhes uma sensação de realidade única e adquirindo “power or control over the field of social meaning (Lauretis, 1988, p. 213).

Neste artigo, proponho uma análise histórica das raízes do “amor-ideal”, conectando-o ao projeto da modernidade/colonialidade (Quijano, 2005). A institucionalização da monogamia serviu como uma estratégia para maximizar a produção econômica e a organização da força de trabalho, tendo sido influenciada por diversos discursos reguladores do uso de prazeres e dos afetos no século XIX. Esse processo político relegou as relações socioafetivas, especialmente as amizades, a um papel secundário na sociedade e centralizou o casal heterossexual sob a pretensão do “amor-romântico” ser o mais digno e importante dos amores. Além disso, busco compreender os elementos necessários para (des)construir as estruturas intrincadas da monogamia, destacando a exclusividade e a fidelidade como características fundamentais para uma monogamia “bem-sucedida”. Considero que tais conceitos perpetuam hierarquias nas relações socioafetivas, e que, na verdade, a ideia da “fidelidade” é mais uma obrigação moralista do que uma ingênua forma de amar ou medo de magoar alguém. Acredito que tanto a exclusividade – sexual, afetiva e emocional – quanto essa ideia de “fidelidade” substituem valores mais saudáveis e construtivos, como responsabilidade, compromisso e interdependência. Por fim, realizo uma breve análise de uma narrativa não monogâmica, como o poliamor, usando a série *Eu, Tu e Ela*, destacando a necessidade de questionar não apenas as bases dos desejos da estrutura da monogamia, mas



também outras dinâmicas relacionais.

2 “Mais vale dois pássaros voando do que um preso na mão”⁵

Antes de explorarmos os desígnios do amor-romântico, é importante contextualizá-lo historicamente. Segundo Norma Takeuti (2015, p. 67), o surgimento do dispositivo do amor romântico ocorre no “momento da construção do projeto da Modernidade”. Esse projeto, interpretado mitologicamente, teve o seu epicentro na edificação da Europa Colonial, considerada como o centro capitalista mundial (Quijano, 2005). Assim, o amor-romântico possui uma referência inegável na Europa, de onde emanaram “as modelagens fundamentais das formas de amar” (Takeuti, 2015, p. 68). Para Takeuti (2015, p. 69), há uma ligação entre a colonialidade do poder e o amor, abordando o que autora designa como “colonialidade do amor”, que articula “as expressividades sociais do amor” com “a ideia da família empreendedora”. Portanto, a colonialidade do amor está diretamente relacionada com a economia política da produção, em detrimento da suposta naturalidade. No mesmo espírito crítico, de acordo com Klesse (2018), a revolucionária, escritora e política marxista russa Alexandra Kollontai também contestava a definição patriarcal e burguesa do amor-romântico, baseado “in competition and self-interest” (Klesse, 2018, p. 6), assegurando que as noções de amor e de família nuclear heterossexual estão entrelaçadas com as estruturas de poder e de dominação.

Michel Foucault, em *História da sexualidade I* (2006), revela que, no século XIX, é evidente a preocupação de controlar a população, criando uma forma de reprodução da força de trabalho eficaz e, assim, controlando as formas das relações sociais. Isso implicou estabelecer uma “sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora”, como afirma Foucault (2006, p. 138). Nesse contexto, a monogamia foi consolidada como parte de um sistema de regulação afetiva. Entretanto, o autor aponta que, mesmo antes do século XIX, já existiam discursos reguladores dos prazeres. Nos dois primeiros séculos, a filosofia ocidental detalhava e regulava minuciosamente a “arte de viver a dois” (Foucault, 2006, p. 83) dentro de um sistema de deveres e obrigações compartilhados, embora obviamente desiguais. A monogamia era representada como um fenômeno

⁵ Esta expressão popular revela uma sabedoria aparente, destacando a aversão à perda e à ganância de segurar algo tangível. Ao desentranhar as suas camadas, surge uma reflexão, particularmente em relação à monogamia. A preferência por um pássaro na mão, motivada pela aversão à perda, ressoa com a base da monogamia em muitos relacionamentos. Quantas histórias de uniões fracassadas ecoam a voz do medo, da relutância em ficar só? A prisão emocional, por vezes, surge da hesitação em deixar partir, seja por receio de perder alguém para sempre, pelo temor de nunca ser amado novamente, ou mesmo pelos ciúmes, que impedem ver a outra pessoa feliz com uma terceira. A pergunta internalizada “como se atreve a viver sem mim?” instiga nas entrelinhas de muitas relações monogâmicas. O medo da solidão, o receio de ser substituível e a incapacidade de conceber a felicidade da outra pessoa, muitas vezes, são os alicerces que sustentam a persistência em relações que perderam a vitalidade. Nesse sentido, questiono se, por vezes, não seria mais libertador permitir que ambos os pássaros alçassem voo, reconhecendo que a liberdade, o respeito pelo espaço e tempo são alicerces construtivos e saudáveis em qualquer relacionamento.



natural, universal e, por isso, “desejado pela natureza” (Foucault, 2006, p. 156). A ideia de “viver a dois” passou a ser entendida como uma relação singular e específica, favorecendo, eticamente, a relação heterossexual em detrimento de outras formas de vínculos socioafetivos. Nesse contexto, as amizades perderam o seu valor em comparação com o “vínculo conjugal” (Foucault, 2006, p. 164). O vínculo hétero-conjugal foi legitimado pela moralidade cristã, enquanto a sensualidade, o erotismo⁶ passaram a ser julgados como práticas pecaminosas, a menos que estivessem direcionadas para fins (re)produtivos.

Nesse contexto, as ideias de Arthur Schopenhauer, em *A metafísica do amor* (2000), conforme destacado por Renato Nogueira (2020), evidenciam a relação entre a natureza e o amor-luz como uma força essencialmente ligada à vontade de viver. Schopenhauer (2000) argumenta que o amor é cego, irracional e insaciável, motivando, assim, toda a existência. Para o filósofo alemão, a sua visão de amor era uma expressão da “vontade de viver”, cujo único propósito é a procriação e a criação da próxima geração. Em suas palavras, “[...] o que atrai com tal força e exclusividade dois indivíduos de sexos diferentes é a vontade de vida que se expõe a toda a espécie, antecipando sua essência no indivíduo que ambos podem procriar” (Schopenhauer, 2000, p. 13). Schopenhauer (2000) sugere, dessa forma, que o amor funciona em sintonia com a biologia, levando os sujeitos a vincularem-se ao serviço da humanidade por meio da reprodução, em busca de satisfação pessoal.

Embora essas ideias estejam situadas historicamente na época do autor, é importante compreender os efeitos – preconceituosos – dessa epistemologia eurocêntrica. Tal perspectiva exclui diversas vivências, subjetividades e desejos relacionais que não se encaixam na ótica heterossexual cisnormativa. Hoje, pessoas não cisnormativas e não heterossexuais enfrentam terríveis violências, como as chamadas práticas de reconversão ou “violação curativa”, em que mulheres identificadas como lésbicas ou homens identificados como *gays* são violadas(os) por sujeitos que acreditam na “cura” das sexualidades consideradas “desviadas” da ordem social heterossexual. A imposição de uma única racionalidade afetiva, continuamente validada pelas lógicas biologistas científicas como verdades absolutas, é parte eficaz da colonialidade do saber (Quijano, 2005), contribuindo para deslegitimar outras formas de estruturas familiares e relações afetivas existentes em diferentes culturas ex-colonizadas.

Conforme delineado por Brigitte Vasallo (2018, p.103), a “implantación de la monogamia como sistema en Europa, desarrollándose paralelamente como condición necesaria para la implantación del sistema capitalista.”, pode ser compreendida como uma estratégia destinada

6 Gradualmente, o Eros vinculado ao amor e ao erotismo (Lorde, 1984) foi retirado de outras esferas da vida, sendo territorializado, principalmente, no campo conjugal. Esse processo acompanhou, também, a padronização do desejo (Guattari; Rolnik, 1996).



a otimizar a produção. Esse processo exigiu a “[...] aseguramiento y organización del impulso atávico de la reproducción para concretarlo en términos de filiación [de] clase y producción de trabajadores” (Vasallo, 2018, p. 113). Além disso, ao ampliar esse projeto epistêmico e político, destaca-se o conceito de colonialidade de poder, introduzido por Aníbal Quijano (2005). De acordo com o autor, a colonialidade configurou identidades sociais e geoculturas em escala global através do domínio da colonização, a exploração de terras, recursos naturais, humanos e seres vivos e a desapropriação de saberes, vivências e culturas, sendo um elemento constitutivo do “padrão mundial do poder capitalista” (Quijano, 2005, p. 93). Nas suas palavras, “[...] com a América (Latina), o capitalismo se tornou mundial, eurocentrado, e a colonialidade e a modernidade se instalam como os eixos constitutivos deste específico padrão de poder” (Quijano, 2005, p. 94).

A partir dos centros hegemônicos, é imposto um modelo de produção eurocêntrico de conhecimento, fundamentado na racionalidade como símbolo da modernidade. Nesse sentido, a imposição da monogamia constitui-se como uma parte do padrão de poder “global”, tendo as suas raízes na Europa. Tal imposição foi promovida como uma norma cultural “civilizada” e “superior”, alinhada à perspectiva da “heterossexualidade compulsória” (Rich, 1980), representando, assim, a legitimação da superioridade colonial intrinsecamente associada à repressão de identidades e de práticas afetivas e sexuais não normativas, incluindo a criminalização de formas alternativas de expressão socioafetiva.

A associação simbólica dos trovadores, representados como cavalheiros brancos que entoam canções de “conquista” para mulheres, ou do príncipe branco que resgata a princesa branca, como no conto do príncipe que desperta a “Branca de Neve” com um beijo, revela, de maneira notável, a presença do eixo da colonialidade de amor. Nessas narrativas românticas representadas como universais, identificamos uma exclusão sistemática das formas de amor e representações de amor envolvendo pessoas negras, africanas e indígenas.

3 “O amor não é cego, é construído”⁷

Considerando as reflexões de Guattari e Rolnik na obra “Microfísica do Poder: Micropolítica: cartografias do desejo” (2006), busco compreender as subestruturas internas da monogamia e

7 A frase original, “o amor é cego”, geralmente se refere à percepção de que, quando estamos apaixonados, podemos não conseguir “ver” ou ignorar os defeitos ou comportamentos problemáticos da pessoa. O risco dessa afirmação é que, ao não utilizar a capacidade de discernimento e de crítica, podemos nos envolver em dinâmicas tóxicas e relacionamentos prejudiciais e abusivos. Aceitar comportamentos nocivos sob o pretexto de que “é o jeito da pessoa” ou que “gosto dela mesmo assim” pode ser prejudicial à nossa saúde emocional e bem-estar. Ao considerarmos o amor como uma construção dentro de relações interpessoais, reconhecemos que o amor não é algo passivo, que simplesmente acontece em nossos corpos e mentes. É uma construção ativa e dinâmica que envolve escolhas, negociações e crescimento. Além disso, cada pessoa constrói sua própria ideia e experiência do amor com base em suas experiências de vida, crenças pessoais e história emocional. Traumas passados, aprendizados e o contexto social e cultural em que estamos inseridos influenciam profundamente como percebemos e vivenciamos o amor.



o seu impacto nas escolhas, desejos e ações. É importante observar como essas representações “universais” do amor romântico, ancoradas em uma perspectiva eurocêntrica, não apenas moldam e restringem as possibilidades de expressão amorosa, mas também perpetuam a marginalização de vivências amorosas diversas, incluindo aquelas entre pessoas de diferentes orientações sexuais, origens raciais, sociais e etárias.

Para compreender a complexidade do sistema da monogamia, precisamos adentrar nas suas diversas camadas. Na definição de Vassalo (2018, p. 43), a monogamia é um “sistema de pensamento que organiza as relações em grupos identitários, hierárquicos e confrontados, através de estruturas binárias com polos reciprocamente excludentes”. Esse sistema manifesta-se de forma eficaz por meio do *modus operandi*, enraizado na triangulação afetiva entre sexo, amor e felicidade.

No âmbito sentimental, o amor aparece entrelaçado a uma miríade de sentimentos, como carinho, vontade, desejo, apego, hábito, posse, intimidade, cuidado, atenção e compromisso, entre outros. A busca por esse “amor”, centrado em alguém específico, é intrinsecamente percebida como algo natural e individual; considerada universal, a-histórica; caracterizada através da promessa da eternidade. Muitas vezes, o amor-romântico é idealizado como sendo algo espontâneo, decorrente de “emoções puras” – ou seja, mais intensas; além disso, é signo de um elemento perturbador, capaz de “generar caos y destrucción, provocando actos irracionales que anulan la lucidez y la cordura de las personas” (Gómez, 2010, p. 80). Essa percepção eurocêntrica separa as emoções da mente. António Damásio (1996, p. 62) descreve que o sentimento é uma experiência subjetiva das alterações físicas associadas a certos pensamentos ou imagens mentais no corpo, isto é, um sentimento é essencialmente “pensamentos sobre conteúdos específicos”. Tal definição confirma que as emoções atribuem valor e significado a opiniões e a pensamentos; assim, há uma interação constante entre emoção e razão. A consciência emocional tem um papel essencial na consciência e compreensão do mundo interno e social, permitindo a interpretação de experiências subjetivas e eventos quotidianos.

Norma Takeuti (2015, p. 70) também contradiz a suposta naturalidade e espontaneidade no ato do apaixonamento, especialmente em relação à delimitação de idade. “Por que as ‘flechadas’ do cupido são limitadas a determinados períodos e faixas etárias?”. Embora as “escolhas amorosas” sejam atribuídas ao carácter espontâneo, a representação da atração aparece socialmente condicionada por fatores, como a idade, os espaços sociais, culturais e raciais. Além disso, a ideia de amor-romântico, associada à noção de “cara-metade”, que representa uma conexão profunda com uma – única – pessoa, parece mais uma busca por um encontro consigo mesmo. Isso reflete



a crença e o mito na busca da felicidade prometida⁸, conforme explicado por Sarah Ahmed (2010, p. 30): “[...] We desire x because x is desirable. We desire x, and we desire x because we desire y, where y is happiness”. Para Ahmed (2010), o amor-romântico é um mito associado à promessa da felicidade, concentrando-se em poucos objetos e certas pessoas.

Essas perspectivas revelam como as ideias de amor e romance são influenciadas por construções sociais e culturais, desafiando a noção de que o amor é puramente espontâneo ou universal. O sistema monogâmico como um dos pilares do sistema capitalista, colonial e patriarcal mantém-nos atrelados a estruturas de opressões e de sofrimentos, devido às narrativas fictícias que impõe. Conforme sublinhado por Vasallo (2018, p. 60, tradução nossa), essas narrativas exigem “[...] Que abandonemos nuestros cuerpos, voluntades, sentimientos, emociones, pensamientos y deseos, delegando al sistema la decisión de cuándo y cómo debemos sentir.”. Essa “entrega” compromete a nossa autonomia e perpetua a nossa dependência a estruturas opressivas, principalmente para corpos e desejos que não se encaixam na heteronormatividade e cisnormatividade branca europeia, ou seja, os padrões dominantes rígidos marginalizam e oprimem indivíduos que não se conformam com as normas dominantes de gênero, sexualidade e identidade.

O sistema monogâmico, para a sua eficácia, como prática de regulação e controle social, dependeu do condicionamento da naturalização da exclusividade, quer sexual, quer emocional, como condição para a sua concretização e manutenção dos vínculos monogâmicos. Por isso, dentro desse sistema, quando duas pessoas decidem vincular-se e assumir-se, como “namoradas” ou “casadas”, a exclusividade é tida como um elemento unificador do relacionamento e é geralmente aceita⁹. Conforme destacado por Vasallo (2018), ser exclusivo delinea uma fronteira simbólica, psicológica e física entre “eu/nós” e as “outras pessoas/relações”, estabelecendo divisões relacionais e atribuições de valores entre relações com a família, amigos, colegas de trabalho. Nas palavras da autora, “[...] ser exclusivo designa aquello que afecta a un grupo determinado y que deja fuera de su disfrute a los demás” (Vasallo, 2018, p. 44). Não é por acaso que há um fechamento do “casal”, como se existisse um universo interno da relação único, separado do universo externo, e demais relacionamentos¹⁰. Essa conceptualização contribui para a criação de fronteiras que isolam

8 É relevante ponderar sobre a violência “simbólica” presente na linguagem e em suas expressões, naquilo que Heidegger identifica como a “nossa casa do ser”. Essa violência não se restringe aos casos evidentes de provocação e relações de dominação social reproduzidas em nosso discurso diário; há uma forma mais fundamental intrinsecamente ligada à linguagem, à imposição de um determinado universo de significados (Žižek, 2014).

9 Mesmo quando uma das partes não concorda ou apresenta vontade de ter um relacionamento mais aberto.

10 Em *O espírito da intimidade*, Sobonfu Somé (2022) revela a conceptualização da intimidade como algo que transcende a noção individual de conquista pessoal. A materialização da intimidade é, na verdade, um propósito de vida que visa não apenas o crescimento pessoal, mas está profundamente conectado com as relações sociais dentro da comunidade como um todo. Nesse livro, a autora compartilha as suas experiências e vivências de um relacionamento afetivo-amoroso que não está isolado do mundo externo, nem limitado ao casal. Em vez disso, a dinâmica comunitária desempenha um papel importante no seu relacionamento e forma de ver e praticar o amor, como uma extensa rede de cuidados que se entrelaça com a esfera íntima.



o casal da sociedade, reforçando a ideia de uma unicidade exclusiva e segregada. O conceito de exclusividade dentro do sistema monogâmico não apenas define os limites do relacionamento, mas também influencia a forma como o casal se posiciona em relação aos outros e à sociedade em geral.

Numa perspectiva crítica à colonialidade/modernidade, torna-se evidente que a exclusividade não se restringe apenas aos relacionamentos socioafetivos, mas permeia diversas áreas da vida, influenciando as escolhas, os comportamentos e os consumos das pessoas. Não é por acaso, ou menos ingenuamente, que as tecnologias sociais, como *marketing*, publicidade, indústria musical, cinema, saúde, *coachings*, entre outras, atuam como propagadores da qualidade exclusivista e individualista. A “produção capitalística [...] tende a individualizar o desejo”, como acreditam Guattari e Rolnik (1996, p. 233), exerce uma influência marcante na formação e direcionamento dos – nossos – desejos e escolhas no contexto do sistema global capitalista. Vasallo (2018) faz uma observação pertinente ao questionar o significado de certos elementos ou marcas de consumo quotidianos. Nas suas palavras:

Essa maçãzinha que se ilumina no nosso telemóvel, é um sinal para nós, que sabemos perfeitamente que telemóvel temos, ou é um sinal para que as demais saibam que poder ostentamos, em que escalão de hierarquia nos encontramos? (Vasallo, 2018, p. 46, tradução nossa)¹¹.

Essas marcas de exclusividade, consideradas como “desejos capitalísticos” na perspectiva de Guattari e Rolnik (1996), funcionam como um meio de exibição, destacando um tipo de *status* social associado ao consumo, ao poder e à identidade. Há um processo de identificação profundamente relacionado com a estrutura competitiva, capitalista e hierárquica¹² da colonialidade. A legitimidade da vinculação, dentro do tipo de relação exclusivista, depende do componente da fidelidade, que, historicamente, como Foucault (2006, p. 161) mostrou, é designada como uma “existência comum”, caracterizada pela fusão total, ou seja, é menos uma “lei e mais do que um estilo de relação” (Foucault, 2006, p. 174). A fidelidade é “[...] Un concepto imprescindible para una sociedad que se cree formada por individuos solos y, obviamente, aterrados con esa soledad” (Vasallo, 2018, p. 54). Assim, ser fiel está associado a amar segundo a hierarquia dos afetos, em que o “casal” é considerado o vínculo mais importante e privilegiado, relegando as “outras”

11 Trecho original: “Esa manzanita que se ilumina en nuestro teléfono móvil, ¿es una señal para nosotros, que sabemos perfectamente qué teléfono tenemos, o es una señal para que los demás sepan qué poder ostentamos, en qué escalón de jerarquía nos encontramos?”

12 É fundamental aqui ponderar sobre o sentido da hierarquia como produtora de sentimentos de superioridade. Conforme Ramalho (2013, p. 9, tradução nossa), a filosofia da Grécia Antiga desempenhou um papel crucial na conceptualização da “diferenciação hierárquica e subordinação”. No século V a.C., os “cidadãos” identificados como homens se reconheciam hierarquicamente superiores em relação às mulheres, a pessoas estrangeiras e aos animais, mas é no quarto século a.C. que os filósofos consolidaram essa supremacia (Ramalho, 2013).



relações a um lugar secundário.

Nessa lógica, a fidelidade pode ser entendida como uma imposição baseada em normas moralistas que têm a função de regular social e politicamente os afetos. Assim, a quebra do “pacto” de exclusividade resulta na estigmatização, classificando as pessoas envolvidas como mentirosas, traidoras e imorais. As regulações sexuais-afetivas, além de perpetuarem o estigma da suposta imoralidade e traição, frequentemente desencadeiam violências físicas e simbólicas, especialmente contra mulheres cis e trans. Juridicamente, as mulheres consideradas como adúlteras enfrentam consequências mais graves do que os homens-cis-hétero. Vale lembrar, aqui, as palavras do juiz português Neto de Moura (2020):

O adultério da mulher é um gravíssimo atentado à honra e dignidade do homem. Sociedades existem em que a mulher adúltera é alvo de lapidação até à morte. Na Bíblia podemos ler que a mulher adúltera deve ser punida com a morte. Ainda não foi há muito tempo que a lei penal [de 1886] punia com uma pena pouco mais que simbólica o homem que, achando a sua mulher em adultério, nesse ato a matasse (Gustavo, 2020).

Esse exemplo evidencia como a gravidade do “adultério” da mulher é associada a um atentado à honra e à dignidade do homem. O juiz referencia a Bíblia, que prescreve a pena de morte para a mulher adúltera e menciona leis do Código Civil que puniam de forma branda o homem que matasse a esposa em flagrante adultério, justificando, assim, a suspensão da pena ao ex-marido por violência doméstica. Essa dinâmica ilustra como as normas monogâmicas são opressivas e contribuem para a reprodução de desigualdades e violências interseccionais.

Tais mentalidades operam como uma espécie de “terror constante y drama contínuo”, conforme denomina Vasallo (2018, p. 43, tradução nossa), regulando os afetos e os comportamentos certificados como apropriadamente “essenciais” ou eficazes para a manutenção do vínculo principal. Nos romances, os dramas são associados aos momentos mais empolgantes e comoventes da história, quando surgem “ameaças” ao vínculo afetivo, vistas como “desafios” ou “provas” de “conquista”, ou até do “amor”. A ameaça “real” surge quando outra pessoa entra na trama, representada como uma pessoa “adversária”, o que introduz não apenas o impulso de competição, como o ciúme e inveja. Nesse processo, manifestam-se comportamentos possessivos e de conquista; os ciúmes são definidos, classicamente, como um “sentimiento generado por el deseo de conservar a alguien junto a uno, o por no poder compartir afectivamente a esa persona”. Isso ocorre à medida que a projeção de amar alguém é arraigada à internalização da outra pessoa como uma “propriedade privada”, contribuindo tanto para a coisificação da pessoa quanto para a obtenção de uma sensação de controle sobre ela.

Na verdade, o imaginário romanesco é uma invenção dolorosa sacrificial, no qual a relação



do casal é narrada através de uma segurança ilusória, executada por meio de uma função de suporte privilegiada pela satisfação de várias necessidades, muitas vezes ao custo de várias violências e carências (Vasallo, 2018). Embora a sociedade destaque a exclusividade e a fidelidade como os pilares principais dos relacionamentos – monogâmicos –, é importante reconhecer a importância e a complexidade de outros valores, como a responsabilidade, o compromisso e a interdependência. Esses elementos que compõem o “espírito da intimidade” (Somé, 2022) não apenas fortalecem a conexão afetiva, mas também desempenham papéis essenciais na construção de relações afetivas significativas e mais livres. Do outro lado do amor padronizado e robótico, fora do eixo da colonialidade/modernidade, existe uma miríade de afetos, amores e relações afetivas e políticas, sejam elas sexuais ou não.

4 “Vamos ser felizes a três?”

Em *Rethinking monogamy's nature: From the truth of non/monogamy to a dyke ethics of "antimonogamy"* Willey (2016) discorre que a desconstrução da monogamia ou a antimonogamia deverá basear-se na recusa desses princípios aqui analisados, que limitam os relacionamentos e enquadram os desejos em uma única fórmula. Nesse sentido, para Willey (2016, p. 2), a antimonogamia pode ser vista como “uma ética de desestabilização” da ordem social imposta pela monogamia. Nesta seção, analiso como a colonialidade do amor, profundamente enraizada nas estruturas sociais por intermédio de tecnologias mediáticas complexas, como o cinema, apropria-se das manifestações de práticas relacionais consideradas “alternativas” à monogamia, notadamente o poliamor, ao mesmo tempo em que sutilmente reproduz as mesmas lógicas essencialmente monogâmicas.

Na série televisiva canadense *Eu, Tu e Ela*¹³, deparamo-nos com um casal monogâmico, composto por uma mulher cis bissexual e um homem cis heterossexual, que enfrenta uma crise conjugal decorrente do desgaste ao longo dos anos, da perda de libido e da falta de renovação na dinâmica conjugal. Ao contemplarem a possibilidade de reconfigurar o matrimônio para possibilitar encontros com outras pessoas fora do vínculo, os protagonistas da série desencadeiam uma série de eventos a partir do momento em que Jack, o marido, estabelece contato com Izzy em uma plataforma de encontros *on-line*. A interação entre Jack e Izzy revela-se como uma conexão

13 Na trama, acompanhamos a vida de Jack e Emma, um casal que enfrenta o desafio de lidar com a rotina e a monotonia que se instala após anos de convivência. No entanto, um fator agravante adiciona uma camada extra de complexidade à sua história: a luta para conceber uma criança. Apesar dos esforços incansáveis, as relações do casal se transformaram em uma busca obstinada pela gravidez, perdendo o encanto e prazer que antes as caracterizavam. Jack e Emma decidem ter terapia de casal semanalmente, mas revelam tanto a vergonha como a frustração e mentem para a terapeuta sobre a frequência de suas relações sexuais, aprofundando ainda mais a tensão e o conflito entre o casal.



notavelmente intensa. Quando Emma descobre o envolvimento de Jack com essa pessoa, ela sente uma forte necessidade de conhecê-la também pessoalmente, o que gera uma atração mútua igualmente intensa entre ambas. Assim, a trama dessa dinâmica poliamorosa emerge como uma potencial solução para os desafios enfrentados pelo casal.

Entretanto, a entrada de Izzy na vida conjugal do casal é encarada como o “terror monogâmico”, utilizando a expressão de Vasallo (2018), sendo vista como uma aberração pela comunidade e desencadeando certos “distúrbios” ou “confusões” sociais entre a rede de amigos e vizinhança. Adicionalmente, o casal se depara rapidamente com uma série de desafios inerentes à concepção tradicional de “casal”. Esse fenômeno torna-se especialmente impactante para Izzy, que se vê numa posição vulnerável, autodefinindo-se como a “terceira pessoa” ou a “destruidora de lares”. A oscilação emocional do drama reflete uma tentativa incessante pelo equilíbrio entre a consensualidade e a comunicação – elementos importantes para esses projetos afetivos; contudo, a hierarquia do casal persiste e resulta, por vezes, na autoexclusão reiterada de Izzy, que evidencia dúvidas e muitas inseguranças. A série, a meu ver, adere a um estilo Hollywood típico norte-americano, revelando certas dificuldades, quiçá ideológicas, em desvincular a concepção de amor da narrativa heterossexual monogâmica e da idealização maternal. Apesar disso, a produção consegue destacar a maneira como o “casal” desafia as expectativas da imagem tradicional da “família feliz”, mostrando, como argumenta Gómez (2010, p. 239), que “[...] Cuando los sentimientos no están organizados o dirigidos de manera heterodoxa política, económica y socialmente, se convierten en una amenaza para el orden establecido.”. Entretanto, ao abordar a lesbiandade, fazem-nos em contraposição à heterossexualidade compulsória, deixando escapar uma oportunidade de visibilizar a bissexualidade como uma possibilidade. Expressões como “Carmen, contou-me que és uma lésbica tardia, tão corajoso” reproduzem uma visão binária tradicional em relação à sexualidade, além de invisibilizarem a bissexualidade.

A série representa, imagetivamente e narrativamente, uma relação não monogâmica que, de maneira sutil, incorpora os elementos típicos de uma narrativa heterossexual monogâmica, persistindo a validação da quadrangulação entre amor, sexualidade, romantismo e (re)produção, enquanto reafirma a hegemonia na identidade heterossexual, burguesa e branca. Nesse sentido, é apenas uma forma oportunista não crítica, reduzindo a prática não monogâmica a uma panaceia para os problemas heterossexuais. A hierarquia estabelecida dentro do casal coloca Izzy à mercê das emoções e desejos dentro do núcleo conjugal. Isso se manifesta quando Izzy se vê sem alternativas senão mudar-se para a residência do casal, situada em um bairro de classe média burguesa, que não correspondia à sua própria identidade e realidade socioeconômica. Essa falta de escolha revela a



subordinação de Izzy dentro da estrutura do relacionamento, na qual as suas próprias necessidades e contexto são marginalizados em favor das dinâmicas reestabelecidas pelo casal dominante.

Além disso, a descoberta da gravidez de gêmeos por parte de Emma torna-se mais um ponto de conflito, deixando, de novo, Izzy à margem e intensificando a sensação de que perdeu o seu “lugar”, especialmente no aspeto (re)produtivo da relação. A percepção de que “a família já está completa” sem a presença dela acentua ainda mais a sua posição periférica no relacionamento, gerando sentimentos de exclusão e marginalização nesse contexto afetivo. Nesse contexto, é preciso pontuar o que Vasallo (2018) nos ensinou de que o poliamor, tal como outros acordos de relações não monogâmicas, não se trata da simples adição de pessoas; antes, primordialmente, deve-se engajar na problematização dos fundamentos dos nossos desejos e da monogamia e da possível reprodução em outras práticas. Em outros termos, a mera não exclusividade sexual não permite transformar os paradigmas sociais aos quais somos inteiramente reeducados socialmente. É a partir de uma postura ética antimonogâmica que podemos desafiar o sistema normativo que prescreve as diretrizes para a condução de nossos relacionamentos. Deve-se articular, portanto, “[...] an anticolonial, anticapitalist, anti-imperialist, anti-monogamous stance”, tal como Becky Rosa (1994 *apud* Willey, 2017, p. 235) afirma, buscando, assim, um mundo em que o poder seja compartilhado de maneira socializada e que seja aberto a diversas formas institucionais fundamentadas nas respostas ético-epistêmicas decoloniais provenientes dos grupos subalternos no sistema-mundo.

Conceber e redefinir gramáticas relacionais, fundamentadas em uma ética de redes que fomenta a intimidade e o cuidado, distanciando-se da arraigada cultura monogâmica ocidental, surge como uma urgência relevante para, então, adotar um estilo de vida compartilhado, menos individualizado em pequenos grupos relacionais, expandido para além das fronteiras convencionais, abarcando “[...] personas de otras edades, de otros barrios, de otras clases sociales, razas y sexualidades” (Gómez, 2010, p. 393). Michel Foucault (1997) identifica as relações de “amizade como uma maneira de viver”, tal como na tradição da Antiguidade, algo que se tornou motivo para os esforços da colonialidade/modernidade em suprimi-las, percebendo, na intensidade dos afetos da amizade, uma ameaça a ser controlada. Porém, o autor nos instiga a contemplar a viabilidade de construir, a partir da amizade, não apenas uma ética, mas também uma cultura orientada pelo prazer – uma forma de relação que transcende as convenções usuais.

Será que conseguimos desenvolver uma ética em torno dos atos e seus prazeres, levando em consideração não apenas o nosso prazer, mas também o prazer do outro? A questão central reside na capacidade de integrar o prazer alheio ao nosso, sem depender de leis, instituições como o casamento ou qualquer outra convenção normativa (Foucault, 1997, p. 258).



Assim, é imprescindível compreendermos como as regulamentações sociais¹⁴ dos afetos influenciam a nossa associação de determinadas emoções a “[...] órgãos específicos e sensações específicas com reações anatômicas específicas”, como Paul B. Preciado (2014, p. 25) afirma, resultando na priorização de alguns laços em detrimento de outros e perpetuando a formação de núcleos isolados. Guattari e Rolnik (1996, p. 281) afirmam que essa dinâmica:

Consiste precisamente em reduzir o sentimento amoroso a essa espécie de apropriação do outro, apropriação da imagem do outro, apropriação do corpo do outro, do devir do outro, do sentir do outro. E através desse mecanismo de apropriação se dá a constituição de *territórios fechados* e opacos, inacessíveis exatamente aos processos de singularização, sejam eles da ordem da sensibilidade pessoal ou da criação, sejam eles da ordem do campo social, da invenção de um outro modo de relação ao social, de uma outra conceção do trabalho social, da cultura, etc.

Como um modo de desembaraçar a ideia da teia que Penélope tece eternamente esperando o seu amor retornar, proponho a reflexão sobre a potencialidade da “queerização da vida pessoal”, utilizando a expressão cunhada por Sasha Roseneil (2006, p. 45). Tal abordagem propõe descentralizar tanto o conceito de sexo e quanto o de amor dentro do *status* de “espaço privilegiado” ou central da intimidade, ou seja, “colocar[mos] a amizade no centro de nossas vidas” (Roseneil, 2006, p. 47). As amizades não se situam apenas “no âmbito daquilo que proporciona prazer, tanto emocional quanto afetivo” (Roseneil, 2006, p. 45); antes, têm, também, uma função essencial de acolhimento, cuidado, companhia, estabilidade emocional e psicológica, isto é, na assistência prática de nossas vidas.

O potencial das amizades reside em expressões de intimidades não heteronormativas; elas designam-se como relações profundas e significativas, que abarcam várias pessoas, amigas, amantes, ex-amantes, companheiros, parceiros vivendo separadamente, ou entre pessoas que não se ajustam dentro do sistema de classificação “amigo(a)” ou “amante”, mas que mantêm entre si relações de intimidade física e emocional (Roseneil, 2006). Fomentar redes de amizades permite deslocar o foco da centralidade do amor-romântico, das relações monogâmicas, possibilitando diversificar as práticas de intimidade. A possibilidade de uma estrutura de relacionamentos mais “fluída”, e não menos comprometida, revitaliza o erotismo como prática em todas as áreas da vida, do amor, do trabalho, do corpo. Audre Lorde (1984, p. 53), em “The uses of erotic” argumenta que o erótico “constitutes a source of power and information in our lives.”; é uma fonte de vitalidade;

14 Paul B. Preciado (2014) destaca a ideia de “sexopolítica” como uma forma predominante de ação biopolítica no capitalismo contemporâneo. Preciado (2014) argumenta que o sexo, incluindo os chamados órgãos “sexuais”, as práticas sexuais e até mesmo os códigos de masculinidade e feminilidade, identidades normativas e “desviantes” tornam-se parte integrante do cálculo de poder. Isso significa que os discursos sobre o sexo e as tecnologias de normalização das identidades sexuais se tornam instrumentos de controle da vida e dos corpos. Em outras palavras, a sexopolítica refere-se ao uso do “sexo” como uma ferramenta para exercer poder e controle, incorporando-o nos mecanismos mais amplos de governança e normalização social.



uma expressão de energia criativa vital.

Conforme Audre Lorde (1984, p. 54) ensina, a prática do erotismo é uma ação consciente cotidiana, que permite aprofundar a nossa conexão conosco mesmo; é uma forma de relembrar da nossa constante “ability to feel”, além de tornar-se uma prática generosa, que é facilmente compartilhada com outras pessoas, e contagiante. A autora reconhece a importância de vivermos a vida de forma não limitada e não enquadrada às configurações e às expectativas externas. Adotar uma consciência crítica em relação aos diversos mapas de realidades sociais que circundam ao nosso redor e que podem nos influenciar, através de práticas de resistência contra as múltiplas opressões, permite, também, fortalecer e motivar o nosso ser e estar no mundo de modo mais íntegro e justo socialmente. Em outros termos, aderir à nossa própria autonomia¹⁵ e agência, desvinculando-nos das estruturas e normas opressivas e limitantes que, socialmente, negam a eroticidade por extensão às vidas.

Vale também mencionar o trabalho “Erotic Autonomy as a Politics of Decolonization” (1997) de M. Jacqui Alexander, o qual problematiza a autonomia erótica das mulheres negras frente ao estado-nação e à herança colonial. Segundo a autora, as ideologias nacionais e os nacionalismos pós-independências e anticoloniais se reutilizaram de normas familiares e heterossexuais para legitimar o poder estatal e patriarcal, reproduzindo, assim, a colonialidade (Alexander, 1997). Precisamos nos atentar às visões e às práticas que reproduzem a colonialidade do amor, nomeadamente porque os estereótipos e as violências recaem frequentemente sobre corpos que não se encaixam e não apresentam “passibilidade” da ordem cisnormativa; portanto, os corpos vulnerabilizados são da trabalhadora sexual, de pessoas transgênero, de homossexuais, de pessoas lésbicas e de bissexuais.

5 Considerações finais

Ao analisar as diversas camadas sociológicas e históricas do projeto da monogamia e do amor-romântico, reconheço a importância de questionar a fundamentação dos nossos desejos e práticas, frequentemente arraigados na matriz monogâmica, capitalista e ocidental. O amor-romântico, enquanto abstração, (re)produz estruturas narrativas, práticas opressivas e dores opressivas, limitando a experiência erótica do sentir.

15 Klesse (2018) oferece uma análise que destaca a historicidade das críticas feministas e *queer*-feministas à monogamia, revelando um compromisso tanto com o valor da autonomia erótica quanto com a política sexual, afastando-se de modelos individualistas ou humanistas/liberais intersubjetivos. Essas conceituações feministas e *queer*-feministas inserem os “[...] atores eróticos e íntimos dentro de redes mais amplas de relações opressivas, com trabalhos *queer*-feministas mais recentes concebendo a monogamia compulsória em si como um conjunto interseccional de relações de poder” (Klesse, 2018, p. 205, tradução nossa).



Contudo, é possível reconfigurar formas de relacionamentos baseadas em amor, prazer, cuidado, crescimento, poder e autoconhecimento, mas tal empreendimento deve ser orientado por lógicas coletivas, atravessadas por uma ética que fomente a intimidade e o cuidado. Colocar as amizades no epicentro de nossas vidas implica abolir as fronteiras entre eu/nós e outro, desmantelando hierarquias relacionais e a exclusividade amorosa e afetiva ligada ao sexo, ou seja, desromantizar os afetos e os desejos.

Nessa perspectiva, os estudos *queer* e feministas¹⁶ têm trabalhado na noção de redes afetivas, reconhecendo que somos corpos coletivos, vulneráveis, cuja existência depende das estruturas sociais e culturais que construímos de agora em diante daqui (Gómez, 2010). Conceber as amizades como modo de viver significa desacreditar nas promessas ilusórias de felicidade e dos “finais felizes” propostos pelo mito do amor-romântico, em favor de enfrentar um sistema canibal¹⁷ (Fraser, 2023). Assim, reinventar criativamente as nossas formas de amar e experimentar permite expandir, também, a nossa concepção de amar e romper com os laços de clientelismo com o sistema colonial/capitalista. Esse processo de autodescoberta e (auto)experimentação é fundamental para desafiar e transformar as normas opressivas que moldam as relações afetivas e sexuais, possibilitando o surgimento de novas éticas relacionais mais inclusivas e emancipatórias.

Referências

AHMED, Sara. *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press, 2010.

ALEXANDER, M. Jacqui. Erotic autonomy as a politics of decolonization: an anatomy of feminist and state practice and in the Bahamas Tourist Industry. In: ALEXANDER, M. Jacqui; MOHANTY, Chandra Talpade (ed.). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge, 1997. p. 63-100.

COLLINS, Patricia Hill. *Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica*. Tradução: Bruna Barros e Jess Oliveira. São Paulo: Boitempo, 2022. (Thinking Gender).

16 Aqui, referencio as teorias feministas interseccionais, como a contribuição de Sandeep Bakshi (2016) com o conceito de “*queerness* descolonial”, o qual rejeita a narrativa norte-euroamericana que tende a centralizar as ideias progressistas e modernas ao discutir sobre sexualidade e gênero. A teoria *queer* interseccional emerge das contribuições do feminismo negro e do pós-estruturalismo da teoria *queer*, do feminismo negro e dos feminismos de mulheres de cor, como o famoso manifesto do Combahee River, e as autoras feministas chicanas, lésbicas e negras do *This Bridge Called My Back*. Todas essas vozes e referências ampliam a discussão e a nossa compreensão de como a colonialidade/modernidade, o racismo e os estereótipos europeus aparecem frequentemente em discursos e coletivos feministas ocidentais e movimentos sociais.

17 O “capitalismo canibal” deriva da designação de Nancy Fraser, no seu livro *Capitalismo canibal* (2023), para referir-se ao sistema capitalista global. Nas suas palavras, “[...] canibalismo tem vários significados. O mais conhecido, e mais concreto, é o consumo ritual de carne humana por parte de um ser humano. Carregando uma história racista, o término se aplicou, por uma lógica invertida, aos africanos negros situados no extremo recetor da depredação euroimperial. O termo ‘canibalizar’ significa privar a uma empresa ou estabelecimento de um fator essencial para o seu funcionamento, com o fim de criar ou sustentar outro” (Fraser, 2023, p. 17).



COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. A Black Feminist Statement. In: HULL, Gloria; BELL, Patricia; SMITH, Barbara (ed.). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. New York: Old Westbury, 1982. p. 13-22.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. Tradução: Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

EMENS, Elizabeth F. Monogamy's Law: compulsory monogamy and polyamorous existence. *New York University Review of Law & Social Change*, New York, v. 29, p. 277-376, Mar. 2004.

FARNSWORTH, Beatrice. *Aleksandra Kollontai: socialism, feminism, and the bolshevik revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. Friendship as a Way of Life. In: FOUCAULT, Michel. *Ethics: subjectivity and truth*. New York: The New Press, 1997. (Essential Works of Foucault 1954–1984, v. 1). p. 135-140.

FRASER, Nancy. *Capitalismo canibal: qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Traductora: Elena Odriozola. Argentina: Siglo XXI, 2023.

GARCÍA GUAL, Carlos. *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo XXI, 2004.

GÓMEZ, Coral Herrera. *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Fundamentos, 2010.

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

GUSTAVO, Rui. Supremo não perdoa Neto Moura, o juiz do acórdão “da mulher adúltera”. *Expresso*, Paço de Arcos, 5 fev. 2020. Disponível em: <https://expresso.pt/sociedade/2020-02-05-Supremo-nao-perdoa-Neto-Moura-o-juiz-do-acordao-da-mulher-adultera>. Acesso em: 13 out. 2023.

HOOKS, bell. *All about love: new visions*. New York: Harper Collins Publishers, 2000.

KLESSE, Christian. Toward a genealogy of a discourse on women's erotic autonomy: feminist and queer-feminist critiques of monogamy. *Signs: journal of women in culture and society*, Chicago, v. 44, n. 1, p. 205-231, Sept. 2018.

LAURETIS, Teresa de. *Tecnologies of Gender: essays on theory, film, and fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.



LORDE, Audre. The uses of the erotic: the erotic as power. *In*: LORDE, Audre. *Sister Outsider: essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press, 1984. p. 53-60.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul.-dic. 2008.

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

PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. Tradução: Maria Paula Gurgel Rodrigues. São Paulo: Edições n-i, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLASO, 2005. p. 1-27.

RAMALHO, Irene. Difference and Hierarchy Revisited by Feminism. *Anglo Saxonica*, London, n. 6, p. 21-46, 2013.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Women: sex and sexuality*, Chicago, v. 5, n. 4, p. 631-660, 1980.

ROSA, Becky. Anti-monogamy: a radical challenge to compulsory heterosexuality? *In*: GRIFFIN, Gabriele; HESTER, Marianne; RAI, Shirin; ROSENEIL, Sasha (ed.). *Stirring It: challenges for feminism*. London: Routledge, 1994. p. 107-120

ROSENEIL, Sasha. Viver e amar para lá da heteronorma: uma análise queer das relações pessoais no século XXI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Portugal, v. 76, p. 33-51, 2006.

SANDEEP, Bakshi. Decoloniality, Queerness, and Giddha. *In*: SANDEEP, Bakshi; SUHRAIYA, Jivraj; POSOCCO, Silvia (org.). *Decolonizing sexualities: transnational perspective, critical interventions*. Oxford: Counterpress, 2016. p. 81-99.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor: metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. Tradução: Deborah Weinberg. São Paulo: Odyseus, 2007.

TAKEUTI, Norma. Amor, nem tão demasiadamente humano nem demasiadamente desumano. *Revista de Filosofia*, Lagoa Nova, v. 22, n. 38, p. 63-86, maio-ago. 2015.

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

WILLEY, Angela. Rethinking monogamy's nature: From the truth of non/monogamy to a dyke ethics of "antimonogamy. *Journal of Lesbian Studies*, London, v. 22, n. 2, p. 235-253, Apr. 2018.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência*. Barcelona: Empúries, 2014.

