



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 21, v. 1

jan-jul.2025

p. 488-505

O amor como caminho: uma ética do amor como prática interrelacional dissidente

(Love as a path: an ethics of love as a dissident interrelational practice)

(El amor como camino: una ética del amor como práctica interrelacional disidente)

Ghabriel Ibrahim¹

RESUMO: O artigo visa discutir a importância de uma ética baseada numa perspectiva específica de amor como central para uma prática não monogâmica capaz de desafiar a ordem patriarcal com a qual se relaciona. O argumento passa por classificar o capitalismo como um sistema profundamente antiamoroso, a partir da crítica da economia política marxista. Compreendendo que o patriarcado se institui antes da consolidação do capitalismo, a relação conflituosa que estabelece com amor romântico será discutida trazendo à baila duas obras de literatura, mais especificamente dois romances de Machado de Assis, em que a tríade amor-casamento-ciúme surge como problema que, ao fim, produz impasses e desencontros. A permanência da contradição ao longo dos séculos instará a defesa de uma necessidade de pensar o amor como ação.

PALAVRAS-CHAVE: amor; patriarcado; capitalismo; literatura; marxismo.

Abstract: The article aims to discuss the importance of an ethics based on a specific view of love as integral for a non-monogamic practice that aspires to be able to challenge the patriarchal order to which it relates. The core argument centers in classifying capitalism as a deeply antiamorous system through the Marxist critique of political economy. Noting that patriarchy is instituted before the consolidation of capitalism, the conflictuous relation that it establishes with romantic love shall be discussed by analyzing two pieces of literature, more specifically novels by Machado de Assis in which the triad love-marriage-jealousy emerges as a problem that, by the end, produces impasses and disagreements. The persistence of this contradiction over the course of centuries will drive the defense of the need to think love as an action.

Keywords: love; patriarchy; capitalism; literature; Marxism.

Resumen: El artículo tiene como objetivo discutir la importancia de una ética basada en una perspectiva específica del amor como central de una práctica no monógama capaz de desafiar el orden patriarcal con el que se relaciona. El argumento implica clasificar el capitalismo como un sistema profundamente antiamor basado en una crítica de la economía política marxista. Entendiendo que el patriarcado se estableció antes de la consolidación del capitalismo, se discutirá la relación conflictiva que establece con el amor romántico, sacando a la luz dos obras de literatura, más específicamente dos novelas de Machado de Assis, en las que la tríada amor-celos-matrimonio emerge como un problema que termina por producir impasses y desacuerdos. La persistencia de las contradicciones a lo largo de los siglos impulsará la defensa de la necesidad de pensar el amor como acción.

Palabras clave: amor; patriarcado; capitalismo; literatura; marxismo.

¹ Mestrando em Literatura Brasileira no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: ghabriel.ibrahim@hotmail.com



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 22/01/2024
Aceito em 29/05/2024

A monogamia enquanto sistema hegemônico de controle de afetos não prescinde de diversas estruturas sociais para manter-se enquanto tal. O direito burguês, o cristianismo, a educação – em família ou nas instituições escolares; tudo aponta para a normatização de uma ordem monogâmica que ultrapassa em muito o mero arranjo de exclusividade afetivo-sexual entre dois parceiros heterossexuais. Em verdade, desde as consagradas – e criticadas – reflexões de Engels (2014) em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, nota-se o papel da monogamia na divisão sexual do trabalho e, por sua vez, sua relação com a emergência da propriedade privada e do antagonismo de classe (Engels, 2014). A monogamia é, então, no mínimo, também uma engrenagem fundamental num sistema de hierarquização de gêneros e de dominação: o patriarcado.

Tentando deslindar a origem desse sistema, Engels (2014) se volta a uma análise histórica do desenvolvimento das forças produtivas, notando uma correlação entre sua consolidação e o desenvolvimento agrícola que proporcionou a geração de excedentes. Visando garantir a transmissão patrilinear de bens acumulados e acumuláveis em determinada família, a exclusividade sexual intenta facilitar o atestado de que a criança que sai de dado ventre é digna de certa herança. Nas palavras de Engels (2014, p. 74), a monogamia “baseia-se no predomínio do homem: sua finalidade expressa é procriar filhos cuja paternidade seja indiscutível, porque os filhos, na qualidade de herdeiros diretos, entrarão, um dia, na posse dos bens de seu pai”.

Esse breve preâmbulo serve para contextualizar a dificuldade da tarefa de verdadeiramente desafiar a monogamia. Sua relação dialética com a infraestrutura capitalista, que, por sua vez, nunca dispensou o patriarcado e suas violências cotidianas no movimento de valorização do valor, exige que uma postura não monogâmica consequente seja, também, anticapitalista e anticolonial. Compreendendo que a monogamia enquanto norma precede o capitalismo, deve ser anticapitalista porque é fato que esse sistema tem nela, como pilar da família nuclear burguesa, um importante mecanismo na extração geral do valor a partir da naturalização da relação cisheterossexual como uma relação também de hierarquização de gêneros, o que enseja, por exemplo, não remuneração do trabalho doméstico, considerado naturalmente feminino, e a consequente dependência financeira da mulher.

No mesmo diapasão, deve ser anticolonial na medida em que a monogamia enquanto sistema de dominação de gênero foi imposta a povos colonizados por todo o mundo visando apagar expressões de gênero particulares e formas relacionais dissidentes daquela prevista na moral ocidental, já então prevalentemente cristã, servindo para justificar a violenta dominação sob a égide da “civilização”. Sobre isso, Vania Moreira (2018) explica que, uma vez que o matrimônio era um dos sacramentos do catolicismo, “[...] superar a poligamia dos índios se



tornou uma verdadeira obsessão dos missionários dedicados à evangelização” (Moreira, 2018, p. 33), ganhando relevância nos trabalhos dos jesuítas dedicados à conversão forçada. Isso posto, é possível vislumbrar movimentos anteriores a um processo revolucionário capazes de realizar um desgaste da norma monogâmica e que, por sua vez, signifiquem avanços concretos rumo a uma nova ordem?

Decerto que o escopo de atuação que uma prática não monogâmica engloba é por demais reduzido para constituir por si uma ameaça imediata à dimensão sistêmica da monogamia. A generalização da norma monogâmica como integrante do sistema capitalista torna pouco provável a possibilidade de uma insurgência generalizada a partir de experiências particulares, dado que a construção de relacionamentos se liga, também, por exemplo, à realidade material mais imediata da classe trabalhadora. Um movimento de ruptura ideológica da dimensão necessária com a intenção de subverter algo tão enraizado, como a norma monogâmica, a nível sistêmico precisaria contar com mudanças na carga horária de trabalho média, com maneiras concretas de socialização e remuneração do trabalho doméstico – creches públicas, lavanderias públicas etc. –, acompanhadas de um movimento dialético de subversão da própria concepção binária de gênero e mesmo de uma nova perspectiva acerca da experiência amorosa, conforme argumentaremos. Entretanto, isso não deveria levar à avaliação de que refletir sobre e construir vivências não monogâmicas são ações necessariamente inócuas. Por outro lado, note-se que um foco na dimensão do *arranjo* de uma relação, por exemplo, tende, de fato, não só a não desafiar a norma – mesmo sendo dissidente –, como a reforçar sua lógica.

Essa é uma preocupação que vem sendo expressa em estudos recentes. Após se engajar criticamente com Bauman, Rocha (2023, p.24) aponta que “com frequência a não-monogamia é, portanto, convocada visando apenas benefícios próprios, ou a fim de legitimar as mesmas desigualdades presentes na monogamia (como as de gênero), bem como irresponsabilidades afetivas diversas”. A autora nota que, por vezes, a lógica que guia uma prática não monogâmica é análoga – inclusive linguisticamente – à de um investimento financeiro, ironicamente “conservador” (Rocha, 2023, p. 21). A dimensão verdadeiramente relacional é suprimida por uma objetivação do outro visando o melhor para si, na medida em que a “não-monogamia seria convocada como salvaguarda da famigerada liberdade individual, para a qual a monogamia coloca impossibilidades” (Rocha, 2023, p. 23). Um simples acordo que enseja multiplicar as possibilidades de relação afetivo-sexual despoja a prática não monogâmica de sua dimensão politicamente crítica.

Assim, cabe, neste espaço, se quisermos avançar para além de esforços justos de conceituação, apontar direções para uma prática não monogâmica à altura do desafio concreto de



derrotar o sistema que sustenta a norma. Em tempos de neoliberalismo como ideologia dominante, “a generalização da forma-empresa no interior do corpo social abriu as portas para os indivíduos se autocompreenderem como ‘empresários de si mesmos’ que definem a racionalidade de suas ações a partir da lógica de investimentos e retorno de ‘capitais’” (Safatle, 2020, p. 24). No âmbito interpessoal, uma não monogamia crítica deve ser aquela que ataca a “racionalização do desejo” (Dardot; Laval, 2016, p. 332), que se localiza no centro da ideia de “empresário de si mesmo”. Deve ser, portanto, uma prática que se oponha a ver o outro como *asset*, isto é, como um ativo financeiro qualquer – sobretudo em seu sentido clássico, de uma espécie de assegurado de propriedade. Somamo-nos, a partir disso, aos esforços em andamento, de autoras como Vasallo (2022), em defesa de uma “nova política dos afetos”, e compreendemos que a chave para sua construção reside na categoria de amor. Após discussão sobre o potencial revolucionário do amor, abordaremos como duas obras de um autor de relevo na literatura brasileira, Machado de Assis, elabora tramas que, visando uma defesa da ordem monogâmica, expõem a tensão entre amor e casamento num contexto patriarcal. Ficará explícito, a partir das análises das obras, que a norma monogâmica atravessa sistemas econômicos, mantendo sua função reguladora.

Pensar o amor como categoria revolucionária demanda um esforço de resignificação. O amor romântico, compreensão mais corrente, é precisamente aquele que surge como ideologia, visando ocultar as contradições da relação monogâmica típica. Buscando uma definição para o amor ensejando a construção de uma prática relacional crítica, deparamo-nos com a de bell hooks (2021, p. 47): amor é “se empenhar ao máximo para promover o próprio crescimento espiritual ou de outra pessoa”. O conceito, nesse caso, é um interessante ponto de partida para realizar uma crítica ao capitalismo – e, portanto, ao patriarcado e ao imperialismo – como um sistema profundamente antiamoroso.

Na verdade, hooks não esconde que essa definição foi retirada de um livro de autoajuda intitulado *A trilha menos percorrida*, que, por sua vez, foi bastante influenciado pelos trabalhos do marxista Erich Fromm. Note-se, desde já, que essa definição nos afasta do terreno que compreende o amor como sentimento, posicionando a categoria no campo da ação. Amar pressupõe esse “se empenhar”, engajar-se com responsabilidade e comprometimento em um processo de valorização de si ou do outro. O amor demanda uma série de “ingredientes”, para usar o termo de hooks (2021, p. 47). Embora, por vezes, se confunda afeição com amor, este é apenas um dos aspectos que o amor-ação demanda para sê-lo. É perfeitamente possível que haja afeição sem que haja esse engajamento num processo de crescimento espiritual, que demanda, também, humildade, coragem, fé e disciplina, na visão de Fromm (1991). Entre outros “ingredientes” ou elementos



do amor, além da afeição, por exemplo, hooks (2021) defende que há que se ter compromisso, confiança, comunicação aberta, honestidade e respeito.

Portanto, o amor, se se quer revolucionário, não pode ser mero sentimento: tem de ser também – e sobretudo – ação. Se sentimentos emergem sem muito controle, ações são escolhidas e exigem comprometimento. A questão passa a ser compreender os caminhos, os descaminhos e as possibilidades que esse comprometimento com o crescimento espiritual pode assumir, levando em conta as atuais condições materiais a que estamos submetidos – mais especificamente, o modo de produção capitalista.

Embora Marx tenha dedicado sua vida intelectual a produzir sua crítica da economia política, hoje, temos acesso a algumas anotações que tratam de certos desdobramentos psicológicos, cognitivos, comportamentais – poderíamos dizer espirituais – da imposição brutal do capital sobre os trabalhadores. A fim de compreender esses desdobramentos de modo mais satisfatório, é importante termos em mente o sentido que a ideia de alienação assume na literatura marxista.

Sobre a alienação, José Paulo Netto (1981, p. 74) afirma:

A alienação, complexo simultaneamente de causalidades e resultantes históricos-sociais, desenvolve-se quando os agentes sociais particulares não conseguem discernir e reconhecer nas formas sociais o conteúdo e o efeito da sua ação e intervenção; assim, aquelas formas e, no limite, a sua própria motivação à ação aparecem-lhes como alheias e estranhas. É possível afirmar (estendendo a investigação para além das sugestões marxianas de 1844) que em toda a sociedade, independentemente da existência de produção mercantil, onde vige a apropriação privada do excedente econômico estão dadas as condições para a emergência da alienação.

No primeiro caderno dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx (2015, p. 304, grifo nosso) nota que “o trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas, cresce a *desvalorização* do mundo dos homens em proporção direta”. Essa é a trágica sorte do trabalhador sob o capitalismo, posto que todos os bens necessários para sua subsistência devem ser adquiridos através do dinheiro, do comércio, o que, por sua vez, só se faz possível devido à exploração de sua força de trabalho pelo capitalista. É assim que “o trabalhador torna-se [...] um servo do seu objeto”, e essa servidão atinge seu extremo justamente porque “só já como *trabalhador* se pode manter como *sujeito físico* e só já como *sujeito físico* é trabalhador” (Marx, 2015, p. 307). Essa relação de servidão estabelecida entre o trabalhador e o próprio objeto que produz ilustra a primeira determinação da alienação, isto é, a alienação observável na relação do trabalhador com os produtos de seu trabalho. Marx (2015) aponta, ao longo de sua obra, que o ser humano não só produz, mas também se produz a partir do processo de trabalho. Essa dimensão dialética acaba significando que a alienação desliza para a relação com o mundo exterior sensível. Entretanto, ela decorre de um processo de alienação da



atividade produtiva em si.

Se, na primeira determinação da alienação, nota-se que há uma exteriorização em que o produto do seu próprio trabalho parece estranho ao trabalhador produtor, isso deve significar que a atividade produtiva é, por si, atividade da exteriorização. Isso significa, para Marx (2015), que, embora o trabalho em sentido *latu* seja precisamente algo fundamental para diferenciar os humanos dos demais animais – atividade vital –, em sistemas em que há propriedade privada e, sobretudo, no capitalismo, “o trabalho é *exterior* ao trabalhador, i.e., não pertence à sua essência, que ele não se afirma, antes se nega, no seu trabalho, não se sente bem, mas desgraçado; não desenvolve qualquer livre energia física ou espiritual, antes mortifica seu físico (*Physis*) e arruína seu espírito” (Marx, 2015, p. 308). O trabalhador só se sente em si fora do trabalho – ou seja, fora das atividades que constituem o mais basilar da vida em sociedade.

A terceira determinação da alienação demonstrada no primeiro caderno dos manuscritos consiste em alienar o homem do próprio *gênero* “homem”. Primeiro, portanto, Marx (2015) descreve em que consiste essa característica genérica do homem: cada ser humano existe, também, como síntese dos singulares, os indivíduos. Essa síntese se torna possível a partir da percepção de que o humano vive da natureza inorgânica, seja porque ela é “um meio de vida imediato” (Marx, 2015, p.311), seja porque é “o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital” (Marx, 2015, p. 311). Portanto, se o trabalho alienado faz do produto do trabalho do ser humano algo exterior, com o qual não mais nota sua relação, e se a própria atividade produtiva se torna estranha a ele, na medida em que, através dela, acaba se sentindo negado – determinações primeira e segunda da alienação –, então, conclui-se que o ser humano se aliena do próprio gênero “humano”. Marx (2015) nota, pois, que o trabalho alienado característico do modo de produção capitalista faz “do *ser genérico do homem* – tanto a natureza quanto a sua capacidade espiritual genérica – uma essência *alienada* a ele [...]. Ele aliena do homem o seu corpo próprio, bem como a natureza fora dele, bem como a sua essência espiritual, a sua essência *humana*” (Marx, p. 313-314, grifo nosso).

Em suma, a alienação de que trata Marx (2015) é um processo tríplice que envolve alienação do trabalhador do produto do seu trabalho, a alienação do trabalhador em relação ao processo produtivo em si, e a alienação da vida genérica – seja do ser humano face à natureza, seja face a outros seres humanos. O descolamento do trabalhador do processo produtivo tem consequências duras à própria dimensão relacional. Para além da categoria de alienação, também a categoria de fetiche emerge como relevante para tratarmos das possibilidades estruturais de um amor revolucionário.

Nos seus *Cadernos de Paris*, temos o gérmen das reflexões de Marx (2015) sobre o fetiche



da mercadoria. A partir de Mill e sua caracterização do dinheiro como mediador de troca, Marx (2015) aponta que, uma vez que a regra no capitalismo é a produção para o comércio, o comércio pressupõe o dinheiro, e o homem está alienado do objeto produzido; então, a “atividade mediadora” – o ato humano a partir do qual as coisas seriam equiparadas para serem trocadas – é, também, exteriorizado e alienado. Esse ato passa a ser função do dinheiro – de uma “coisa”, cada vez mais imaterial –, não mais dos seres humanos, que passam a ver suas vontades e, em última medida, suas relações com os outros como “potência independente de si mesmo” (Marx, 2015, p. 200-202).

Marx (2017) retoma, em obras de maturidade, as reflexões sobre o caráter fetichista – místico – da mercadoria, sobretudo do dinheiro, destacando, sobre a mercadoria, que

[...] ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores (Marx, 2017, p. 122).

A partir dessas observações, nota-se que a tendência histórica de objetificação do outro se expressa, de forma particular, a partir de uma linguagem e uma lógica próprias do capitalismo financeirizado – isto é, em que os bancos se tornam agentes ainda mais centrais, dada a maior integração de grandes empresas e mercado financeiro devido ao ganho de importância da especulação na manutenção das taxas de lucro –, mas a objetificação em si é uma tendência do capitalismo, notada em outros momentos históricos. Esses processos, na verdade, afetam, também, o trato consigo mesmo, num ascetismo imposto pelo mesmo fetiche da mercadoria que produz a fantasmagoria responsável por reificar nossas relações. É uma tendência profundamente antiamorosa; é a naturalização do estabelecimento de relações em que o empenho para o crescimento espiritual é descreditado. O que entra em seu lugar são relações mercantis, a universalização da relação de troca, e a usura transposta ao trato interpessoal: sentimento de posse, ciúme, repressão.

Façamos um novo recuo à proposta de hooks (2021, p. 47): amor é “se empenhar ao máximo para promover o próprio crescimento espiritual ou de outra pessoa”. Isso significa que é possível, também, que o amor não seja somente um agir voltado a outrem, e que o amor próprio guarda em si um potencial disruptivo, desde que se construa um profundo comprometimento consigo. Novamente, retornemos a Marx (2015) para, a partir de sua crítica, vislumbrarmos um caminho a trilhar. Em citação célebre, nota:

Quanto menos comeres, beberes, comprares livros, fores ao teatro, ao baile, ao restaurante, pensares, amares, teorizares, cantares, pintares, esgrimires etc., tanto mais *poupas*, tanto *maior* se tornará o teu tesouro, que nem as traças nem o roubo corroem, o teu *capital*. Quanto menos tu *fores*, quanto menos exteriorizares a tua vida, tanto mais *tens*, tanto é a tua vida *exteriorizada*, tanto mais armazenas da tua essência alienada. Tudo o que o economista nacional te toma de vida e de humanidade, tudo isso ele te restitui em *dinheiro*



e *riqueza* (Marx, 2015, p. 395, grifo nosso).

A citação nos abre a duas reflexões. A primeira diz respeito ao reforço do caráter antiamoroso do capitalismo para populações marginalizadas. As formas estruturais de dominação se expressam na organização espacial que limita, geograficamente, aparatos de cultura nos centros urbanos e desvaloriza corpos dissidentes através do aparato repressivo estatal. Como se comprometer consigo mesmo sendo uma pessoa negra vivendo um processo de genocídio absolutamente naturalizado pelo Estado? Como construir um senso de autorresponsabilidade se, mesmo agindo de acordo com os princípios legais, o arcabouço jurídico parece feito para punir o povo negro, lido comumente como culpado até que se prove o contrário? Nesse sentido, hooks afirma, categoricamente, que

[...] engajar-se na prática do amor é opor-se à dominação em todas as suas formas. Amar vai necessariamente nos levar além da raça, além de todas as categorias que visam limitar e confinar o espírito humano. A dominação não acabará enquanto formos ensinados a desvalorizar o amor (2013, p. 198, tradução nossa)²

Quanto à questão das mulheres, por exemplo, como construir esse senso de autocuidado genuíno se a norma é um pretense altruísmo autodestrutivo análogo à servidão? Relegadas ao papel de cuidadoras do outro – principalmente quando o “outro” é um homem –, qual espaço têm para cuidar de si? hooks (1984) nota como essas opressões são produto do capitalismo: sua defesa do amor é uma defesa revolucionária. Tratando da questão feminina com uma crítica aguda que pode ser estendida a outras opressões, destaca que

[...] o processo de conscientização feminista não empurrou significativamente as mulheres na direção de políticas revolucionárias. Na maior parte, não ajudou mulheres a compreenderem o capitalismo – como funciona como um sistema que explora o trabalho feminino e suas interconexões com a opressão sexista. Não instou mulheres a aprenderem sobre diferentes sistemas políticos como o socialismo ou as encorajou a inventar e vislumbrar novos sistemas políticos. Não atacou o materialismo e o vício de nossa sociedade no superconsumo. Não demonstrou às mulheres como nos beneficiamos da exploração e opressão de mulheres e homens ao redor do mundo ou nos mostrou formas de nos opormos ao imperialismo. Mais importante, não confrontou continuamente mulheres para que entendam que o movimento feminista para acabar com a opressão sexista só pode ser bem-sucedido se nos comprometermos com a revolução, com o estabelecimento de uma nova ordem social (hooks, 1984, p. 159, tradução nossa).³

2 No original: “to engage the practice of love is to oppose domination in all its forms. To love will necessarily take us beyond race, beyond all categories that aim to limit and confine the human spirit. Domination will never end as long as we are all taught to devalue love.”

3 No original: “Feminist consciousness-raising has not significantly pushed women in the direction of revolutionary politics. For the most part, it has not helped women understand capitalism: how it works, as a system that exploits female labor and its inter-connections with sexist oppression. It has not urged or encouraged women to learn about different political systems like socialism or encouraged women to invent and envision new political systems. It has not attacked materialism and our society’s addiction to over-consumption. It has not shown women and men globally or shown us ways to oppose imperialism. Most importantly, it has not continually confronted women with the understanding that feminist movement to end sexist oppression can be successful only if we are committed to revolution, to the establishment of a new social order.”



A outra reflexão aberta pela citação diz respeito às próprias expressões culturais citadas e seu papel no desenvolvimento espiritual de qualquer pessoa. Mencionada explicitamente, a literatura possui papel humanizante e contraditório (Candido, 2011). Não se trata de experiência inofensiva, dado que, sendo, simultaneamente, imagem e transfiguração da vida, seu papel formador se exprime “[...] segundo a força indiscriminada e poderosa da própria realidade. [...] Daí a ambivalência da sociedade em face [do livro], suscitando por vezes condenações violentas quando ele veicula noções ou oferece sugestões que a visão convencional gostaria de proscrever” (Candido, 2011, p. 178). Entendemos que, no contexto brasileiro, historicamente, nossa literatura foi “eminentemente interessada” (Candido, 2000, p. 17), o que, em resumo, é o diagnóstico de que a maior parte dos maiores autores de nossa literatura fizeram esforço consciente para contribuir e se inscrever num processo histórico de elaboração nacional. Não faltam exemplos, mas, para os fins deste trabalho, focaremos em alguns aspectos da produção literária de Machado de Assis, a fim de ilustrar a relevância da literatura para o enriquecimento espiritual, através, neste caso em particular, da condensação de certas contradições externas à obra num todo coeso.

Em suma, não acreditamos serem dispensáveis as contribuições de nossos maiores autores de literatura para pensarmos questões sistêmicas, estruturais e estruturantes da vida no Brasil através da literatura. É nesse movimento complexo de reprodução e transfiguração que, na complexa tessitura de casos e episódios que vão compondo seus romances, Machado de Assis elabora representações interessantíssimas da relação contraditória entre o amor-sentimento e a validação jurídico-institucional que dele se espera, dada a norma monogâmica. Certamente, os tempos são outros, mas a permanência de estruturas – e superestruturas – arcaicas em nosso moderno capitalismo, integrado ao sistema bancário internacional, garante a atualidade das violências subjetivas narradas por Machado de Assis. O estado de coisas patriarcal se readaptou à consolidação da infraestrutura capitalista, e, mesmo em outro sistema, as contradições que pululam em suas narrativas têm muito a nos dizer.

Façamos, porém, uma ressalva: que o movimento de ressaltar a presença construída literariamente dessas contradições não se confunda com uma defesa tão anacrônica quanto absurda de um Machado de Assis “não monogâmico” – se é que essa etiqueta pode ser utilizada como identidade. Como muito na obra machadiana, não há “síntese”: há o constante horror de uma inadequação que não se soluciona propriamente, tornada constrangedora pelas camadas de cinismo que visam garantir que a inadequação mesma sequer existe – até que as contradições explodam. Entretanto, se notará que o autor articula uma preocupação com assimetrias de gênero – centrando-se na relação cisheterossexual – e a constituição da família, juridicamente validada pelo contrato



do casamento, em momentos distintos de sua produção

Principiemos por um aspecto bastante evidente da produção machadiana: em termos de construção literária, é curioso notar como as personagens femininas nos romances de Machado de Assis assumem funções importantes e, muitas vezes, acabam se constituindo como personagens mais complexas que os homens, para quem normalmente se viram os holofotes. Schwarz (1998) nota que, na chamada “primeira fase” de Machado, que culmina com o belo romance *Iaiá Garcia*, as obras eram escritas do ângulo dos dependentes, e, a partir das *Memórias póstumas de Brás Cubas*, que inauguraria sua “segunda fase”, passam a ser escritas do ângulo dos proprietários (Schwarz, 1998, p. 59). Sobretudo, em sua primeira fase, é possível falar na presença de “heroínas”, figuras femininas que verdadeiramente parecem prioritárias no foco narrativo. No seu primeiro romance, *Ressurreição*, a trama gira em torno de um casal, Félix e Lívia, e trata de temas que se repetirão por toda a obra machadiana – entre eles, destaquemos o ciúme masculino. É Lívia, porém, quem toma uma decisão que sacramenta o fim da trama.

No romance, Félix é um rapaz rico que troca de namoradas semestralmente. Conhece Lívia, uma viúva, através de um amigo. Félix, tão livre, desde que começou a se relacionar com Lívia, não se absteve de ciúmes. Decide, mesmo frente a tantas incertezas, pedir Lívia em casamento, mas desiste: recebeu, nas vésperas da cerimônia, uma carta anônima acusando a noiva de infidelidade, na qual acredita. Quando se arrepende de sua decisão, Lívia decide que ela própria não deseja mais contrair matrimônio com o rapaz. A disposição moralizante de Machado não se furta a um comentário sobre o resultado final: “[...] dispondo de todos os meios que o podiam fazer venturoso, segundo a sociedade, Félix é essencialmente infeliz. A natureza o pôs nessa classe de homens pusilânimes e visionários, a quem cabe a reflexão do poeta: ‘perdem o bem pelo receio de buscar’” (Assis, 1994b).

Certamente, a complexidade do romance, que, embora não alcance o dinamismo de obras de maior maturidade, é, ainda, um esforço respeitável, possibilita uma gama de interpretações. Recuperando novamente algumas observações de Schwarz (1998, p. 50), por exemplo, temos que o crítico interpreta que *Ressurreição* trata dos “estragos causados pela vontade imprevisível e inconstante de um moço rico”. Schwarz (1998, p. 50) nota que, na chamada “primeira fase” de Machado, “a família é o princípio da civilização”, de modo que não construir uma família, não realizar o acordo conjugal que a demarca, seria uma postura regressiva, uma vez que remeteria ao “vale-tudo do mundo brasileiro anterior, colonial, quer dizer, o mundo onde o rapaz que tem dinheiro faz e acontece com as moças pobres que estão por aí” (Schwarz, 1998, p. 51), em oposição à paulatina constituição de uma nova ordem social: a monarquia do Brasil.



Silviano Santiago (1978), crítico a quem muito devemos as reflexões que ora apresentamos, não é defensor da ideia de que há duas fases distintas da produção machadiana. Entende que, entre outras questões, o tema do *ciúme* perpassa a produção e estreita as obras. Em verdade, o crítico propõe um trinômio de relevo ao construir o movimento de situar o romance *Dom Casmurro* na economia interna da obra de Machado de Assis. Haveria um “problema” de três fatores que se repete em algumas das obras, entre elas, em *Ressurreição* e em *Dom Casmurro*: amor/casamento/ciúme. Em termos de trama, residiria nessa problemática o andamento de *Ressurreição*.

Santiago (1978) nota que tanto a concepção de amor como a concepção de casamento das personagens machadianas levam a uma restrição do sentimento pela cerimônia. Nas palavras do crítico,

[...] o amor é um sentimento enjaulado pela cerimônia cristã (o casamento), e é este que possibilita a constituição da família. É pois o universo do amor machadiano asséptico, formal, são, rígido. É ainda masculina e burguesa a sua concepção de casamento. Amar é casar, é comprar título de propriedade. Qualquer invasão estranha nesta propriedade – amante – acarreta um curto-circuito emocional que invalida os dois primeiros termos (Santiago, 1978, p. 33).

Não há, portanto, diferença especialmente significativa entre as leituras de Schwarz (1998) e de Santiago (1978) quanto à questão amor/casamento, salvo que o primeiro circunscreve o problema a uma ideia de “missão” machadiana, na medida em que destaca certa função moralizante em *Ressurreição*, que não é diretamente apontada pelo segundo. O acordo juridicamente validado do casamento é exemplo metonímico de uma sociedade que já avançaria para além da volição caprichosa da classe proprietária. Que esse avanço nunca tenha, de fato, se concretizado será fonte de preocupação para Machado de Assis ao longo de toda a sua produção. Fato é que essa restrição do sentimento amoroso seria símbolo da constituição paulatina de uma nova sociedade, sendo, por isso, bem-vinda.

É provavelmente por conta do jogo de acordos que antecede o acordo central do matrimônio que as personagens femininas de Machado são tão interessantes. Santiago (1978, p. 33) nota que, “para se passar do amor ao casamento, o homem e a mulher se entregam a diversos jogos sociais”. É curiosa a escolha de palavras que possibilita estabelecer paralelos com reflexões contemporâneas sobre a monogamia, como as de Vasallo (2022). Diz a autora: “[...] o que chamamos de monogamia é o sistema invisível no qual o jogo do amor é jogado, o tabuleiro [...]. Que elementos contém esse tabuleiro no qual os casais jogam? Como espinha dorsal estão a romantização do vínculo, o compromisso sexual, a exclusividade e o futuro reprodutivo [...]” (Vasallo, 2022, p. 31-32). Nesse tabuleiro, em que a reprodução para transmissão hereditária é peça integrante, a dimensão biológica é tornada propriamente social.



Esses jogos, portanto, não são idênticos: no caso das mulheres, cabe o uso de várias máscaras, desde a juventude, para se adequarem ao desejo masculino por várias experiências – que só podem ser vividas, decerto, pelos homens (Santiago, 1978). Eis que a atitude natural e habitual da mulher deve ser a dissimulação: a ela cabe, também, a aceitação das várias experiências do homem, não dispensando o comportamento recatado que dela se espera – ele próprio um véu.

O avançar da história vai consolidando certas estruturas e sedimentando características locais particulares. Em *Dom Casmurro*, obra de maior maturidade, Machado de Assis já se encontra vivendo no período da Primeira República. O romance, que atinge imensa popularidade, integra o que alguns críticos consideram ser a “segunda fase” do autor, e é narrado por Bento Santiago: advogado, filho de boa família e, ao fim, proprietário. O desenvolvimento das habilidades de escrita de Machado permite ao autor elaborar com grande arte uma gama de personagens que orbitam a trama, e, com isso, facilita uma maior compreensão das particularidades histórico-sociais do período. O trinômio-problema amor/casamento/ciúme volta com nova profundidade.

Como se sabe, o enredo gira em torno de um movimento proposto pelo narrador Bento Santiago: “atar as duas pontas da vida, e restaurar na velhice a adolescência” (Assis, 1994a). Uma leitura mais cuidadosa nota, porém, que não se trata de inocente livro de memórias: o narrador advogado e ex-seminarista redige uma verdadeira peça acusatória contra sua ex-esposa Capitu, amor de infância. Moça de poucos bens, mas desde sempre muito hábil no trânsito entre os mais variados espaços, Capitu é retratada como a responsável por transformar o inocente Bentinho no soturno Dom Casmurro, ao traí-lo com seu melhor amigo. “Casmurro”, faz questão de explicitar para que o leitor não se perca em dicionários, significa “homem calado e metido em si mesmo” (Assis, 1994a). Caso desobedeça ao nobre autor e verifique o sentido do termo, verá que pode também significar “teimoso”. A teimosia de Bento faz com que a suposta traição se torne ideia fixa, culminando num exílio da então esposa. Ocorre que não há nenhuma prova de que Capitu traiu o marido com Escobar, ao mesmo tempo em que se nota um livro habilmente redigido com o intuito de condenar a mulher.

Apontar como cerne do texto a consumação ou não de uma traição, como parece ter se tornado popular entre leituras não acadêmicas, é cair na armadilha do autor, o que ocorreu historicamente com a crítica mais próxima do lançamento da obra, cronologicamente falando. Foram necessários muitos anos para que se notasse que há como “exigência escondida mas estrutural do livro” (Schwarz, 1994, p. 363) uma leitura a contrapelo que vê nos próprios esforços acusatórios do narrador a grande questão posta. Uma vez tornado proprietário ele mesmo, decorrência da hereditariedade, o efeito devastador do ciúme se manifesta na violência contra a outrora amada,



o que só ocorre devido à “prerrogativa que tem o proprietário à brasileira de confundir as suas vontades, mesmo as escusas, com os foros da lei, da dignidade etc. [...]” (Schwarz, 1994, p. 375).

O amor-sentimento é presa fácil do arcabouço jurídico patriarcal, de modo que quase se pode dizer que existe “para ser restringido”. Se situarmos esse arcabouço jurídico num outro polo, como representante da paulatinamente construída razão burguesa – em muito devedora do cristianismo –, tem-se a dramaticidade do dilema razão x sentimento carregando a personagem da viúva Lúvia. Santiago (1978, p. 34) nota que só a viúva, “tendo experimentado a razão e o sentimento, pode, diante de um novo pretendente, viver o dilema em toda sua extensão”. O impasse em que o livro termina é decorrência natural da imposição do recato monogâmico à mulher. Afinal, se a viúva decide reforçar a fidelidade ao marido morto, escolhendo a razão frente ao sentimento, não se casa com Félix; por outro lado, se decide se casar com Félix, evidencia que os amores são temporários e podem ser vários, de modo que exatamente por essa possibilidade deixa de ser digna do novo matrimônio, na visão do jovem proprietário.

No caso de *Capitu*, que, desde o princípio do romance, mostra habilidade para navegar por diferentes grupos sociais, o desenrolar da trama é ainda mais irônico. Schwarz (1994, p. 368) compreende que a ordem social armada no romance é um “modelo reduzido da sociedade brasileira”. Isso se deve ao fato de que, orbitando os personagens principais, desenvolvem-se relações de proteção e clientela perfeitamente esperadas num cenário em que se aspirava o progresso de uma república, mas mantinha-se a violência da escravidão. Isso porque, ao mesmo tempo em que ser proprietário significava ser parte integrante desse processo bárbaro de violência e dominação, a exploração da mão de obra escravizada como distintivo social fazia do trabalho assalariado algo pouco respeitável – e dos proprietários, coniventes com o atraso. Desde cedo, entendendo o funcionamento contraditório dessa sociedade, *Capitu* tratou de “jogar o jogo” para ascender socialmente através do casamento. O resultado, nota Schwarz (1994, p. 375), é trágico:

Ao fazer um bom casamento, a mocinha escapa às condições modestas de sua família e fica – na bonita comparação machadiana – ‘como um pássaro que saísse da gaiola’ (cap. CV). Contudo, a mesma compreensão clara das relações efetivas que havia permitido as manobras da menina agora faz com que, diante dos ciúmes do marido, a mulher os trate de prevenir por todos os meios, renunciando à rua e à janela, terminando por viver auto-sequestrada, tudo naturalmente em vão. A gaiola da autoridade patriarcal voltava a se fechar, sem apelação, conforme sugere a resignação lúcida e comovente em que termina *Capitu*.

Ao fim, a suspeição de que o papel reprodutivo da mulher não teria sido cumprido – o filho e herdeiro de Bento Santiago seria, em verdade, filho de seu melhor amigo – autorizaria de tal forma uma prática violenta por parte do Casmurro, que não demonstra muita hesitação em externar suas vontades. Cogitando internamente suicídio, dado o desgosto por ter sido traído, chega a outra



conclusão após assistir uma montagem do Otelo de Shakespeare no teatro: “o último ato mostrou-me que não eu, mas Capitu devia morrer. Ouvi as súplicas de Desdêmona, as suas palavras amorosas e puras, e a fúria do mouro, e a morte que este lhe deu entre os aplausos frenéticos do público” (Assis, 1994a). O Casmurro ainda nota que Desdêmona era inocente: o que mereceria Capitu, que tinha certeza de que era culpada? Engels (2014) nota, refletindo sobre a passagem do matrimônio sindiásmico para a monogamia, que, “para assegurar a fidelidade da mulher e, por conseguinte, a paternidade dos filhos, aquela é entregue, sem reservas, ao poder do homem: quando este a mata, não faz mais do que exercer o seu direito” (Engels, 2014, p. 70).

Cabe aqui lembrar, como registro da conservação da lógica operada pelo narrador do romance, que a figura jurídica da legítima defesa da honra foi considerada inconstitucional somente em meados de 2023 (Angelo, 2023). A tese utilizada para justificar a prática do feminicídio surge de maneira indireta na construção argumentativa e retórica da obra. Silviano Santiago (1978) destaca que Dom Casmurro incorre no processo chamado de “dirigir a intenção”. Explica que “consiste este a se propor como o fim de suas ações um objeto permitido. Assim, a maioria dos casos de *vingança* podem ser desculpados pelo fato de que o criminoso não está realmente se vingando, mas defendendo a sua honra” (Santiago, 1978, p. 47). No Império, na Primeira República ou no moderno capitalismo brasileiro, a permanência do imperativo monogâmico se configura, também, como a permanência de uma estrutura de regulação da vida e da morte, conforme adequação ou inadequação à norma.

O amor, se pensado como mero sentimento que emerge e direciona para um arranjo relacional hierarquizante, se conforma facilmente à ética patriarcal que permeia a estrutura jurídica burguesa. Uma prática que, cotidianamente, avance no sentido de subverter a lógica que naturaliza a violência de gênero e sobrevaloriza um “egoísmo a dois” (Fromm, 1991, p. 82), em que há busca por refúgio em um outro, enquanto se afasta da comunidade e se reforça a rivalidade e a animosidade típicas do capitalismo, deve estar motivada pela ética do amor-ação.

Não pensamos que, com isso, restringimos em demasia a abertura necessária à própria ideia de não monogamia enquanto uma prática dissidente que, para sê-lo, precisa de certa plasticidade. Ter o amor-ação como norteador, compreendendo a necessidade cotidiana de compromisso, confiança, comunicação aberta, honestidade e respeito é, nos parece, um passo no caminho da “artesanía dos afetos”, como compreendido por Núñez (2021). Concordamos com a pesquisadora que “não tem como existir apenas UMA não-monogamia, mas sim a construção singular de cada relação, pois cada encontro é único” (Núñez, 2021, p. 53).

Por outro lado, uma prática que tenha como definidora apenas a multiplicidade de relações



afetivo-sexuais pode, facilmente, dada a ideologia dominante, acomodar uma lógica liberal incapaz de pôr em xeque os pressupostos que sustentam a monogamia enquanto sistema de dominação. Assim, dentro da “construção singular de cada relação” (Núñez, 2021, p. 53), no caminhar do tempo, não pressupomos a ausência de ciúmes, de realinhamentos de expectativa, de momentos de maior ou menor intensidade. Entendemos, porém, que o trabalho de “tecer fios de sentido que de alguma forma acolham nossa existência” (Núñez, 2021, p. 53) é um esforço amoroso.

Para desafiar a monogamia, é necessário, portanto, agir no sentido de dismantelar o sistema que nos aliena de nós mesmos e da própria humanidade, objetificando o outro como apenas mais um meio de extração de valor – seja lá qual for. A necessidade de pensar formas de subverter a norma exige avaliação cuidadosa acerca de seus impactos e mesmo de sua forma de expressão particular. Decerto, a monogamia se constitui enquanto imposição cultural no Ocidente contemporâneo, mas compreendê-la como dimensão integrante da generalização do capitalismo pode ensejar avaliações acerca das manifestações locais específicas da norma monogâmica, dado que, notadamente, o capitalismo se expressa de maneiras diversas em locais diversos, mantendo certo “núcleo duro” – a valorização do valor, a alienação, a propriedade privada dos meios de produção etc.

Nesse sentido, entendemos que a leitura de obras de literatura do período em que se consolidam certas estruturas sociais possui grande valia na elaboração de críticas e estratégias de resistência. O caso de Machado de Assis é emblemático: além de romancista e um respeitado crítico literário, não se furtou a pensar de maneira explícita o processo de elaboração literária das questões nacionais. A localização da tópica do ciúme como algo que atravessa sua obra, bem como o reconhecimento agora já bastante difundido da complexidade acentuada das personagens femininas de Machado devem interessar no processo de crítica à monogamia, uma vez que estamos lidando com obras produzidas num momento histórico de relevo por uma figura de inegável argúcia e explícita preocupação com as particularidades do Brasil.

Notamos, então, condensadas na obra machadiana, certas tensões entre o típico paternalismo de uma ordem pré-capitalista e propriamente monárquica e a paulatina consolidação de uma república oligárquica, tudo através da caneta de um autor que não se furtou ao diálogo com sua própria tradição. Nesse movimento de escrita “interessada”, aqui nos cabe reforçar: foi realizada uma escolha por marcar as veleidades contraditórias de uma classe dominante frequentemente aquém de seu próprio tempo, a partir da figuração literária das assimetrias de gênero, acompanhadas, sobretudo na segunda fase, de uma preocupação bastante dinâmica quanto às possibilidades de realização do amor, frente à necessidade de manutenção de um arcabouço jurídico patriarcal que



garante privilégios de classe. Machado de Assis parece diagnosticar, nessas assimetrias, uma dimensão central da consolidação da ideia de família no Brasil.

Como ideologia, a norma monogâmica se apresenta como fruto de convencimento racional. Como notam Núñez, Oliveira e Lago (2021, p. 79), “um dos estratagemas que a colonialidade aciona para defesa de si é de que suas imposições são, em verdade, escolhas livres”. Imposta através dos processos de colonização, a monogamia se mantém integrando uma ordem que desumaniza corpos dissidentes – mulheres, pessoas não brancas, Pessoas com Deficiência (PCDs) – em prol da supremacia branca cisheterossexual. Ela impõe, com isso, um binarismo tipicamente colonial (Núñez; Oliveira; Lago, 2021).

Ao descrever conflitos advindos da naturalização do apresamento do amor por um aparato jurídico, Machado de Assis alude, também, para o fato de que o sentimento de posse do homem pela mulher, juridicamente validado, é, no caso brasileiro, tingido da violência de uma classe proprietária que, normalmente, se situa em atraso frente ao movimento do real. Cabe avaliar se isso persiste, e nossa avaliação é de que sim. A já citada tese da legítima defesa da honra, por exemplo, evocava ecos de um paternalismo pré-moderno em que, no limite, ao assinar documentos, o homem teria direito à vida de sua mulher, tornada propriedade.

A crítica à monogamia no Brasil, assim, não pode prescindir de uma análise que dê conta da expressão particular do capitalismo em nosso país, do modo específico a partir do qual ecos pré-capitalistas foram metabolizados em um caldo de cultura que, por vezes, parece tão arcaico – vide a situação agrária, as taxas de homicídios de pessoas trans, os casos de trabalho escravo que emergem para logo serem abafados. Tudo isso dialoga com a presença insistente da barbárie colonial: “a colonialidade é um sistema de monoculturas: monossexualidade, monoteísmo, monogamia” (Núñez; Oliveira; Lago, 2021, p. 85).

Entendemos que a literatura, sobretudo a produzida por um nome que conviveu com transições estruturais importantes, como Machado de Assis, pode fornecer um proveitoso olhar panorâmico a ser aproveitado sincronicamente. Apoderando-nos do melhor de seu senso crítico, não visamos lidar com o passado como puro objeto, uma vez que, no confronto de temporalidades que ocorre no ato de leitura da obra machadiana, podemos também avalizar intervenções no presente. O passado se levanta como juiz do nosso tempo, evocando, em suas diferenças e semelhanças para com o presente, inúmeras outras temporalidades – mesmo enquanto pura possibilidade. O capitalismo, sistema profundamente desamoroso, tem de ser enfrentado, no âmbito das relações interpessoais, por uma ética outra que reforce a validade dos diversos modos de ser e estar no mundo. Em outras palavras, concluamos com a pertinente observação de Badiou e Truong (2012,



p. 86, tradução nossa⁴): “[...] temos ainda outra definição possível para o amor: o comunismo em seu estado mínimo!”.

Referências

- ANGELO, Tiago. Supremo declara inconstitucional tese da legítima defesa da honra. *Consultor Jurídico*, São Paulo, ano 26, 1 ago. 2023. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2023-ago-01/stf-declara-inconstitucional-tese-legitima-defesa-honra/>. Acesso em: 20 jan. 2024.
- ASSIS, Machado de. Dom Casmurro. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994a. v. 1. Disponível em: <https://machado.mec.gov.br/obra-completa-lista/item/31-dom-casmurro>. Acesso em: 22 jan. 2024.
- ASSIS, Machado de. Ressurreição. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994b. Disponível em: <https://machado.mec.gov.br/obra-completa-lista/item/38-ressurreicao>. Acesso em: 22 jan. 2024.
- BADIOU, Alain; TRUONG, Nicolás. *Elogio del Amor*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. (Coleção reconquista do Brasil, v. 1).
- CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: CANDIDO, Antonio. *Vários Escritos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011. p. 171-193.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução: Leandro Konder. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2014.
- FROMM, Erich. *A arte de amar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1991.
- HOOKS, bell. *Feminist theory: from margin to center*. Boston: South End Press, 1984.
- HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor*. São Paulo: Editora Elefante, 2021.
- HOOKS, bell. *Writing beyond race*. Nova York: Taylor & Francis, 2013.
- MARX, Karl. *Cadernos de Paris: manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2017.

4 No original: “[...] tenemos aún otra definición posible del amor: ¡el comunismo en su estado mínimo!”



MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, set./dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-101X01903902>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/8NtfwpkYdxps33XTh6t3QhQ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 27 jan. 2025.

NÚÑEZ, Geni. Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez. Entrevistadora: Luma Lessa. *Revista Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 5, n. 2, p. 38-57, 2021. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/3482/2967>. Acesso em: 20 jan. 2024.

NÚÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João Manuel de; LAGO, Mara Coelho de Souza. Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena. *Teoria e cultura*, Juiz de Fora, v. 16, n. 3, p. 76-88, dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/34439>. Acesso em: 4 maio 2024.

PAULO NETTO, José. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

ROCHA, Natássia Salgueiro. *A não monogamia está na moda?* Uma análise da popularização e captura neoliberal das relações não-monogâmicas. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação em Psicologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: SAFATLE, Vladimir; JÚNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2020. p. 17-45.

SANTIAGO, Silviano. Retórica da verossimilhança. In: SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 29-48.

SCHWARZ, Roberto. A novidade das Memórias Póstumas de Brás Cubas. In: SECCHIN, Antonio Carlos et al. (org.). *Machado de Assis: uma revisão*. Rio de Janeiro: In-Folio, 1998. p. 47-64.

SCHWARZ, Roberto. A poesia envenenada de Dom Casmurro. In: PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994. v. 2. p. 361-382.

VASALLO, Brigitte. *O desafio poliamoroso: por uma nova política dos afetos*. Tradução: Mari Bastos. São Paulo: Elefante, 2022.

