

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MATHEUS GONÇALVES FRANÇA

**ALÉM DE DOIS EXISTEM MAIS: ESTUDO ANTROPOLÓGICO
SOBRE POLIAMOR EM BRASÍLIA/DF**

BRASÍLIA
2016

MATHEUS GONÇALVES FRANÇA

**ALÉM DE DOIS EXISTEM MAIS: ESTUDO ANTROPOLÓGICO
SOBRE POLIAMOR EM BRASÍLIA/DF**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília - UnB.

Orientadora: Prof^a Dra. Lia Zanotta Machado.

BRASÍLIA
2016

**Além de dois existem mais: estudo antropológico sobre poliamor em
Brasília/DF**

MATHEUS GONÇALVES FRANÇA

Orientadora: Prof^ª Dra. Lia Zanotta Machado

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília - UnB.

Banca Examinadora

Prof^ª. Dra. Lia Zanotta Machado – Orientadora
Universidade de Brasília - DAN/UnB

Prof^ª. Dra. Tânia Mara Campos de Almeida
(Examinadora externa – SOL/UnB)

Prof^ª Dra. Cristina Patriota de Moura
(Examinadora interna – DAN/UnB)

Prof^ª. Dra. Andréa de Souza Lobo
(Suplente – DAN/UnB)

BRASÍLIA
2016

*Dedico essa dissertação, como todo o meu
amor, aos meus pais, Helena e Roberto,
que sempre me deram todo o subsídio
possível para que eu tivesse uma formação
escolar e acadêmica de qualidade.*

*E também a todas e a todos que lutam, em
seus cotidianos, pelo reconhecimento de
suas formas de amar.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus pais, por sempre apoiarem minhas decisões profissionais e por sempre criarem condições para que eu continue trilhando os caminhos da Antropologia. E a outros membros da minha família, como minha irmã Ana Livia, pela cumplicidade que talvez somente uma vida inteira e íntima de relação pode proporcionar; meus avós paternos Nédima e Vicente (*in memoriam*) pelo apoio sempre muito presente para que eu siga em meus estudos e que, juntamente com meus avós maternos, Ana Terezinha e Onofre, são exemplos de inteligência e sabedoria que carrego sempre comigo. À Mel, que entrou para a família durante o meu percurso no Mestrado e me fez companhia durante praticamente todo o processo de escrita dessa dissertação, me divertindo e acalmando em momentos de relativo desespero, com ingenuidade e espontaneidade tipicamente caninas.

Por vezes, encontramos pessoas ao longo de nossas trajetórias em que faltam palavras para materializar na escrita a importância de suas participações em nossas vidas. É o caso, por exemplo, da Gi (Giórgia Neiva), amiga de todas as horas, efetivamente. A você agradeço pelo apoio incondicional durante todo o percurso do Mestrado e para além dele. Sem sua ajuda por meio de debates, conversas, apoio emocional, incentivos e colaborações, além de me ajudar a descortinar verdades supostamente muito claras por meio da observação atenta ao mundo (dito) real, certamente eu não teria chegado a estes resultados de pesquisa e, por que não dizer?, a ser quem sou hoje. Faltam-me palavras para te dizer o quanto sou grato e feliz por, além de tudo que disse aqui, você fazer total jus àquilo que Mauss chama de reciprocidade. De todo modo, mesmo sabendo que não conseguirei dizer o indizível e o intangível, detenho-me na certeza de que você é, verdadeiramente, uma dádiva. Muito obrigado pela amizade aquariana!

Agradeço também a todas as pessoas com quem mantive contato por meio do grupo Poliamor Brasília. Esta dissertação só existe porque pude contar com a ajuda de vocês para compreender melhor o poliamor. Serei sempre grato pelo carinho por meio do qual fui recebido nos debates, nas conversas e nas mesas de bares sempre muito agradáveis. Espero que gostem e se apropriem dos resultados que serão aqui apresentados.

A conclusão desta pesquisa também não seria possível sem o apoio afetivo e intelectual das/os companheiras/os de Katakumba, por quem desenvolvi um grande carinho: Ranna, Zeza (Maria José Barral), Pezão (Rodrigo Wanderley), Marcela, Gui (Guilherme Moura), Renata, Mari (Mariana Guimarães), Aninha (Ana Cândido), Lediane, Bruner, Martin (Martiniano Neto), Pepê (Gustavo Belisário), Felipe, Carol (Ana Carolina), Bia (Bianca Silveira), Leo (Leonardo Alves), Vinicius Januzzi, Nicholas, Alexandre, Chirley, Rosa (Rosana Castro), entre tantas outras e tantos outros.

Em, especial, agradeço a Ranna, Zeza e Pezão, pela amizade formada durante o curso de Mestrado e que desejo carregar sempre com muito carinho. Certamente estão cravadas em minha subjetividade e em minhas lembranças a espontaneidade, alegria e lealdade do Pezão, a companhia poética e artística de Zeza, e a presença e amizade sempre muito agradável e fortemente querida da Ranna. Vocês se tornaram pessoas muito especiais pra mim. Muito obrigado!

A todas as tantas outras pessoas de enorme simpatia que em algum momento cruzaram suas trajetórias com a minha em Brasília e que, por receio de me esquecer de um nome ou outro, opto pecar pela generalização. Contudo, destaco minha gratidão ao Fernando Assunção e à Ariel Nunes (por quem desenvolvi boas amizades), que providencialmente me convidaram para morar na república de estudantes de que faziam parte, a qual, além da proximidade à Universidade de Brasília (UnB), foi importante para o desenvolvimento do meu trabalho de campo.

Às professoras e aos professores do Departamento de Antropologia da UnB que contribuíram para as reflexões presentes nesta dissertação por meio de disciplinas ministradas e/ou de conversas informais: Andréa de Souza Lobo, Carla Costa Teixeira, Carlos Emanuel Sautchuk, Cristina Patriota de Moura, Daniel Schroeter Simião, Guilherme José da Silva e Sá, José Antônio Vieira Pimenta, Juliana Braz Dias e Soraya Resende Fleischer.

Em especial, agradeço às professoras Andréa e Soraya pela dedicação e atenção conferidas a mim no que tange ao desenvolvimento de minha pesquisa e à minha formação enquanto antropólogo. À Andréa pelo fato de ter acompanhado de perto minhas discussões durante todos os semestres que estive em Brasília: em 2014/1, pelos ensinamentos na disciplina de Organização Social e Parentesco; em 2014/2, por ter supervisionado meu

estágio docente na disciplina de Antropologia Política, na graduação em Ciências Sociais da UnB; e em 2015/1, na disciplina de Leituras de Foucault, ministrada em parceria com a professora Carla. Além disso, por aceitar fazer parte da Banca de avaliação da dissertação como membro suplente. À Soraya, pelas estimulantes conversas tanto em sala de aula, na disciplina de Oficina de Escrita Etnográfica, quanto fora dela, em conversas informais. Os resultados aqui apresentados têm muito de nossas conversas.

Agradeço também à professora Cristina pela disciplina de Antropologia Urbana, ministrada no primeiro semestre de 2014 e por me aceitar no grupo de estudos “Urbanidade e Estilos de Vida” por ela coordenado, que engendraram discussões que contribuíram sobremaneira para a escrita dessa dissertação. Ademais, agradeço pelo aceite por fazer parte da banca de avaliação deste trabalho. Agradeço também à professora Tânia Mara Campos de Almeida por igualmente aceitar integrar à comissão de avaliação de minha dissertação e possibilitar diálogos enriquecedores.

Depois de todos esses agradecimentos, não poderia me esquecer de agradecer à professora Lia Zanotta Machado, por ter aceitado me orientar mesmo durante seu processo de aposentadoria e por ter me sugerido textos preciosos para a ampliação, bastante didática, de minha visão de mundo.

Ao Centro Acadêmico de Direito da UnB (Cadir/UnB) (gestão de 2014) pelo convite a mim feito para falar sobre a presente pesquisa em uma mesa-redonda na companhia dos professores Rafael Santiago e Marcelo Neves, ambos da Faculdade de Direito da UnB. E também ao Programa de Educação Tutorial em Psicologia (PET/Psi) dessa mesma Universidade, por me convidarem a realizar uma fala sobre gênero e sexualidade em um evento por eles/as organizado.

A todos/as os/as amigos/as que tenho e que mantenho há tempos em Goiânia: Chico (João Francisco Viana), Juh (Julliana Pegorari), Bia (Fabiana Prado), Lala (Laís Celant) e Nay (Nayla França), dentre diversos/as outros/as que sabem muito bem do meu grande afeto por eles/as. Minha vida não seria tão agradável sem a presença de vocês nela. Obrigado por fazerem parte dessa história também.

Meu muito obrigado também aos funcionários e às funcionárias da secretaria do Departamento de Antropologia da UnB, em especial ao Jorge e à Rosa, com quem contei mais diretamente para esclarecimentos diversos.

Agradeço também ao apoio institucional que tive durante o curso de Mestrado: à Universidade de Brasília, por conceder infraestrutura de qualidade para o pleno desenvolvimento dessa pesquisa; ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/UnB), por conceder auxílio-viagem para a minha ida à 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Natal/RN, momento em que enriqueci ideias que estão presentes na escrita deste trabalho; e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, por conceder bolsa durante todo o período do Mestrado.

*“Quando eu te escolhi
Pra morar junto de mim
Eu quis ser tua alma
Ter seu corpo, tudo enfim
Mas compreendi
Que além de dois existem mais...*

*Amor só dura em liberdade
O ciúme é só vaidade
Sofro, mas eu vou te libertar”*

(A Maçã – Raul Seixas)

RESUMO

A presente dissertação de Mestrado é um estudo etnográfico sobre poliamor realizado com o grupo Poliamor Brasília – DF, inaugurado em julho de 2014, formado por sujeitos de faixa etária predominante de 18 a 25 anos, sem distinção de raça/cor e sexualidade. O objetivo de minha pesquisa visou responder ao seguinte questionamento inicial: o que são relações não-monogâmicas para poliamoristas e o que elas dizem a respeito de processos identitários e de conjugalidades no que se referem aos sujeitos de pesquisa? A partir dessa questão mais ampla, persegui aspectos pontuais pertinentes à temática do poliamor: há ou não amor romântico no poliamor? Há ou não estigmatização de suas práticas? Como se dão no grupo versões/perspectivas que congregam os/as poliamoristas? Quais suas diferenças e seus dilemas internos? Para a condução da pesquisa me baseei no método etnográfico, que consistiu em observação participante em espaços virtuais de debates entre os sujeitos membros do grupo, e encontros presenciais periódicos, organizados pelos mesmos. O trabalho de campo entre sujeitos poliamoristas permitiu reflexões sobre possibilidades de acionamento identitário no que diz respeito à dimensão do afeto e do amor. Assim, a etnografia que ora apresento permite vislumbrar algumas das estratégias mobilizadas por estes sujeitos no que tange à constituição de diversas formas de arranjos afetivos. Inclusive, propõem extrapolar o binarismo monogamia *versus* não-monogamia, tendo em vista que uma forma de relacionamento guarda elementos da outra e vice-versa.

Palavras-chave: poliamor; moralidades; movimentos sociais; identidades; gênero.

ABSTRACT

This Master's dissertation is an ethnographic study on polyamory performed with the group Poliamor Brasília – DF, opened in July 2014. This group is constituted by subjects predominantly 18-to-25-year-old, without distinction of race/color and sexuality. The goal of my research aimed to answer the following initial question: What are non-monogamous relationships to polyamorists and what they say about identity processes and conjugalities? From this broader issue, I pursued specific aspects relevant to the theme of polyamory: is there romantic love in polyamory? Is there stigmatization of their practices? How do they achieve versions/perspectives that bring together polyamorists? Which are their differences and their internal dilemmas? For the conduct of this research I have relied on the ethnographic method, which consisted of participant observation in virtual spaces of debate among the subjects of the group and also periodic face meetings organized by them. The fieldwork among polyamorists allowed reflections on identity possibilities with regard to the field of affection and love. Thus, the ethnography I now present provides a glimpse of some of the strategies deployed by these subjects in relation to the provision of various forms of arrangements in terms of affection. Furthermore, they intend to go beyond the binarism “monogamy *versus* non-monogamy”, considering that a form of relationship retain elements of the other and vice versa.

Keywords: polyamory; moralities; social movements; identities, gender.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Exemplo de relação poliamorosa.

Figura 2: Página inicial do Poliamor Brasília – DF no site *Facebook*.

Figura 3: Regras do Poliamor Brasília – DF.

Figura 4: Mapa da Asa Norte com a localização da SQN 408 e da Universidade de Brasília.

Figura 5: Distribuição dos eventos do Poliamor Brasília no Plano Piloto.

Figura 6: “Amar é um ato político”.

SUMÁRIO

Introdução.....	13
Capítulo 1 – POLIAMOR E A BUSCA DE REALIDADE(S) ALTERNATIVA(S).....	23
1.1 – Poliamor: do amor romântico à liberdade afetiva.....	24
1.2 – Panorama geral da pesquisa: O Poliamor Brasília – DF.....	30
Capítulo 2 – UM É POUCO, DOIS É BOM.. TRÊS OU MAIS É DEMAIS (?).....	50
2.1 – Happy hours do Amor.....	55
2.2 – Poliencontros do Amor.....	63
Capítulo 3 – POLÍTICAS DO AMOR.....	83
3.1 – Poliamor, Feminismo e Gênero.....	84
3.2 – Estigmas do Poliamor.....	93
3.3 – Poliamor e Família.....	105
Considerações Finais	118
Referências Bibliográficas	128

INTRODUÇÃO

O presente texto é resultado de um estudo realizado entre sujeitos que enfrentam padrões e normatizações em torno de seus afetos, seus amores e suas práticas conjugais. Trata-se, portanto, de uma narrativa em que tentarei, baseado no contato presencial e virtual com estes sujeitos durante meses, dialogar temas como: liberdade, afeto, amor, acusações, definições, amor romântico, emoções, desejos sexuais, entre diversos outros. Para tanto, eles/as partem da premissa que aponto no título do trabalho, inspirado na música de Raul Seixas (frequentemente acionada em campo por interlocutores/as), que trago na epígrafe: “além de dois existem mais”.

Quando ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/DAN/UnB), em março de 2014, carregava comigo o desejo de dar seguimento aos estudos que havia iniciado no período da graduação, que envolviam sobretudo questões de juventudes (FRANÇA, 2014a; 2015a) e de gênero e sexualidade (FRANÇA, 2014b). Inicialmente, a intenção era a de me aprofundar na temática das masculinidades, com a qual comecei a me interessar ainda na primeira pesquisa de iniciação científica que realizei na graduação em cinemas pornôns na cidade de Goiânia/GO. Soma-se a isso as discussões que passei a conhecer por meio da minha participação em grupos de estudo como os realizados no Ser-Tão (Núcleo de Estudos em Gênero e Sexualidade da Universidade Federal de Goiás) e no NIGS (Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades da Universidade Federal de Santa Catarina). Naquele momento, eu havia decidido etnografar as sociabilidades que ocorrem em eventos de *rock* pois me facilitaria refletir sobre masculinidades.

Contudo, refletindo melhor, julguei que poderia ser ainda mais interessante estudar um tema que não focasse necessariamente em masculinidades; ou mesmo em identidades sexuais tais como homossexualidades, heterossexualidades, bissexualidades etc, porque há diversas pesquisas antropológicas que abordam essas temáticas. Cheguei à conclusão, portanto, de que seria mais instigante antropologicamente conduzir minha pesquisa em um contexto em que tais perspectivas identitárias se cruzassem, ou que ao menos não se restringissem singularmente a uma das categorias que acabei de mencionar. Ou seja, não era meu objetivo desde então realizar um estudo sobre masculinidades entre homens *gays* ou entre homens heterossexuais, por exemplo, ou qualquer outro tema que se circunscrevesse a essas identidades específicas. Tal ideia me mobilizou a refletir sobre

contextos que permitiriam dar vazão a uma pesquisa de Mestrado com esta proposta. Restava, no entanto, um tema que contemplasse o meu intento de não me restringir.

Ainda na primeira semana de aula, em conversa com um amigo de longa data que também estuda Antropologia, tive a ideia que seria a semente da presente dissertação: ele me contava que decidira realizar um estudo sobre amor livre em Goiânia/GO para seu trabalho de final de curso em Ciências Sociais. Na ocasião, refleti que as formas de relacionamento afetivo não-monogâmicas não são exclusivas das hetero, homo ou bissexualidades, ou mesmo entre as mais diversas identidades de gênero, mas que perpassam as subjetividades de sujeitos que podem vir a se identificar de variadas formas em termos de gênero e sexualidade. Aliado a esse pensamento, parti da hipótese inicial de que muito poderia ser dito a respeito dessas relações.

Somou-se a isso certa dose de curiosidade que eu tinha à época em relação à temática. Tendo sempre me relacionado monogamicamente, me soava um tanto quanto estranho (inclusive em um sentido antropológico) o modo como se apresentavam estas relações, pautadas em oposições aos moldes monogâmicos de relacionamentos afetivos, ao ciúme e ao sentimento de posse, entre outros fatores. Tal curiosidade foi o suficiente talvez para transformá-la em possibilidade de pesquisa antropológica. Eu tinha em mente um grupo fortemente orientado pelos ideais do amor livre, que organiza um movimento social chamado Rede Relações Livres (RLi) formado em Porto Alegre/RS e que tem adeptos/as em outras cidades do país. Naquela ocasião, portanto, eu ingressava oficialmente como pesquisador no universo da não-monogamia, que inevitavelmente me conduziu ao texto que aqui apresento.

Durante todo o primeiro semestre de 2014, portanto, acessei informações na *internet* sobre as chamadas relações livres, tendo, inclusive, encontrado trabalhos acadêmicos, documentários e reportagens de jornal sobre a Rede Relações Livres (que doravante chamarei tão somente de RLi, cuja pronúncia é *erréli*, conforme uso de suas e seus adeptos/as). Percebia inclusive o teor militante e certo discurso acadêmico nos textos veiculados pela RLi. O que mais me chamava a atenção era a profusão de categorias que surgiam a todo momento sobre as mais diversas formas de viver relacionamentos afetivo-amorosos para além dos formatos monogâmicos.

Eu, que até então não conhecia muito da discussão e das vivências desses sujeitos, fui aos poucos percebendo, como boa parte de antropólogas/os em início de trabalho de campo, a heterogeneidade da realidade que me era apresentada. Termos como “liberdade afetiva”, “sentimento de posse”, “autonomia”, “monogamia”, “não-monogamia”, “compersão”¹, “amor romântico”, “ciúme”, entre muitos outros, saltavam o tempo todo nos diversos textos e comentários sobre o tema, levando-me a desnaturalizá-los e a perceber que no seio das relações não-monogâmicas o debate e as problematizações sobre formas de afeto são frequentes e resultam em tensões e conflitos sobre o que seria até mesmo uma “boa” ou uma “má” não-monogamia para os/as praticantes. Passei a me familiarizar com as diversas formas de relacionamento reconhecidas como não-monogâmicas, tais como “amor livre”, “relações livres”, “poliamor”, “relacionamento aberto”, “*swing*”, ou alguma outra prática que não me foi relatada em trabalho de campo (como por exemplo o BDSM²), embora ainda com visões muito incipientes das mesmas que, no entanto, eu ampliaria durante a minha pesquisa.

Com efeito, para a condução da pesquisa me baseei no método etnográfico. Embora a definição do mesmo seja fonte de debate na Teoria Antropológica (PEIRANO, 2014), um dos possíveis consensos teórico-metodológicos do campo é de que a etnografia é a base da produção de conhecimento na Antropologia. Por meio dela, a pesquisa se realiza a partir da premissa do trabalho de campo, da observação participante (MALINOWSKI, 1984 [1922]), ou, ainda, do contato e da relação (que pressupõe inclusive intersubjetividade) do/a pesquisador/a com os sujeitos de pesquisa.

Clifford Geertz (1989 [1973]), a partir de uma antropologia de base semiótica, propõe que a etnografia seja um processo de tradução dos significados compartilhados por sujeitos que vivem em determinada realidade cultural. O autor nos instiga a encarar tais realidades enquanto textos possíveis de serem lidos e interpretados. Não se trata, no entanto, de uma supra-interpretação de um contexto específico, mas sim uma interpretação das interpretações dos próprios nativos acerca da cultura em que estão inseridos. Baseio-

¹ O termo foi introduzido, aparentemente, por uma comunidade *new age* californiana, para designar um sentimento que se contrapõe ao ciúme embora não o negue, isto é, a compersão seria a felicidade (em sentido amplo) que se sente ao ver a felicidade (em sentido amplo) de um/a parceiro/a ao estar engajado em outra relação sexual e afetiva. Nesse sentido, a compersão seria uma alternativa ao sofrimento comumente causado pelo ciúme, não uma alternativa ao ciúme em si.

² Gregori (2014) aponta que o BDSM (*bondage*, dominação e sado-masoquismo) compreende uma gama de práticas muito distintas; contudo, afirma que tais expressões da sexualidade procuram quase sempre explorar os limites entre prazer e dor, ou prazer e perigo, de forma consensual entre as partes envolvidas.

me nos ensinamentos de Geertz (1989), embora reconheça a importância de outros/as teóricos/as, para refletir e efetuar esta escrita etnográfica. Isso porque acredito que a descrição densa (GEERTZ, 1989) proposta pelo autor é a metodologia mais eficaz para o exercício desse trabalho etnográfico e polifônico (CLIFFORD, 1998).

Parte-se então da premissa de que é justamente por meio deste contato (o da observação participante e da “participação observante”) que se pode ter uma compreensão mais profunda do contexto pesquisado, sobretudo quando se dispõe à antropologia interpelada, na qual se leva em consideração as diversas vozes que compuseram esse texto (CLIFFORD, 1998; FOUCAULT, 2011; PEIRANO, 1995; SEGATO, 2003). Obviamente, me proponho a considerar as diversas posições de fala (AUSTIN, 1990) dos meus e das minhas interlocutores/as. O termo “participação observante” que menciono acima, proposto por Eunice Durham (2004 [1986]) em tom de ironia, faz menção às pesquisas realizadas em espaços urbanos, que na Antropologia produzida no Brasil passaram a ser frequentes em meados dos anos 1980, época da publicação do texto. Tais pesquisas estariam, segundo a autora, transformando a natureza do trabalho de campo, resultando em práticas militantes por parte dos/as pesquisadores/as em vez de atividades de pesquisa com as populações estudadas. Além disso, ela comenta que quando antropólogos/as se politizam na prática de campo, “despolitizam os conceitos com os quais operam, retirando-os da matriz histórica na qual foram gerados e projetando-os no campo a-histórico da cultura” (DURHAM, 2004, p. 32). Embora válida a crítica de Durham (2004), esta etnografia não se trata meramente de um discurso militante em torno do poliamor. Contudo, é ingenuidade pensar que existe prática antropológica sem o mínimo de engajamento político com as causas defendidas por sujeitos de pesquisa com os quais antropólogos/as se relacionam, tendo em vista que neutralidade é meramente uma ilusão.

Com efeito, talvez o principal marco para as críticas mais recentes em torno do processo de escrita etnográfica seja a publicação de *Writing Culture* (1986), coletânea organizada por James Clifford e George Marcus. A partir de então, passou-se a realizar toda uma crítica metodológica a respeito das ilusórias objetividade e neutralidade que supunham etnografias clássicas, calcadas no primado do trabalho de campo, advertido por Malinowski (1984), da observação e da escuta antropológicas. A partir dos ensinamentos de James Clifford, passou-se a refletir muito mais sobre o lugar da subjetividade do/a pesquisador/a, de possibilidades de escrita etnográfica e da autoridade etnográfica,

baseadas em termos bakhtinianos como os de polifonia e dialogismo. Ou seja, estes/as autores/as estavam criticando a própria constituição da Antropologia enquanto ciência, já que os critérios de objetividade e cientificidade propostos nas monografias clássicas até então, baseavam-se em premissas que ignoravam relações de poder e de intersubjetividade entre pesquisador/a e pesquisado/a. E, por fim, que estes pontos devem ser levados em conta para que a Antropologia não caia no equívoco de se colocar enquanto tradutora transparente da vida social e da diversidade cultural sem que haja processo interpretativo por parte do/a antropólogo/a.

Contudo, devemos lembrar que pelo menos desde Edmund Leach (1995 [1954]) se discute abertamente na Antropologia que as etnografias não refletem exatamente a realidade social; o que antropólogos/as fazem é estabelecer certos modelos explicativos a partir dos formatos estabelecidos pelos próprios nativos e interpretados por meio da observação das práticas dos mesmos e das relações entre eles/as e com o/a pesquisador/a. Isto não significa dizer que as etnografias não tenham validade; muito pelo contrário, conforme bem aponta Mariza Peirano (2014) toda etnografia é teoria, uma vez que o esforço é justamente o de dialogar com a Teoria Antropológica a partir de dados obtidos por meio de trabalho de campo. Nesse sentido, o objetivo da etnografia é o de traçar interpretações mais abrangentes a partir do particular (do dado etnográfico, da observação participante), sem que com isso se recaia em universalizações. Ou seja, em vez de tentar comprovar a teoria com a empiria, a etnografia propõe produzir conhecimento localizando o trabalho de campo como anterior a qualquer possibilidade de generalização.

É por este motivo que recorrentemente em monografias etnográficas é comum ler que os objetivos e as hipóteses do/a pesquisador/a foram modificados porque o trabalho de campo apresentou questões que não haviam sido pensadas no início da etnografia, ou até mesmo na confecção do projeto de pesquisa. Ou, ainda, que a partir de eventos imponderáveis da vida social (MALINOWSKI, 1984) a etnografia tomou rumos que jamais seriam previstos pela antropóloga ou pelo antropólogo. Foi mais ou menos o que aconteceu com esta pesquisa quando eu ainda delineava seus contornos, nos idos de 2014. Quando eu passei a me adaptar à ideia de uma pesquisa sobre a RLi, fui convidado para participar de um grupo chamado Poliamor Brasília – DF que acabara de ser criado no *Facebook* (rede social virtual). Assim, tendo em vista que as RLi já vinham sendo tema de pesquisas antropológicas e já tinham certa visibilidade acadêmica e política, optei por

recortar minha etnografia na temática do poliamor, e decidi tomar como campo aquele grupo recém criado no *Facebook* e que, logo na primeira semana (conforme mostrarei durante a dissertação), já dava sinais de ser um espaço estimulante para ensinar sobre como se dão, afinal de contas, as tais relações não-monogâmicas.

Nesse sentido, o objetivo de minha pesquisa visa responder ao seguinte questionamento: o que são relações não-monogâmicas para poliamoristas e o que elas dizem a respeito de processos identitários no que se referem aos sujeitos de pesquisa? A partir dessa questão mais ampla, persegui aspectos pontuais pertinentes à temática do poliamor: há ou não amor romântico no poliamor? Há ou não estigmatização de suas práticas? Como se dão no grupo versões/perspectivas que congregam os/as poliamoristas? Quais suas diferenças e seus dilemas internos?

Para isso, decidi realizar o trabalho de campo com os sujeitos do grupo Poliamor Brasília – DF. Entrei em campo em julho de 2014, permanecendo no mesmo por um ano e quatro meses, posto que finalizei o trabalho de campo em outubro de 2015. Boa parte da etnografia se deu em âmbito virtual por meio do contato com interlocutores/as na rede social virtual *Facebook* e no aplicativo de mensagens instantâneas para celulares chamado *WhatsApp*. Todavia, não me detive somente em âmbito virtual, mas foi a partir dele que me encontrei presencialmente com esses sujeitos, visando compreender o sentido da noção de poliamor para os/as integrantes do grupo, analisar os processos de construção das identidades desses sujeitos e observar encontros presenciais e discussões *online* entre participantes do grupo, com fins de responder aos questionamentos acima. Encontrei-me presencialmente com interlocutores/as em encontros periódicos organizados pelo grupo (os chamados “poliencontros do amor” e “*happy hours* do amor”) no período que se estendeu de agosto de 2014 a junho de 2015. É claro que meu contato presencial com os sujeitos de pesquisa não era restrito a esses encontros, uma vez que por diversas vezes me deparei com eles/as em momentos não programados, mas muito fortuitos. Contudo, mantive até o final da escrita dessa dissertação em contato com o campo, ou seja, janeiro de 2016.

O trabalho de campo entre sujeitos poliamoristas permitiu reflexões sobre possibilidades de acionamento identitário no que diz respeito à dimensão do afeto e do amor. Da perspectiva de poliamoristas, o poliamor se apresenta como uma alternativa possível em detrimento à monogamia para a vivência de seus relacionamentos afetivo-

amorosos. Todavia, percebi em campo que não só o poliamor contrasta com outras formas de oposição às relações monogâmicas, como também guarda elementos da monogamia a partir da prática e dos discursos de seus adeptos e de suas adeptas. Assim, acredito que a etnografia que realizei no Poliamor Brasília – DF permite vislumbrar algumas das estratégias mobilizadas por estes sujeitos no que tange à constituição de diversas formas de arranjos em termos de afetividade e de conjugalidade. Inclusive, extrapolam o binarismo monogamia *versus* não-monogamia, tendo em vista que uma forma de relacionamento guarda elementos da outra e vice-versa, conforme mostrarei ao longo do trabalho.

Aponto desde já, também, que a etnografia foi realizada a partir do contato com sujeitos que se identificam com o poliamor, mas que em sua maioria não necessariamente estão engajados/as em relações poliamorosas; este fato é importante porque norteou o meu trabalho de campo, levando-me a me atentar mais ao modo como eles/as entendiam o poliamor. Dessa forma, optei por não me aprofundar no cotidiano das relações poliamorosas porque, como ficará claro durante a dissertação, o foco do grupo estava mais voltado para o debate em torno do poliamor e da visibilização do mesmo enquanto afetividade válida e possível, do que fundamentalmente na prática desse tipo de relação.

Nesse sentido, a dissertação que ora apresento pode acrescentar, a partir de elementos empíricos, nos debates mais recentes em torno das várias formas de agenciamento dos afetos e de constituição familiar, tendo em vista que relacionamento entre duas ou mais pessoas não pode ser encarado como condição natural, mas deve ser lido de maneira cultural e social. Também não se pode ler de forma natural, como um dado da natureza, a obrigatoriedade de um casamento em que se exija eternidade no compromisso e no sentimento. A Antropologia ajuda a desnaturalizar essas práticas que, por vezes, são naturalizadas até mesmo entre profissionais da área. Trocas, alianças, afinidades, elos casuais, são características do convívio humano e, hoje, não há mais espaço para a dicotomia natureza *versus* cultura nessas discussões, sobretudo em âmbito acadêmico³.

Sendo assim, as predileções e as identificações sexuais, as conjugalidades e os arranjos derivados de práticas monogâmicas e não-monogâmicas, não devem ser lidas por

³ Faço essa ressalva porque, inegavelmente, a dicotomia natureza x cultura e os binarismos que dela derivam ainda são orientadores de práticas e de visões de mundo em diversos outros campos e lugares que não o acadêmico. Contudo, é justamente porque há um binarismo em jogo que se pode pensar e praticar formas de ser e estar no mundo para além dele (NEIVA, 2015).

viés biológico, natural, vindo da natureza, mas como uma maneira e a possibilidade de agenciar essas práticas socioculturais ao que melhor se ajustam aos sujeitos. Talvez o desafio de poliamoristas seja justamente o de mostrar para a sociedade, por vias também políticas, que eles e elas existem e que isso não é algo tão distante assim das constituições normalizadoras da monogamia.

A definição romântica do amor como “até que a morte nos separe” está fora de moda? Ponho aqui em pergunta o que Bauman (2004) pôs em afirmação. Obviamente, nos dias de hoje e na escrita desse trabalho, levo em consideração a possibilidade de separação, de divórcio e de novos encontros e casamentos. Contudo, faço essa pergunta no que se refere a uma possível (dentre várias) definição de amor e, como critica Bauman (2004), a banalização dessa noção. “O desaparecimento dessa noção significa, inevitavelmente, a facilitação dos testes pelos quais uma experiência deve passar para ser chamada de ‘amor’” (BAUMAN, 2004, p. 19). O que este trabalho de campo me fez observar é que amor não pode ser visto no singular, como um sentimento que deve ser praticado socialmente de um único modo e vivido apenas com uma única pessoa.

Dessa forma, no primeiro capítulo, procuro apresentar o panorama geral da pesquisa. Inicialmente, abordo o amor romântico, tendo em vista que este é o pano de fundo de todas as discussões promovidas pelo grupo pesquisado. Em seguida, parto para a descrição do campo: como se deu a formação do grupo, quem e como são os sujeitos com quem dialoguei durante toda a etnografia, os meios e as formas de diálogo por meio dos quais estabeleci contato com as/os interlocutoras/es, entre outras questões. Ademais, procuro costurar junto a estes pontos considerações metodológicas para complementar a narrativa etnográfica que será apresentada.

Já no segundo capítulo, abordo o processo de construção do conceito de poliamor do grupo por meio das comparações tanto com os relacionamentos monogâmicos quanto com outras formas de não-monogamia. Procuro compreender a entrada no grupo como parte de um processo de identificação e de um cuidado de si (FOUCAULT, 1985 [1984]) em torno de sentimentos, de emoções e de afetos. Ademais, exploro as temáticas mais abordadas durante todo o tempo em que estive em contato com poliamoristas: o ciúme, a (in) fidelidade e o exclusivismo *versus* a consensualidade nas relações não exclusivistas.

Sendo assim, no terceiro capítulo avanço a discussão para uma análise interseccional (BRAH, 2006) dos marcadores sociais da diferença, explorando as tensões e os conflitos que ficaram latentes e manifestos durante o trabalho de campo, bem como as perspectivas políticas e militantes do grupo. Trato também de conflitos em torno de questões relacionadas à noção de classe e de escolaridade, apontadas por alguns de meus e minhas interlocutores/as como problemáticas para a continuidade de suas participações enquanto membros do grupo. Ademais, dialogo com a perspectiva da Epistemologia do Armário (SEDGWICK, 2007) a partir do poliamor, inserindo a discussão sobre estigmas e apoiado em diversas vivências sobre preconceitos relatadas por interlocutores/as. Por último, exploro como as relações poliamorosas podem contribuir para adensar os debates sobre o conceito de família, inclusive para a quebra de alguns preconceitos.

Dito isso, esclareço algumas estratégias de escrita. Utilizarei aspas para demarcar categorias êmicas quando surgirem pela primeira vez; depois, dispensarei o seus usos para melhor fluidez da leitura. O uso de itálico será feito para palavras em línguas estrangeiras e para nome de obras, bem como para falas nativas no corpo do texto (sem necessidade de recuo da margem) e notas de diário de campo. Além do mais, é preciso que se diga que há várias adjetivações para a prática e para os sujeitos adeptos às relações afetivo-amorosas que são centrais neste trabalho: “poliamorista”, “poliamante”, “poliamoroso/a” são os termos mais referendados. Nesse sentido, optarei por padronizar a escrita a partir dos termos que mais surgiram em campo: quando eu estiver tratando dos sujeitos praticantes do poliamor, utilizarei a expressão “poliamorista” (por exemplo, “Marina é poliamorista”); para as relações, utilizarei “poliamorosas” (as relações poliamorosas [...]). Isto porque em campo notei que o uso do sufixo “ista” se referia quase sempre à prática, enquanto que o sufixo “oso” ou “osa” dizia respeito quase sempre à característica ou à qualidade das relações. O termo “poliamante”, também apropriado para os sujeitos, era utilizado de forma bem menos frequente, contudo será utilizado durante a escrita (quando aparecer) como sinônimo de poliamorista.

No mais, pontuo que faço uso de nomes fictícios para os sujeitos que menciono e trago para o texto da dissertação. Com isso, intento não identificá-los/as com seus nomes verdadeiros, a fim de preservar o anonimato e a privacidade de todos/as. Até mesmo porque, como discuto no capítulo 3, há a problemática sobre o assumir-se ou não poliamorista por causa de preconceitos e estigmas sofridos. Além disso, esclareço que as

descrições sociológicas dos sujeitos, em que trago alguns marcadores sociais da diferença autoidentificados por eles/as, se darão na primeira vez que os mesmos forem mencionados, tendo seu uso dispensado posteriormente, em nome de uma leitura mais fluida. Por conseguinte, estabelecerei a distinção entre interlocutores/as (com quem tive maior contato e relação durante o campo) e membros do grupo (aqueles/as que em momentos pontuais contribuíram de forma esporádica para minhas reflexões).

No caso da descrição de sujeitos sociológicos, serão pensados e mencionados os marcadores sociais da diferença somente de interlocutores/as, posto que foram com quem tive maior contato e, portanto, foram quem me forneceram elementos mais densos para uma análise interseccional desses marcadores.

Boa leitura!

1 POLIAMOR E A BUSCA DE REALIDADE(S) ALTERNATIVA(S)

Opa! Eu tô me sentindo como se tivesse entrado em algum tipo de realidade alternativa aqui nesse grupo, inclusive porque eu levei 27 anos para saber que isso existe e para pesquisar sobre o assunto, e aí de repente eu me vejo num grupo que é uma espécie de paraíso que foi criado simplesmente alguns dias atrás. Hum... Pessoal, eu morri? É isso? (Renato, 27 anos, membro do Poliamor Brasília - DF, em 24 de julho de 2014).

Tal como Renato, na epígrafe acima, a primeira percepção que tive sobre o campo fora que entrava em uma realidade exótica (VELHO, 2008 [1981]). Percebi que não precisava ir para terras longínquas – tão caras aos primórdios da Antropologia – para estranhar comportamentos, práticas, vivências tão próximas a mim com a distância de um prédio ou dois na Universidade de Brasília (UnB). Ou ainda, de um quarto ou dois da minha própria residência em uma república de estudantes nessa mesma cidade.

Sendo assim, a intenção é a de fazer com que a/o leitora/o não sinta como se tivesse, digamos, “caído de paraquedas” em uma discussão que soa para muitos/as um tanto quanto exótica. Dessa maneira, apresento o panorama geral da pesquisa, porque não foram poucas as vezes em que fui interpelado, ao falar sobre o tema, por questionamentos como “mas isso é muito estranho!”, ou “será que é mesmo possível?”. Em termos metodológicos, eu mesmo achei estranho, pois foi necessário realizar este exercício (o do estranhamento) para perceber o quanto o poliamor pode vir a ser familiar (VELHO, 2008).

Tais interrogações surgiam em diversos contextos: entre familiares que souberam do tema de minha pesquisa, caronas que eu pegava para realizar o trajeto Brasília/DF – Goiânia/GO, uma vez que durante o Mestrado fixei residência nas duas cidades, e em algumas ocasiões até mesmo em conversas informais com colegas nos corredores do Departamento de Antropologia da UnB. De todo modo, as perguntas sempre vinham de sujeitos que dizem viver suas relações afetivo-amorosas de maneira monogâmica.

Não proponho exatamente a entrada em uma realidade alternativa paradisíaca, conforme a epígrafe por mim escolhida a partir da fala de Renato, porque sabemos que as relações são conflituosas e o trabalho de campo exige paciência e negociação constantes. Aliás, deixo a adjetivação da frase a cargo da interpretação subjetiva de cada leitor/a.

1.1 Poliamor: do amor romântico entre dois à liberdade afetiva

Parece justo iniciar a partir de uma discussão sobre o amor romântico, tendo em vista que o discurso de poliamoristas se remete a esta noção como um dos pontos de partida para o entendimento do que chamam de liberdade afetiva. Nesse sentido, tratarei desse conceito sob o viés de meus interlocutores e minhas interlocutoras, uma vez que, como afirmei na Introdução, não é possível universalizar a concepção de amor e nem mesmo torná-la singular. Amor romântico, para poliamoristas, é um sentimento que implica em comportamentos sociais visando exclusividade nas relações, isto é, sugere em amar uma pessoa de cada vez, posto que não há desejo sexual e sentimento amoroso por mais ninguém, salvo pela pessoa amada. Esta perspectiva alude à noção de fidelidade, entendendo esse conceito como pilar da exclusividade no relacionamento amoroso. Para poliamantes, o amor romântico é instrumento de violência e opressão nas relações afetivas; é a idealização de um sentimento que implica necessariamente na monogamia e que reitera afetos por eles/as considerados nocivos, tais como o ciúme, a possessividade, a angústia pela iminência da infidelidade, entre outros.

Ao longo da escrita desse trabalho, ficará claro também que poliamoristas criticam o amor romântico como promotor da noção de monogamia, mas põem em julgamento a falta total desse sentimento como combustível para relações efêmeras, solúveis e volúveis, como um resultado de certa promiscuidade. Ou seja, para eles e elas, amor que vivem ou que ambicionam viver não pode nem ser traduzido com a máxima “que a morte os separem”, nem que se trata de “uma noite e nada mais”.

Poliamoristas, quando acionam o conceito cheio de regras do poliamor, fazem críticas ao que Bauman (2004) chama de *Amor Líquido*, em um livro com mesmo título, uma vez que esse autor não se furta a anunciar que a modernidade e a pós-modernidade são causadoras de afetos individualistas e efêmeros. Para Bauman (2004, p. 19), “em vez de haver mais pessoas atingindo mais vezes os elevados padrões de amor, esses padrões foram baixados”. O que seria elevado padrão de amor, o amor monogâmico? O que seria esse sentimento rebaixado, noites avulsas de sexo? Poliamoristas não permanecem nos extremos, nos polos contrários, porque acreditam que é possível amar, sim, e muito, mais de uma pessoa inclusive. Mas, pensam que esse afeto e esse sentimento não se resumem a uma noite de prazer sexual.

Ainda de acordo com Bauman (2004, p.25), “o desejo quer consumir, o amor quer possuir”. O que poliamoristas vão contra é à ideia da promiscuidade (que será melhor discutida ao longo do trabalho) emergente quando se enxerga o outro apenas pelas vias do desejo sexual, do consumo, da vontade de consumir. A contradição reside no fato de que, ao mesmo tempo, há certa incitação de discurso (FOUCAULT, 2011) que incentiva a liberdade afetiva. Contudo, esse incentivo não pode esbarrar na prática e no conceito do poliamor, que é perpassado por um conjunto de regras. Na verdade, há um rechaço quando uma pessoa (sobretudo se for homem, no caso do Poliamor Brasília) que se relaciona efemeramente com diversas outras diz que é praticante de poliamor, porque ainda que se critique o amor romântico monogâmico, ele ainda é chave para não pôr os relacionamentos no âmbito do consumo e do consumismo, típicos de relacionamentos que são pautados apenas no desejo sexual.

Sendo assim, faz-se necessário efetuar certa digressão sobre os caminhos que a Antropologia já realizou sobre estudos clássicos de conjugalidades com a tentativa de desconstruir naturalizações a despeito do amor. A Teoria Antropológica, por um longo período – notadamente a partir das duas principais publicações de Lewis Morgan, ainda na década de 1870⁴ –, se preocupou com questões relacionadas às regras de parentesco, de casamento e de afinidade das mais diversas sociedades. Tal bibliografia nos mostra um cenário que tem como argumento central a tese de que o amor romântico é uma experiência ocidental que surgiu no século XII, com o advento do amor intitulado cortês, não estando presente em diversas culturas chamadas, nas monografias clássicas, primitivas. Ou seja, que o amor romântico é um construto cultural socialmente marcado e historicamente datado.

Essa perspectiva é apontada, a partir do levantamento bibliográfico realizado por Josefina Lobato (2012) acerca do tema e que aqui retomo, em textos de autores/as como Margaret Mead (1969; 1974), Evans-Pritchard (1971), Radcliffe-Brown (1973), bem como do próprio Lewis Morgan (1980). Para Morgan, a partir de um olhar que se convencionou evolucionista, “(...) os povos bárbaros não conheciam o amor. Não poderiam experimentar sentimentos que são fruto da civilização e da sutileza que a acompanha” (MORGAN, 1980, p. 29). Evans-Pritchard (1971), seguindo a tradição britânica de pensar as estruturas

⁴ Refiro-me às obras *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) e *Ancient Society* (1980 [1877]).

e as funcionalidades das sociedades, afirma que nas sociedades ditas primitivas as pessoas têm dificuldade em compreender o significado desse tipo de amor e o seu papel no casamento: “(...) ainda que entre eles [os povos ‘primitivos’] o amor sexual se manifeste com profusão, é raro existir um sentimento correspondente ao que entendemos pelo amor romântico” (EVANS-PRITCHARD, 1971, p. 40). Reforçando esse argumento, Radcliffe-Brown (1978), ao refletir sobre os sistemas africanos de parentesco e casamento, diz que não pensa “no casamento como uma união baseada no amor romântico, embora beleza, caráter e saúde sejam qualidades procuradas na escolha de uma esposa” (1978, p. 114). Em Margaret Mead, teórica que realizava suas análises a partir de uma perspectiva culturalista iniciada por Franz Boas, encontramos a afirmação de que “o amor romântico, tal como ocorre em nossa civilização, inextricavelmente ligado às ideias de monogamia, de exclusividade, de ciúmes e de uma fidelidade total, não ocorre em Samoa”⁵ (1974, p. 128).

Ainda segundo Lobato (2012), é em Malinowski (1973; 1982) que se encontra um ponto de vista distinto a respeito do amor romântico em sociedades não ocidentais, posto que este autor afirma que entre os trobriandeses há a prática do *kwakuadu* ou seja, “a situação de estarem juntas duas pessoas apaixonadas uma pela outra”, que implica, segundo Malinowski, em intensidade afetiva, sutileza e sofisticação (LOBATO, 2012, p. 16). A autora argumenta que a ausência de amor romântico apontada pela bibliografia clássica tem mais a ver com o modo com que os/as autores/as olhavam as sociedades do que necessariamente a falta deste sentimento nas mesmas.

Ela menciona, a título de exemplo, Lowell Holmes (1987), que esteve nos anos 1950 em Samoa e que contestou as afirmações de Mead, ressaltando situações de apego emocional e fidelidade entre marido e mulher que foram ignoradas pela antropóloga estadunidense. O mesmo ocorreu com William Jankowiak (1992), também citado pela autora, que foi para a China realizar uma etnografia sobre amor na cidade de Huhlot e desconsiderou sinais muito claros da existência de sentimentos românticos entre os chineses simplesmente porque partia da premissa de que o amor romântico é, por definição, uma experiência ocidental. Esse fato o levou posteriormente a propor certa universalidade do amor romântico, o entendendo como um fenômeno psicológico, uma “atração imensa que envolve a idealização do outro, num contexto erótico, com a

⁵ Muito embora, em *Sexo e Temperamento* (1969), Mead não nega a presença do amor romântico entre os três povos por ela pesquisados, mas distingue paixão sexual de afeição.

expectativa de permanência por algum tempo no futuro” (JANKOWIAK apud LOBATO, 2012, p. 20). A perspectiva universalista de Jankowiak falha ao ignorar aspectos sociais e culturais por jogar luz somente no âmbito individual e psicológico do sujeito⁶. Contudo, ela é relevante para evidenciar que, no final das contas, na Antropologia, não há consenso sobre se o amor romântico é ou não uma experiência exclusivamente ocidental.

Lobato (2012), em seu livro, explora justamente essa questão ao analisar três histórias clássicas que remetem à ideia de amor romântico e que são paradigmáticas nos contextos em que foram criadas, todas as três em meados do século XII: Tristão e Isolda, na Europa; Layla e Majnun, no Oriente Médio; e Gita Govinda, na Índia. Trago, assim, uma breve discussão sobre as conclusões da autora, ressaltando de antemão que não pretendo com isso buscar uma origem do que seria o amor romântico, até porque a perspectiva histórica que a autora traz pode ser, inclusive, mítica.

Percebendo que nestas três narrativas mítico-amorosas havia a presença (em graus diferentes) do que é chamado no ocidente de amor romântico⁷, Lobato (2012) apresenta a criação de dois conceitos: amor disciplinado e amor domesticado, explorados também por Bauman (2004). O objetivo, segundo ela, foi o de tentar fugir tanto de visões particularistas quanto universalistas no que diz respeito ao amor. Segundo a autora, que adota o arcabouço conceitual de Louis Dumont (1985; 1992), o amor disciplinado diz respeito às sociedades holistas, enquanto que o amor domesticado se refere às sociedades individualistas. Ambos seriam formas que as sociedades encontrariam para lidar com os aspectos passionais e impulsivos do amor. A autora formula estes dois conceitos a partir de termos que surgem na literatura sobre o amor, “geralmente com o intuito de designar as características paradoxais desse sentimento, ora ligado à natureza, ora à cultura” (LOBATO, 2012, p. 27). Dessa maneira, percebe-se que a questão do amor romântico não só está permeada por polêmicas sobre se ele é uma experiência particular do ocidente ou

⁶ A afirmação de Jankowiak me soa, inclusive, como um equívoco de simplificação não somente das teorias antropológicas e sociológicas, como também daquelas advindas das áreas da psicologia. Seria preciso, talvez, buscar diferentes formas sobre práticas e representações referentes à noção de amor e às relações de amor. Se critico a visão dicotômica entre “amor” (ocidental) e “não amor” (nas demais sociedades), não há como aderir a uma tese formal abstrata universal centrada no amor romântico.

⁷ No caso mais específico de Tristão e Isolda, há a diferença existente entre o amor cortês surgido naquele contexto e o amor romântico como veio a ser entendido em contextos ocidentais nos três séculos mais recentes.

universal, como também sobre se está ligada ao âmbito da natureza ou da cultura – ou ainda, a ambos⁸.

Para a autora, o amor disciplinado é aquele em que se recusa uma paixão incontrolada para vivenciar um casamento por interesses diversos. Ou seja, é aquele em que é valorizada a renúncia, o autossacrifício, o controle e a disciplina da passionalidade. Disciplina-se o amor, não a paixão, para que os arranjos de casamento entre grupos distintos ocorram, evitando assim que a paixão amorosa entre sujeitos que não podem se casar seja levada a cabo. Novamente, o amor disciplinado ocorre, segundo Lobato (2012), em sociedades holistas, nas quais o social pesa sobre os indivíduos, como por exemplo sociedades indianas.

Já a partir da perspectiva do amor domesticado, que seria característico de sociedades em que predominam valores individualistas, domesticar a paixão amorosa não significa amansá-la, torná-la dócil, “mas sim utilizá-la, em sua imprevisibilidade descontrolada e potencialmente subversiva, como fundamento indispensável à obtenção de relações amorosas gratificantes” (LOBATO, 2012, p. 28). Talvez “relações amorosas gratificantes” seja o que Bauman (2004) chama de compromisso, que diz respeito ao grau de satisfação com o relacionamento estabelecido. Um relacionamento é um investimento, daí a necessidade do compromisso. Sendo assim, os/as amantes compromissados/as investem no casamento, uma vez que “qual melhor maneira de atingir esse objetivo do que transformar o amado numa parte inseparável do amante?” (BAUMAN, 2004, p. 33). Da mesma forma, para Lobato (2012) o amor domesticado existiria em situações em que se utiliza os impulsos amorosos como base para o casamento. Em linhas gerais, seria a ideologia do “casar por amor”, altamente difundida no ocidente desde a época vitoriana.

Argumenta Lobato (2012) que, antes disso, em contextos ocidentais o amor romântico era necessariamente ligado ao sofrimento e à dor (tal como amplamente difundido nas histórias de Tristão e Isolda e Romeu e Julieta), posto que este não era premissa moral fundamental ao casamento. Dessa forma, a noção de domesticação “pode ser utilizada como fio condutor de um enfoque que se recusa a dissociar os

⁸ Não se pode deixar passar despercebida também a distinção entre Ocidente x Oriente, tão bem trabalhada por Edward Said em *Orientalismo – o oriente como produção do ocidente* (2012 [1978]). Aqui, chamo a atenção mais especificamente para a produção de um ideário político-discursivo a respeito de como o oriente (e consequentemente o ocidente) sente o amor.

relacionamentos erótico-amorosos nos contextos que os forjaram dos valores que os sustentam e as concepções de vida que os modelam” (LOBATO, 2012, p. 130).

Embora a estratégia da autora seja interessante para não recair em análises sumariamente particularistas ou universalistas sobre a noção de amor romântico, acredito que os conceitos que ela formulou não fogem de um dualismo entre ocidente x oriente, ou ainda, de ocidente x não-ocidente, ou, quem sabe, de sociedades ocidentais x outras. Ao partir da premissa de que existem essas duas formas de amor, de acordo com Lobato (2012), e que elas se distinguem por se darem em sociedades holistas ou individualistas, a autora cai na armadilha do binarismo. Dessa forma, ela parece deixar de considerar a possibilidade de pensar em “amores domesticados” em sociedades holistas e “amores disciplinados” em sociedades individualistas. Isso porque ela traz uma análise acerca das sensibilidades hegemônicas de sociedades x ou y (como, por exemplo, o amor romântico e a prática da monogamia em sociedades ocidentais), não se atentando talvez para subjetividades que extrapolam aquilo que é, neste caso, hegemônico. É preciso, portanto, ir além dos entendimentos binários e das perspectivas que tomam conceitos, ideias, noções e experiências como oriundas de um centro, de uma unidade, ou ainda de um evento original⁹.

Nesse sentido, argumento que a necessidade de superar os binarismos justifica-se, inclusive, para compreender o que adeptas/os do poliamor dizem a respeito do amor romântico e da falta dele. Isso porque, conforme fora dito anteriormente, eles/as recusam este sentimento como válido para a vivência de suas afetividades, entretanto fundamentam que relações amorosas só podem dar certo se estão abertas para novos amores. Ou seja, ainda que recusem a ideia de que é a partir do amor romântico que suas relações afetivo-amorosas se concretizam, eles/as afirmam que as mesmas não podem ser restringidas à monogamia, uma vez que há a premissa de o sentimento amoroso ser expandido ainda mais, inclusive para outras pessoas que não o/a parceiro/a (no singular).

⁹ Embora seja importante não perder de vista que o poliamor parte de um binarismo (monogamia x não-monogamia), todavia não se restringe a ele, conforme ficará claro a seguir.

1.2 Panorama geral da pesquisa: O Poliamor Brasília – DF

Figura 1 – Exemplo de relação poliamorosa.



Fonte: Facebook, internet.

No dia 23 de julho de 2014, finalizando o primeiro semestre do curso de Mestrado, recebi um convite para a participação em um grupo da rede social virtual *Facebook* criado dois dias antes, no dia 21, chamado *Poliamor Brasília – DF* (que doravante chamarei apenas de *Poliamor Brasília*, para melhor fluidez da leitura). Na ocasião, fiquei animado

com a possibilidade de conduzir um estudo sobre o tema na cidade de Brasília/DF, tendo em vista que eu poderia, com a pesquisa, trazer elementos empíricos a partir de uma localidade que ainda não havia sido problematizada antropológicamente sobre relações não-monogâmicas poliamoristas, e com isso adensar os debates acerca da temática.

Antes de mais nada, o *Facebook* foi criado em 2004 pelo estadunidense Mark Zuckerberg. Por meio dele é possível criar perfis *on-line*, e a partir dos mesmos adicionar amigas/os, conhecidas/os. O *Facebook* é uma ferramenta de grande alcance em termos quantitativos, contando com quase 1 bilhão e meio de perfis atualmente (dado não oficial). Todavia, esta estatística não revela necessariamente o número de usuários/as que acessam a rede virtual, tendo em vista a possibilidade de se criar múltiplos perfis, inclusive os chamados *fakes* (que não correspondem necessariamente com a identidade de quem os criou, ainda que a incidência desse tipo de perfil seja menor por política de privacidade do que o *Orkut*¹⁰). De qualquer maneira, opto por entender o *Facebook* também enquanto um dado de campo, ou ainda, como espaço de realização da etnografia, tomando o cuidado de não tomá-lo como algo naturalizado e universal. Nesse sentido, considero que ele deve, portanto, ser incluído na descrição etnográfica¹¹.

A ideia da criação do Poliamor Brasília no *Facebook* surgiu porque sua fundadora, Renata [Estudante de graduação do curso de Psicologia na UnB, feminista, 29 anos, branca], havia se mudado para a Brasília naquele mês, e até então fazia parte de um grupo semelhante em outra capital brasileira (Fortaleza/CE). Não tendo encontrado no *Facebook* um espaço de discussão sobre poliamor em Brasília e encontrado nenhum, resolveu ela mesma criar o grupo e ver se alguém também se interessaria. Ela criou, portanto, um perfil no *Facebook* chamado *Poliamor Bsb* e por meio dele o grupo virtual Poliamor Brasília. Em menos de uma semana, quase quinhentas pessoas já faziam parte do mesmo, e em seis meses a marca chegava a duas mil, obviamente porque o grupo fora também divulgado entre amigos/as que se inscreveram nele. Em setembro de 2015, pouco mais de um ano após sua criação, a comunidade virtual contava com cerca de dois mil e setecentos

¹⁰ Para uma discussão sobre etnografias no *Orkut*, conferir França (2014a) e Parreiras (2008).

¹¹ Bianca de Jesus Silva (2014) discute a respeito de pesquisas internéticas sobre poliamor (em especial no *Facebook*). A autora argumenta, embasada por autores que fazem interface da Antropologia com áreas como Comunicação, Cibercultura e Estudos da Ciência, que não se pode pensar as sociabilidades na *internet* como descoladas das experiências presenciais, até mesmo porque mesmo “desconectadas”, as pessoas continuam “na rede”.

membros. No momento final da escrita desta dissertação, em janeiro de 2016, já havia quase três mil.

Em conversa informal que tive com Renata posteriormente, ela me contou que após a criação do Poliamor Brasília decidiu entrar em outros grupos já existentes (que não tinham a ver com poliamor) para convidar pessoas a participarem daquele que ela havia então criado. Disse-me que privilegiou os grupos que aparentemente tinham uma orientação política, para usar as palavras dela, “*de esquerda, com proposta libertária, como por exemplo grupos de cursos de humanas da UnB e coletivos feministas e LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais)*”. Isso talvez diga um pouco sobre a presença maciça de sujeitos que se identificam com estes marcadores no Poliamor Brasília (que explorarei a seguir), embora não se possa dizer que o convite de Renata tenha sido o único motivo disso, afinal qualquer pessoa pode adicionar novos membros ao grupo a partir do acionamento de sua rede pessoal de amigos/as e conhecidos/as e, também, sair por livre e espontânea vontade dele.

No *Facebook*, a interação entre as/os usuárias/os se dá, sobretudo, por meio da criação de um *post*, cuja forma pode variar em textos escritos, imagens, vídeos, enquetes ou *links* de páginas da *internet* – estes quatro últimos recursos podem conter também textos escritos que funcionam como legenda. Todos os membros do grupo podem “postar” algo, a qualquer momento e quantas vezes quiserem, sem limite de caracteres. No caso do Poliamor Brasília, para além das regras de conduta do próprio *site*, é preciso respeitar algumas regras de postagem determinadas de modo arbitrário pela moderação do grupo, que publicou as regras para o melhor funcionamento do mesmo e somente tempos depois veio questionar se os membros concordam com o que foi determinado pela administração.

Tais regras figuram logo em sua página inicial, como pode ser visto nas imagens 2 e 3.

Figura 2 - Página Inicial do grupo Poliamor Brasília no *site Facebook*.



Fonte: Facebook, internet.

Como pode ser visto na figura 2, um grupo no *Facebook* conta com uma imagem de capa, que se localiza no topo da página, espaço aproveitado para a enunciação das regras do grupo (que podem ser melhor visualizadas na figura 3), uma descrição, que fica no canto direito, e uma lista de membros que pode ser acessada pelos mesmos. Alguns destes, aliás, podem vir a assumir a função de administradores, a quem é dada a possibilidade de remover ou bloquear outros usuários e postagens de outrem; podem também regular quais postagens serão aceitas ou não, antes mesmo de elas serem divulgadas no grupo – este último recurso, no entanto, não é obrigatório, podendo ser desativado.

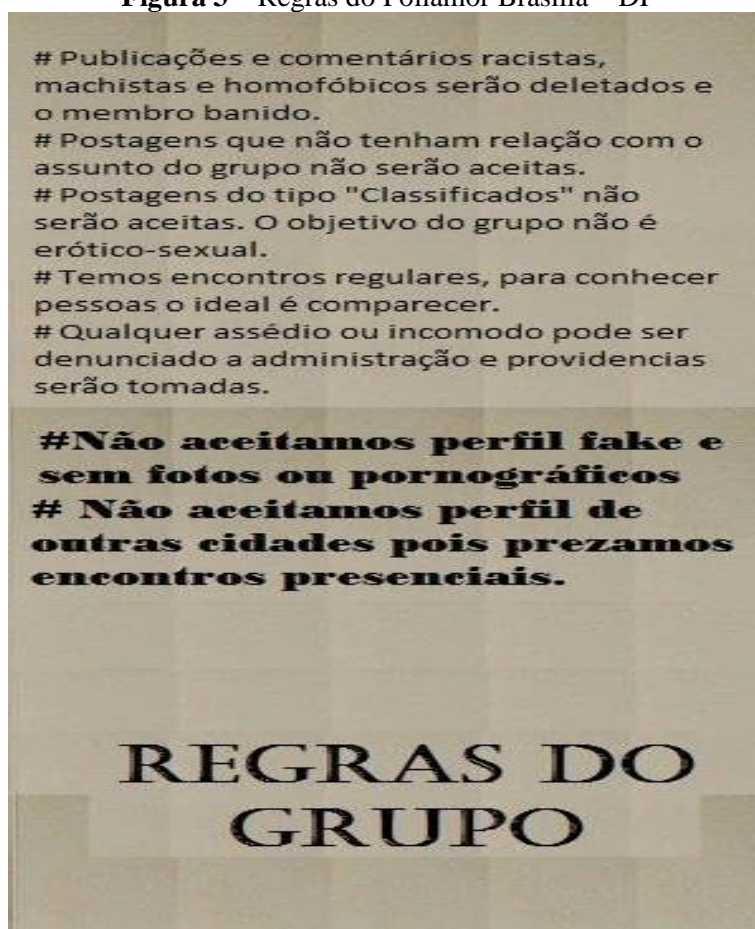
Além disso, há o recurso de postar arquivos (que geralmente são em formato .doc ou .pdf¹²), que vão para uma área da página dedicada unicamente a este fim. O *post* pode ainda ser exibido a partir de duas modalidades: “fixado” ou não. A postagem fixada é a primeira a ser exibida sempre que se acessa no grupo. As postagens não fixadas vêm logo

¹² Ambos são formatos digitais mais conhecidos em que é possível a leitura de textos por meio de mídias eletrônicas.

abaixo, e as primeiras a aparecerem são as mais recentes. A data de postagem, nesse sentido, é relevante, e comparece logo abaixo do nome de quem a realizou.

Em cada *post*, há a possibilidade de comentar, de compartilhar e de “curtir” aquilo que foi postado, assim como o de curtir também os comentários feitos. O curtir, inclusive, é um recurso que pode vir a ser rentável em etnografias que utilizam o *Facebook* também como campo (assim como foi na que realizei), uma vez que o significado da “curtida” pode ir além da mensagem implícita “gostei disso que foi postado”, ou “gostei deste seu comentário”. No cotidiano das relações de um grupo de *Facebook*, as curtidas podem operar como uma ferramenta para o posicionamento do sujeito diante de determinada situação ou opinião. Em debate sobre um assunto x, por exemplo, a quantidade de curtidas que certo(s) comentário(s) recebe(m) pode vir a indicar quantas pessoas também defendem tal ideia. E, mais que isso, quem defende tal ideia. Este detalhe é relevante porque, conforme mencionado no trecho que trago logo abaixo, o grupo em questão tem certa predileção para debates e precisam respeitar as regras que explicito na figura 3:

Figura 3 – Regras do Poliamor Brasília – DF



Fonte: Facebook, internet.

Tal inclinação ao debate privilegiava discussões sobre preconceitos e diversas formas de opressão, sobretudo o machismo (em menor medida a questão da homofobia), que figura não só nas regras do grupo mencionadas acima, como também na descrição da página:

O objetivo é fazer debates sobre o Poliamor, tirar dúvidas, fazer amizades, compartilhar experiências e desmistificar esse tema.
O Grupo existe para dizer "Você não está sozinho"¹³.
Temos encontros regulares ☺

Respeito em primeiro lugar, machistas e homofóbicos serão banidos. A ordem é ser feliz!
Sejam todos bem-vindxs.

AVISO: Não teremos "classificados" aqui e quem está querendo aventuras sexuais pode e deve procurar em grupos com essa finalidade. Aqui, queremos que haja muito amor e muita troca de experiências, mas de modo natural e com o objetivo principal de debater a temática, tirar dúvidas, fortalecer o movimento.

*Queremos deixar claro que Poliamor e Relações Livres não são a mesma coisa. No entanto, há pontos em comum e acreditamos que somos parceiros na causa não-monogâmica.

Sites para conhecer mais de ambos:

<http://www.poliamor.pt/>
<http://rederelacoeslivres.wordpress.com/> (Facebook, 2014).

Para além dos estigmas e dos preconceitos que poliamoristas sofrem, é preciso reconhecer nessas regras os preconceitos que eles/as infligem. Como, por exemplo, afirmar que querem que haja muito amor, mas amor baseado na concepção de amar da moderação. Outro ponto a ser considerado é: o que seria “(...) *muito amor e muita troca de experiências, mas de modo natural*” (grifo meu), tendo em vista que há regras em jogo? É claro que ao ler esse aviso, entende-se de imediato que natural está sendo usado como sinônimo de espontâneo, contudo como pode haver espontaneidade se há uma moderação preocupada em estabelecer regras não só de postagem, mas de condutas?

¹³ O x enquanto desinência gramatical de gênero refere-se a uma estratégia de inclusão linguística e política de gênero.

Quando se referem a fortalecer o movimento, dão a ideia de um certo recrutamento de pessoas que assemelham-se no modo de pensar. Mas, no que se refere ao machismo, melhor explorado no capítulo 3, é importante ressaltar de antemão que os membros que escrevem e/ou agem com esse tipo de preconceito são imediatamente punidos (o mesmo não acontece com a homofobia), seja por exclusão do grupo, seja por rechaço por parte da maioria do grupo. É uma regra que vale a pena ser destacada porque é transversal à perspectiva de liberdade afetiva que será explorada mais adiante, e ao recrutamento em adicionar essas pessoas ao grupo.

Esse recrutamento também se estende à parceria na causa não-monogâmica entre poliamor e relações livres (RLi), inclusive nos debates presenciais, posto que fazer essa marcação conceitual do que é um e do que é o outro, implica não só em processos de identificação (explorados no capítulo 2), mas também em fronteiras explícitas, e por que não, preconceituosas no que se referem à monogamia, às regras das RLi que não são iguais às do poliamor, e às relações não-monogâmicas que não se encaixam nas definições do poliamor.

Por último, considero relevante me deter nas duas regras postas em negrito pela moderação do grupo. A primeira delas diz respeito à não aceitação de perfis *fakes*, sem fotos e/ou pornográficos. Esta funciona porque como há uma regra que barra a proposta de “classificados”¹⁴, a proibição de perfis *fakes* e sem fotos evita que determinada pessoa possa realizar estas abordagens fora de seu perfil pessoal. A segunda se refere à não aceitação de pessoas de outras cidades. Durante todo o trabalho de campo, estive presente em diversos outros grupos (nacionais e internacionais) sobre poliamor no *Facebook*, e em nenhum deles existe essa regra, que se apresenta característica dessa sociabilidade¹⁵ brasileira.

Dito isso, aproveito para mencionar que parte do trabalho de campo foi também realizado a partir de grupos de *WhatsApp*, que é um aplicativo eletrônico de mensagens instantâneas disponível para dispositivos móveis de telecomunicação, os chamados *smartphones*, fundado em 2009 por dois ex-funcionários do *Facebook*. O sistema é

¹⁴ Expressão êmica a ser explorada a seguir, que faz menção à seção de Classificados em jornais.

¹⁵ Ver Frúgoli Júnior (2007).

semelhante às mensagens SMS¹⁶ de celulares (utiliza os números telefônicos dos celulares), contudo abrange número ilimitado de caracteres textuais e funções de envio de fotos e vídeos, bem como da comunicação via áudio e ligações telefônicas executadas via *internet*. Ademais, no *WhatsApp* é possível a criação de grupos de discussão de no máximo 100 contatos, ou seja, até no máximo 100 pessoas. O critério para inclusão de pessoas nesse grupo de *WhatsApp* foi baseado em quem quisesse entrar. Dessa forma, quem quis entrar passou seu número telefônico para responsáveis pelo grupo e foram incluídos/as. Não obstante, é preciso que se diga que isso fez com que essas pessoas se tornassem mais próximas, uma vez que elas tinham mais essa ferramenta para manter diálogos. Sem contar que, no *WhatsApp*, é permitido visualizar o número telefônico dos membros, o que facilita interações individuais. Nestes grupos também é possível trocar informações a partir dos recursos que mencionei, exceto as ligações telefônicas.

No início do trabalho de campo, quando eu ainda investigava de forma mais ampla a questão das relações não-monogâmicas, entrei em diversos grupos no *Facebook* que tinham como temática o poliamor. Neles, *posts* eram publicados anunciando a abertura de grupos sobre o tema no *WhatsApp*, e que quem quisesse poderia deixar o número de telefone para que pudessem ser adicionado/a. Dessa forma, deixei meu número em todos eles e fui aos poucos sendo incluído nos mesmos.

O *WhatsApp* enquanto ferramenta metodológica me causou certo incômodo enquanto pesquisador. Por ser um aplicativo de troca de mensagens instantâneas, a comunicação se dá de forma muito rápida, e por vezes, constante. No grupo do Poliamor Brasília, por exemplo, as conversas aconteciam a todo momento, e muitas vezes eu não podia acompanhar as mensagens em tempo real. Com certa frequência acontecia de eu olhar meu celular após 4 horas de aula em determinada tarde e me deparar com mais de mil mensagens trocadas naquele período; ou então, ocorria de me deparar com centenas de mensagens não lidas em outros momentos do dia em que eu não tinha acesso ao aplicativo. Minha angústia, portanto, era a de não conseguir acompanhar as conversas em tempo real. Sempre fiz o esforço de ler todas as mensagens escritas e me atualizar das conversas. Eventualmente, todavia, eu perdia a oportunidade de participar de um debate que me interessava enquanto pesquisador; passado o momento da conversa, outras surgiam, e o

¹⁶ Trata-se das mensagens de texto dos celulares, que em inglês significa *short message service* (serviço de mensagem curta).

“clima” para certos questionamentos se perdia. De todo modo, eu acabava fazendo tais questões pessoalmente, quando encontrava alguns dos sujeitos envolvidos no debate.

Mas, se por esse lado o *WhatsApp* foi fruto de incômodo, por outro me foi um excelente mecanismo para registro de dados, uma vez que há uma ferramenta no aplicativo em que é possível mandar todo o conteúdo da conversa por *e-mail*. Esse recurso me rendeu mais de mil páginas de dados etnográficos, que contribuíram para formulações de entrevistas semiestruturadas, que realizei com alguns/mas interlocutores/as.

Em determinado momento do trabalho de campo, assumi que a pretensão de uma etnografia *full-time* seria quase impossível de realizar, porém o fato de as pessoas utilizarem o *WhatsApp* em tempo integral me proporcionou, para além das entrevistas que fiz, conhecê-las, de certo modo, em seus cotidianos. Sendo assim, reconheci que o trabalho etnográfico é em si mesmo *full-time*, uma vez que estamos o tempo todo refletindo, articulando ideias, conversando sobre o tema de pesquisa, e isso certamente faz parte da etnografia porque, trocando em miúdos, estas são formas preciosas de se relacionar com o campo¹⁷. Contudo, ao perceber que a pretensão de estar presente o tempo todo nos debates realizados quase 24 horas por dia no *WhatsApp* era um equívoco metodológico, pude perceber a rentabilidade dessa ferramenta: meus interlocutores e minhas interlocutoras conversavam sobre os mais variados temas, desde astrologia até adaptações fílmicas de histórias em quadrinhos, passando por conversas sobre dilemas cotidianos dos mais diversos. Constatei, então, que ali residiam informações importantes sobre gostos, estilos de vida (BOURDIEU, 2007 [1979]), marcadores sociais da diferença e, sobretudo, sobre a rotina daqueles sujeitos. No caso da minha pesquisa, estes dados foram especialmente relevantes, uma vez que meus encontros presenciais com eles/as eram esporádicos e na maioria das vezes se davam em contextos de debate sobre a temática do poliamor.

No entanto, nem todos/as do grupo do *Facebook* e do aplicativo *WhatsApp* ali são adeptos/as e/ou praticantes do poliamor. Por minhas observações, há quem faça parte do grupo por curiosidade sobre o tema, dada certa dose de exotismo para alguns/mas, outras/os lá estão porque foram convidadas/os por amigas/os sem consulta prévia, e algumas pessoas passaram a participar do grupo por enfrentarem problemas em seus

¹⁷ Contudo, Soraya Fleischer (2009) chama a atenção para uma questão fundamental, em resenha sobre um livro de Miriam Goldenberg: “esse ideal de antropólogo *full time* reforça, de alguma forma, a estrutura competitiva e produtiva (não necessariamente traduzida em qualidade ou relevância)” que a autora parece criticar em seu livro.

relacionamentos monogâmicos (tais como ciúme e infidelidade), e têm interesse em talvez começar a praticar o poliamor. Muitos destes membros se identificam com outras formas de não-monogamia, sobretudo RLi e relacionamentos abertos (que são descritos no capítulo 2). Há, por fim, quem ali esteja unicamente para procurar parceiros/as sexuais. Sobre este último caso, motivo de tensão entre interlocutores/as, é importante que se diga que estes/as são presenças indesejadas por boa parte de poliamoristas, tal como é abertamente colocado na descrição do grupo citada acima no que tange aos classificados. Isto porque quem tem este interesse no grupo estaria reiterando os estigmas que eles e elas sofrem cotidianamente.

Essa regra é, portanto, a de que não é permitido ali nenhum tipo de postagem que remeta aos anúncios postos em jornais no item Classificados. Para eles/as, o grupo não é somente sobre debates acerca do poliamor, mas também para conhecer pessoas. Entretanto, contradizendo a regra sobre classificados no *Facebook*, recomendam a participação nos encontros presenciais para quem quer conhecer pessoas e eventualmente estabelecer algum tipo de relação afetiva a partir do grupo. Nesse sentido, na modalidade presencial, a moderação autoriza os flertes, as paqueras e a incidência de encontros e relacionamentos.

Em certa ocasião, em trabalho de campo, fiz um convite no grupo *online* para me encontrar com os membros do grupo, com o intuito de estreitar diálogos, e meu comentário foi removido sob a justificativa que não são permitidos quaisquer tipos de convites para não recorrerem em “classificados”, ainda que minha intenção não tenha sido essa. Dessa maneira, percebe-se que minha posição de pesquisador também era moderada pela administração. A mim também foi imposta a regra de classificados, mesmo eles/as sabendo que sou monogâmico. A criadora do grupo no *Facebook* não se furtou em chamar minha atenção em mensagem privativa para que não repetisse novos convites. Obviamente, acatei o pedido.

Minha etnografia, por conseguinte, foi conduzida principalmente entre os sujeitos que mais participavam tanto dos espaços virtuais quanto dos encontros presenciais. O primeiro marcador social da diferença que se estabelece entre eles/as é a idade: a participação no grupo é restrita para maiores de dezoito anos. A maior parte destes sujeitos é constituída por universitários/as, especialmente da Universidade de Brasília (UnB), embora haja quem já tenha concluído ou esteja estudando em outras instituições superiores de ensino. Praticamente não há membros que não tenham passado pela graduação ou que

não estejam em nenhum curso superior. Há bastante heterogeneidade em termos de raça/cor, gênero, sexualidade e classe, embora seja possível dizer que, majoritariamente, haja a presença de sujeitos heterossexuais, cisgêneros¹⁸, brancos/as e de classe média, a maioria cursando e/ou tendo terminado o ensino superior. Esta última afirmação, todavia, deve ser balizada, posto que a participação de sujeitos que não se identificam a partir desses marcadores é significativa nas reuniões presenciais e nos debates *online*. Não em termos quantitativos, mas sim no que se refere à participação e à atividade nos debates diversos.

Em 23 de julho de 2014 foi aberto no grupo virtual um *post* com a seguinte legenda: “*Queridos Poliamantes, vamos nos apresentar? Fale um pouco de você*”. O tópico contou com cerca de 140 apresentações, por meio das quais os membros do grupo diziam informações pessoais, sobretudo idade, escolaridade, orientação sexual, signo zodiacal, o motivo de estar no grupo e gostos pessoais diversos, desde posicionamentos políticos e orientação religiosa, até filmes e estilos musicais favoritos. Como a apresentação não seguia um *script* determinado, cada um/a definia aquilo que gostaria de dizer, omitindo por vezes alguns marcadores sociais da diferença, tais como gênero e raça/cor. Nesse sentido, esse *post* colaborou muito para a minha percepção sobre estes sujeitos, tendo em vista que me permitiu trabalhar com a autodeclaração e a autoapresentação delas/es em termos de indicativos gerais, tal como apresento adiante. A ausência de marcadores sociais da diferença em tais discursos também deve ser encarada como dado de pesquisa, tendo em vista que o silêncio e a omissão também dizem, provocam questões, produzem sentidos.

Percebi, ao acompanhar as descrições que iam sendo feitas no *post*, a forte heterogeneidade entre os sujeitos, que se constatou também nos encontros presenciais. O único marcador que compareceu em praticamente todos os comentários foi a idade. Conforme já dito, todos/as são maiores de 18 anos, e a idade vai até a faixa dos 50 anos, todavia a grande maioria dos sujeitos que se apresentaram se encontram na faixa etária dos 20 aos 29 anos, sobretudo entre os 21 e os 23 anos de idade.

Entretanto, alguns pontos em comum entre diversos/as deles/as chama a atenção. Muitos/as das/os que se apresentaram acionaram discursos sobre espiritualidade e

¹⁸ Segundo Jaqueline Gomes de Jesus (2012), chama-se “cisgênero ou cis as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído quando ao nascimento” (JESUS, 2012, p. 10).

religiosidade. Ressalta-se a grande tendência para manifestações religiosas não-cristãs, tais como: Paganismo, *Wicca*, Umbanda, Candomblé, Budismo, Santo Daime e Ocultismo. Havia também quem se identificasse enquanto ateu. Para além destas manifestações religiosas, todas marginalizadas, grande parte do grupo demonstra conhecimentos de astrologia, a ponto de acionarem com frequência o signo zodiacal como um dos pontos centrais de suas identidades; e, por vezes, informações extras, como ascendente e outros astros e suas respectivas influências astrológicas. Nesse sentido, boa parte das apresentações contava com os seguintes elementos básicos: idade, escolaridade e signo zodiacal. Assim, é a classe, posta como estilo de vida, que também é um marcador utilizado, pois os elementos básicos que apareceram foram idade, escolaridade universitária, acesso à Universidade de Brasília¹⁹, capital monetário para frequentar lugares pertencentes à classe média/alta, signo zodiacal, acompanhados, com menos mas bastante frequência, por indicadores de pertença a religiosidades não cristãs que, para muitos/as jovens, são vivenciadas como escolha ou prática alternativa e não hegemônica.

Foi interessante também perceber que diversas vezes o signo zodiacal servia como parte da explicação do porquê de se ser adepto/a ao poliamor, ou de relações não-monogâmicas em geral. Ou seja, eles e elas acionavam descrições de personalidade previamente estabelecidas por meio dos arquétipos de cada signo e contrastavam estas informações com suas próprias personalidades e histórias de vida, a fim de trazerem alguma explicação para aquilo que vivenciam ou almejam vivenciar em termos afetivos. A título de exemplo, uma das frases mais emblemáticas foi a de uma das pessoas que comentou em sua apresentação que *“para os que estão no grupo com a intenção de entender melhor o poliamor do ponto de vista acadêmico²⁰, sugiro iniciar uma linha de pesquisa baseada nos signos, pois a maioria dos adeptos que se apresentaram têm um pé em Áries [risos]”*.

Em verdade, tal comentário foi colocado por ela enquanto uma ironia, tendo em vista que o arquétipo do signo de Áries descreve uma personalidade geralmente impulsiva, agressiva e ciumenta. Por minhas observações ao longo do trabalho de campo, entendo que

¹⁹ Embora a Universidade de Brasília tenha se expandido para outros *campi* em diversas localidades tais como Ceilândia e Planaltina (PATRIOTA E VASCONCELOS, 2012), pontuo aqui que sempre que me referir a esta Universidade, estarei tratando do *campus* Darcy Ribeiro, que foi o primeiro a ser construído, e onde meus interlocutores e minhas interlocutoras mais frequentam.

²⁰ Referência à minha pesquisa e à de uma estudante de graduação da área da Saúde Coletiva, que então investigava as relações entre poliamor e saúde mental.

a partir deste raciocínio ela parece questionar se alguém do signo de Áries poderia realmente conseguir levar a cabo uma relação não-monogâmica (por ter de relativizar o ciúme e o sentimento de posse, aparentemente caros a sujeitos nativos deste signo). Ou ainda, se este alguém estaria no grupo justamente por causa destes sentimentos, que arianos/as parecem acionar com frequência, posto que muitos/as ali estão querendo conhecer o poliamor por causa de experiências consideradas ruins em relacionamentos anteriores por conta do ciúme e da infidelidade.

Por outro lado, houve quem comentasse que estava ali justamente porque seu signo permitia viver relações amorosas a partir de um ideal de liberdade afetiva. É o caso, por exemplo, de outra garota que comentou ser do signo de Aquário e que por isso mesmo entendia que estava “no lugar certo”. O arquétipo deste signo geralmente indica alguém humanista, independente, futurista, libertário/a, racional, subversivo/a e que por vezes não sente ciúmes. Outro sujeito, também aquariano, comentou este *post* dizendo: “*dizem que aquarianos estão à frente do seu tempo. Por isso mesmo, demorei 50 anos para conhecer esse grupo*”, contrariando inclusive a ideia de que *hippies* são poliamoristas²¹.

Entre aqueles/as que manifestaram sua orientação sexual, grande parte declarou ser pansexual, ou simplesmente “curtir pessoas” e não gostar de rótulos dessa ordem. Houve quem se declarou também enquanto heterossexual, homossexual ou bissexual, embora tais enunciados tenham ocorrido em menor quantidade. Reforço que isso não indica a ausência destas identidades ou identificações sexuais, mas sim que muitas vezes (pelo conhecimento que tive posteriormente de muitos dos sujeitos que ali se apresentaram) ela está previamente suposta, sobretudo no que se refere à heterossexualidade. Vale pontuar que, da perspectiva destes sujeitos, a heterossexualidade é vista enquanto a atração afetivo-sexual pelo sexo oposto, a homossexualidade pelo mesmo sexo e a bissexualidade para ambos os sexos.

No que se refere à pansexualidade, há um debate em torno de sua definição, que parece guiar para um entendimento de que pessoas pansexuais sentem atração afetiva e sexual para ambos os sexos, contudo se diferencia da bissexualidade na medida em que não recai no binarismo da atração por sujeitos do sexo feminino e masculino: pansexuais se

²¹ Digo isso porque o movimento *hippie*, surgido nos Estados Unidos nos anos 60, prega a filosofia do amor livre, que é diferente da ideia de poliamor (como ficará claro no capítulo seguinte). Por isso mesmo, este comentário mostra que há especificidades no poliamor, uma vez que o seu autor aparentemente não aderiu ao movimento *hippie*, mas se identificou com o grupo de poliamor em questão.

sentem atraídos/as “por pessoas” (uso aspas para marcar a fala êmica), e o sexo biológico e/ou gênero da pessoa não influencia no desejo afetivo e/ou sexual. Há também um debate sobre se a pansexualidade abrangeria desejo sexual por árvores, plantas etc: de um lado, há quem defenda que cada um/a define seus desejos como bem quiser, e se o mesmo abrange seres não-humanos tais como árvores, não há problema que isso seja dito; por outro lado, há quem diga que este entendimento é equivocado e parte daqueles/as que não conhecem a pansexualidade e que querem estigmatizá-la. Com efeito, os enunciados de membros do Poliamor Brasília sobre pansexualidade e não classificação em termos de sexualidade têm a ver com um discurso acadêmico e militante de muitos dos membros do Poliamor Brasília, posto que termos como “gênero”, “identidade de gênero”, “sexualidade”, “desejo”, “feminismo” estão no cotidiano de suas falas.

Ainda sobre posicionamentos políticos, é fundamental dizer que no Poliamor Brasília há forte presença de feministas, representadas por diversas mulheres que militam neste movimento social, e que constantemente postam reflexões e manifestos diversos no grupo. Por isso mesmo uma das regras é banir comentários e/ou membros machistas. No que se refere à raça/cor, somente foi mencionado este marcador quando algumas pessoas brancas e negras se apresentavam.

Aproveito esta discussão para recorrer à crítica que Lia Zanotta Machado (2010) realiza sobre concepções acadêmicas pretensamente uniformadas, ou ainda unificadas, das realidades estudadas por nós, antropólogos/as. Para a autora, informada por perspectivas feministas e apoiada especialmente nas formulações teóricas de Marilyn Strathern, é imprescindível que consideremos em nossas etnografias a dimensão dos saberes situados para compreender como se dão as relações sociais, entendendo que há diversidades internas dentro de uma mesma cultura por conta das posições diferentemente situadas de sujeitos por questão de gênero e de sexualidade, por classe e raça, além de outros marcadores sociais, a partir dos quais definem estilos de vida e diversidade de pontos de vista. Machado (2010; 2014a) coloca, portanto, que só é possível uma interpretação antropológica fiel e comprometida de contextos culturais se forem consideradas as relações sociais em perspectiva, ou nos ditames de Strathern (2013), em contextos. Dessa forma, Machado defende, enquanto feminista e antropóloga, uma visão mais atenta às relações de gênero:

Nada mais hoje, metodologicamente, nos estudos de gênero permite a crença incontestável numa única lógica de gênero. As lógicas de gênero nas mais diversas dimensões da vida social podem ser múltiplas e há sempre que se indagar como elas se articulam. No meu entender, deve-se evitar partir de qualquer princípio rígido de coerência entre as formas de relações de gênero nas diversas dimensões (MACHADO, 2010, p. 105).

Compartilho, pois, de sua argumentação, e pontuo que essa perspectiva metodológica é assumida também por mim nas análises presentes nessa dissertação. Como tentei mostrar, o Poliamor Brasília não é, nem de longe, uma realidade unificada: há sujeitos que se posicionam a partir de diversos lugares no que se refere aos diferentes marcadores sociais da diferença, e levo isto em conta para considerar que a própria definição da ideia de poliamor, ou mesmo as próprias vivências de suas afetividades se dão de maneiras distintas pelo fato de seus saberes e suas experiências serem situados. E isto se refere não só à questão de gênero, mas também em alguma medida à dimensão da raça/cor e da orientação sexual. Os próprios membros do Poliamor Brasília têm ciência dessas diferenças e também problematizam, por exemplo, o lugar da mulher nas relações de poliamor em relação ao lugar do homem, ou ainda o lugar da mulher negra em relação ao da mulher branca ou de homens. No capítulo 3 estas questões serão exploradas de forma mais profunda.

O tópico de apresentações, nesse sentido, me ofereceu um embasamento consistente sobre o Poliamor Brasília. Digo isto porque embora as 140 apresentações representem uma amostra talvez não muito significativa (em termos quantitativos) do total de membros do grupo, é preciso levar em conta que todas elas foram feitas de forma espontânea; tal fato me leva a refletir que, diante de uma distinção de membros entre aqueles/as que não participavam ativamente e aqueles/as que o faziam (inclusive participando dos encontros presenciais), quem realizou a apresentação participou de certo momento ritual para a entrada no grupo mais estrito que participa da construção do Poliamor Brasília.

Em tempo, ressalto que também entrei no jogo de apresentações:

Oi, pessoal! Muito bacana a criação desse espaço! Bom, eu moro há pouco tempo em Brasília (desde março); vim para fazer mestrado em Antropologia na UnB. Tenho interesse na temática do Poliamor, e por isso mesmo decidi tomá-la como campo de estudos no mestrado (numa perspectiva antropológica). Estou super a fim de entender um pouco mais e conversar sobre! Beijinhos! Ps: A propósito, sempre me relacionei monogamicamente (namorei 3 vezes até hoje), e nesses namoros nunca houve espaço para outras formas de relacionamento (Mensagem minha publicada no Poliamor Brasília em 23 de julho de 2014).

Neste primeiro contato, optei por lançar mão de um discurso mais abrangente sobre meus interesses acerca do poliamor, embora tenha pontuado desde então que eu estava conduzindo uma pesquisa sobre o tema. Meu receio era o de soar acadêmico ao mencionar tão somente a pesquisa e com isto talvez dificultar minha entrada em campo. Com efeito, é difícil falar desta etapa da etnografia sem tocar na dimensão ética da relação entre pesquisador e sujeitos de pesquisa.

Larissa Pelúcio (2015) discute a condução de pesquisas antropológicas em redes sociais virtuais. A autora trata, em sua etnografia, de questões relativas a conjugalidades e intimidades a partir de um *site* que proporciona a prática da infidelidade de maneira sigilosa, o *Ashley Madison*. A autora nos conta sobre a criação de um perfil *online* para a sua etnografia no *Ashley Madison*: “(...) meu perfil deveria ser suficientemente convincente e atraente, mas não poderia ser uma ‘armadilha’. Não seria honesto criar expectativas nos possíveis pretendentes a um *affair* para, em seguida, decepcioná-los com minhas intenções de pesquisadora” (PELÚCIO, 2015, p. 34).

Assim como ela, refleti sobre como escrever uma mensagem que não criasse, nos/as possíveis interlocutoras/es, expectativas de algum tipo de relação de poliamor com eles/as. Optei por ressaltar o caráter da pesquisa (e com isso minha curiosidade sobre o tema) e meu histórico de relacionamentos monogâmicos, considerando que assim marcaria também meus posicionamentos políticos.

No caso de Pelúcio (2015), os entraves éticos talvez tenham sido relativamente distintos dos meus, tendo em vista que no seu caso foi preciso criar um perfil exclusivamente para a pesquisa, culminando em reflexões sobre quais informações colocar em termos de foto, nome, descrição pessoal etc. Utilizei meu perfil pessoal no *Facebook*, o que certamente acarretou implicações distintas, uma vez que as informações veiculadas por mim através de meu perfil *online* não faziam menção somente aos assuntos da pesquisa de Mestrado, permitindo relações intersubjetivas maiores do que se eu tivesse criado um perfil exclusivo para a pesquisa, como em outra ocasião (FRANÇA, 2014b). Na investigação de Pelúcio (2015), tal empreendimento metodológico justificou-se sobretudo pelo caráter do sigilo e do segredo que permeia toda a sua discussão sobre infidelidade, intimidade e conjugalidades. Ademais, é preciso ressaltar que, diferentemente do *Ashley Madison*, o grupo Poliamor Brasília no *Facebook* não permite classificados, o que de certa maneira me resguardou enquanto pesquisador e não enquanto um possível pretendente.

A própria construção do trabalho de campo *online* na comunidade virtual do Poliamor Brasília permitiu que eu utilizasse meu perfil pessoal e, com isso, estabelecer relações de confiança e proximidade com interlocutoras/es. Em todo caso, ao longo da pesquisa pude constatar que parte significativa de meus interlocutores e de minhas interlocutoras também nunca haviam tido uma relação não-monogâmica, e diziam abertamente que estão lá para debater e conhecer mais sobre o assunto – assim como eu, embora com outras finalidades.

Por isso mesmo, é da maior importância frisar que a minha entrada em campo foi facilitada especialmente porque os interesses de interlocutores/as em muito se alinhavam aos meus enquanto pesquisador. Isto é, ao estabelecer como objetivo de pesquisa compreender o que são relações não-monogâmicas para poliamoristas e o que essas relações dizem a respeito de processos identitários e de conjugalidades, minhas motivações se alinharam com a de sujeitos que, em suas subjetividades, também estavam ali para tentar compreender, de forma coletiva, o que é o poliamor, como ele se constrói e se a proposta de vivência afetivo-amorosa de alguma maneira cabe para eles/as.

E, mais que isso: como um dos pontos em comum entre estes/as poliamoristas é a experiência de estar ou ter estado em algum momento da vida em uma Universidade (a maioria delas/es na UnB), o próprio fato de eu ser pesquisador em nível de Mestrado do curso de Antropologia teve seu peso positivo. O valor da minha escolaridade naquele contexto, e levando em conta que a maior parte dos membros está na graduação, colaborou para que minha entrada em campo e minha aceitação enquanto participante daquelas interações tenha ganhado um valor positivo. Já na segunda semana de trabalho de campo eu teria a confirmação explícita de que os marcadores sociais da diferença que carrego e apresento não demorariam a intermediar as relações intersubjetivas elas/es e eu: foi neste momento que recebi um convite para integrar a moderação (ou administração) do Poliamor Brasília. Todavia, em nenhum momento da pesquisa usufruí desta autoridade que me foi dada. Não interferi em debates com fins moderativos, não excluí nenhum membro do grupo e não adicionei ninguém ao mesmo.

Sobre a moderação, esta era constituída por um grupo que nunca ultrapassou a marca de dez pessoas enquanto estive em campo. A entrada para a moderação era aberta e sempre incentivada, sendo o único critério a disposição para responder mensagens privadas que eventualmente eram direcionadas para o perfil *Poliamor Bsb*, realizar a aprovação ou

reprovação de postagens no *Facebook*, aceitar solicitações de entrada de novos membros e outras atividades que fossem necessárias para a manutenção do grupo. Nesse sentido, a participação na moderação, quando acontecia de alguém entrar, se dava por livre e espontânea iniciativa do sujeito.

Como eu disse, não foi o que aconteceu no meu caso. Ainda no início do trabalho de campo, saí para um bar com o objetivo de encontrar alguns membros do grupo que haviam combinado de tomar cerveja e se de conhecerem melhor. Interessado em estreitar minhas relações com eles/as, decidi ir. Já no final da noite, peguei carona com um dos interlocutores lá presentes, e ao sair do carro fui convidado por Renata, uma das administradoras, para integrar à moderação. Surpreso com o convite inesperado, resolvi aceitar, contudo questioneei o porquê de ter sido convidado, uma vez que essa não era a prática que eu havia observado até então. Renata riu e disse que eu poderia contribuir bastante para a construção do grupo, tendo em vista que eu estava fazendo uma pesquisa sobre o assunto e que toda ajuda para compreender melhor o poliamor seria bem-vinda.

Perguntei, ainda, se nesse caso minha participação nas funções da moderação poderia ficar restrita às atividades de pesquisa. Decidi fazer esta pontuação porque não me sentiria à vontade de me incumbir de tarefas de aprovação/recusa de membros e/ou *posts*, afinal meu interesse estava voltado justamente para como eles/as conduzem suas práticas no grupo em questão. Renata me respondeu que sim, que eu poderia me envolver nas atividades que eu julgasse pertinentes, e que na moderação as tarefas eram divididas: havia quem fosse responsável pelo grupo de *WhatsApp*, outras/os por aceitar membros e moderar *posts* etc. Contudo, ela recomendou que eu participasse das reuniões presenciais da moderação, uma vez que eram os momentos em que definiam datas, locais e temas dos encontros presenciais, entre outros assuntos. Respondi que sim, seria um prazer participar também dessas reuniões até mesmo para entender melhor a organização e o cotidiano do grupo.

Participei de duas reuniões da moderação, uma na UnB e outra na casa de Renata. Em ambas, os assuntos giravam em torno de questões mais administrativas e procedimentais relativas ao funcionamento do grupo. Na primeira delas, ainda em setembro de 2014, Renata comentou que estava em interlocução com pessoas ligadas a grupos de poliamor do Rio de Janeiro/RJ e de São Paulo/SP para uma possível realização de um encontro nacional sobre poliamor. Ademais, classificados também foram pontos de

pauta, uma vez que, de acordo com ela, havia uma divisão no grupo de São Paulo, justamente por causa dessa temática.

Ainda sobre os classificados, mesmo que eu tenha tomado diversos cuidados para marcar minha posição de pesquisador em campo, inevitavelmente fui lido em alguns momentos como alguém que estaria participando do Poliamor Brasília também para eventualmente viver uma relação de poliamor. Tal leitura permitiu que, em alguns momentos, eu fosse alvo de investidas e cantadas sutis por parte de interlocutores/as. De fato, a presença do/a pesquisador/a em campo não pode ser ignorada e já foi problematizada em etnografias de diversas áreas da Antropologia. Conforme concluí em outro contexto de pesquisa, sobre cinemas pornôis em Goiânia/GO, talvez as cantadas

possam ser uma boa possibilidade de começar a pensar nos marcadores sociais de diferença que produzem sujeitos e corpos mais ou menos desejáveis, já que o corpo do pesquisador, nesse caso, é constantemente avaliado pelas mesmas convenções que constroem a inteligibilidade dos corpos dos frequentadores [ou interlocutores/as] (FRANÇA, 2014b, p. 32).

Como eu mencionei acima, o fato de minha escolaridade ser levada em consideração até mesmo para facilitar a entrada em campo e o fato de eu ser lido como branco no contexto do grupo foram marcadores acionados a partir da leitura de minha corporalidade, os quais renderam situações de flertes por parte de interlocutoras/es.

Tendo feito esta breve digressão sobre entrada em campo, ressalto que nem todos/as que escreveram no tópico de apresentações participaram dos encontros presenciais, o que não impede que tenham participado virtualmente para suprirem a necessidade que sinalizam de conhecerem melhor sobre o poliamor. Contudo, foi a partir dos encontros presenciais que passei a estabelecer maiores relações com os/as interlocutores/as. Passo, portanto, a narrar no próximo capítulo especialmente as experiências nestes encontros, não só as minhas enquanto pesquisador se inserindo em campo, mas principalmente a deles/as enquanto grupo. Darei centralidade aos debates por eles e elas propostos, com a intenção de problematizar as regras que dizem ser da monogamia e o quanto de monogamia há na não-monogamia.

Pretendo, assim, fazer uma análise baseada não somente na construção discursiva das argumentações do grupo sobre poliamor, seja virtual ou presencial, mas também na escuta e na observação das formas práticas dos encontros relacionais propostos e realizados

para debater o poliamor, onde consensos, dissensos e conflitos emergem e onde experiências são contadas. Dessa forma, intento refletir sobre as questões apontadas por mim ainda na Introdução: como se dão no grupo versões/perspectivas que congregam poliamoristas? Quais suas diferenças e seus dilemas internos?

2 UM É POUCO, DOIS É BOM... TRÊS OU MAIS (NUNCA) É DEMAIS?

*“Eu não posso entender
Tanta gente aceitando a mentira
De que os sonhos desfazem aquilo
Que o padre falou*

*Porque quando eu jurei meu amor
Eu traí a mim mesmo, hoje eu sei
Que ninguém nesse mundo
É feliz tendo amado uma vez
Uma vez
Eu perdi o meu medo, o meu medo,
O meu medo da chuva...”*

(Medo da Chuva – Raul Seixas).

Detenho-me agora mais especificamente na discussão sobre o conceito de poliamor, suas indefinições e relações com outras formas de não-monogamia, dialogando dados de campo e outros estudos etnográficos sobre o tema. Dessa forma, intento com este capítulo refletir sobre como esses sujeitos mobilizam seus sentimentos e suas emoções a partir dos processos de identificação que permitem que eles/as acionem subjetiva e discursivamente a noção de poliamor.

Gostaria de reforçar minha intenção, a partir deste capítulo, de não fechar e/ou estancar o conceito de poliamor, uma vez que o trabalho de campo me mostrou que uma das riquezas dos debates promovidos pelo grupo é justamente a busca por definição desta forma de afetividade – que se repetia a cada início de poliencontro, qualquer fosse o tema. Tal dado etnográfico me faz concordar com as formulações de Stuart Hall (2005; 2011) sobre identidade. O conceito de identidade ao qual o autor se refere não é essencialista, mas sim estratégico, processual e posicional. Segundo o autor, essa concepção entende que as identidades não são nunca unificadas; ao contrário, que elas são “cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente

construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos” (HALL, 2011, p. 108). Ademais, concordo com Hall (2011, p. 104) ao colocar a noção de identidade sob rasura, no sentido cunhado por Jacques Derrida (1971; 1973). Para o autor, colocá-la sob rasura é assumir que ela desgastou-se enquanto conceito analítico e explicativo em sua forma original, não reconstruída; e, ainda assim, continuar operando com a mesma, por ser um conceito de difícil substituição, ou mesmo de “superação dialética” (HALL, 2011, p. 104), porém agora a partir de um viés de desconstrução e fora dos paradigmas em que ela foi inicialmente pensada.

No que diz respeito ao trabalho de campo que realizei, levo em conta que um dos pontos cruciais para que a identidade poliamorista não seja fechada, estanque (assim como nenhuma outra o é), é o fato de que ela é processada num ínterim de incessantes devires, mobilizados por meio de construções intersubjetivas entre aquelas/es que se identificam enquanto tal.

Segundo Pierre Bourdieu²² (2007, p. 14), que se debruçou em estudos sobre o capital herdado culturalmente e adquirido no processo educacional, as práticas e as identificações expressam condições de existência, ou estilos de vida, porque são produtos do mesmo operador prático, o *habitus* – “sistema de disposições duráveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é o produto”. É assim que a ideologia do gosto natural, que repousa na negação de todas as evidências, tira sua aparência e sua eficácia daquilo que, como todas as estratégias ideológicas que se engendram na luta de classes cotidiana, convertem em diferenças de natureza as diferenças no modo de aquisição da cultura.

Sendo assim, gosto, para Bourdieu (2007), se caracteriza pela propensão e aptidão à apropriação (material e/ou simbólica) de uma determinada categoria de objetos ou práticas classificadas e classificadoras. Ou ainda, fórmula generativa que está no princípio do estilo de vida – conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem em cada um dos subespaços simbólicos (móvel, vestimentas, linguagem ou *hexis* corporal) uma mesma intenção expressiva.

²² Trago aqui a perspectiva deste teórico apenas para refletir sobre as noções de identificação e de prática a partir de uma perspectiva socioantropológica. Contudo, não compartilho de alguns dos efeitos de sua argumentação, em especial os apontamentos que realiza, posteriormente à obra que aqui cito (BOURDIEU, 2007), sobre a dominação masculina.

De fato, por intermédio das condições econômicas e sociais que elas pressupõem, as diferentes maneiras, mais ou menos separadas ou distantes, de entrar em relação com as realidades e as ficções, de acreditar nas ficções ou nas realidades que elas simulam, estão estreitamente associadas às diferentes posições possíveis no espaço social e, por conseguinte, estreitamente inseridas nos sistemas de disposições (*habitus*) característicos das diferentes classes e frações de classe” (BOURDIEU, 2007, p. 14).

Dessa forma, para Bourdieu (2007), os grupos se investem inteiramente, com tudo o que os opõem aos outros grupos, nas palavras comuns onde se exprime sua identidade, quer dizer, sua diferença. Ademais, como nos lembra Lia Zanotta Machado (2010; 2014a; 2014b) ao tratar de forma mais central a questão de gênero, não existem identidades pretensamente fixas e eternas, mas sim identificações em processo. Assim, acredito que, da mesma maneira que pensar gênero é extrapolar as supostas identidades fixas de masculino ou feminino, pensar o poliamor é também entender que os sujeitos estabelecem não uma identidade poliamorista em si, mas sim engendram processos de identificação que se dão em âmbito subjetivo, a partir da elaboração de determinados sentimentos e emoções. Partindo dessa premissa, é possível entender que nem mesmo poliamoristas ambicionam fechar-se em um conceito que ainda está em construção. Sendo assim, faz-se necessário, antes de pensar o poliamor enquanto categoria êmica, contextualizá-lo em termos históricos.

O termo “poliamor”, segundo pesquisadoras/es que se debruçaram anteriormente sobre o tema (CARDOSO, 2010; HARITAWORN et al, 2006; PILÃO, 2012; RUST, 1996; SHEFF, 2005), teria surgido na década de 1990, em dois momentos distintos – um ligado a vertentes ditas mais esotéricas, com um fundo espiritualista e pagão, e outro ligado a uma perspectiva considerada mais cosmopolita. Ambos os momentos são perceptíveis, de acordo com a descrição densa que realizei no capítulo 1, ao Poliamor Brasília. Ainda em termos históricos, o primeiro momento aconteceu em um evento na cidade de Berkeley, no estado da Califórnia (Estados Unidos), que objetivava criar um glossário transcendentalista, reunindo neopagãos que pertenciam à então chamada Igreja de Todos os Mundos²³. Ainda segundo os/as autores/as citados/as, o momento posterior se deu no âmbito da *internet*, quando foi criado, em 1992, um grupo de discussões *online* que utilizou o termo *polyamory* (poliamor, em inglês) como substitutivo de não-monogamia. A

²³ Na bibliografia especializada sobre o tema, aponta-se que um dos livros mais conhecidos sobre o poliamor, publicado em 1997 e intitulado *Polyamory: The New Love Without Limits* (1997), de autoria de Deborah Anapol, é parte desta vertente.

proposta, afirmam Haritaworn et al (2006), tinha um cunho de autoajuda, por se tratar de um grupo que intencionava ajudar a solucionar, a partir do fórum de debates, problemas oriundos de seus relacionamentos amorosos.

Segundo Pilão (2012), no Brasil a distinção entre as duas vertentes não é significativa, “sendo muito pequena a circulação de livros estrangeiros e as menções sobre o poliamor fora do país” (PILÃO, 2012, p. 23). Todavia, esta afirmação carece de maiores fontes, considerando o estudo generalista e pouco profundo de Pilão (2012). Este autor tece diversas generalizações a respeito de um poliamor que ele parece supor ser único em todo o Brasil, estabelecendo como ponto de comparação somente as produções advindas da Europa e dos Estados Unidos. Compreendo que tal empreendimento comparativo em escala internacional tenha se dado pela ausência de etnografias em contextos brasileiros, contudo há trabalhos sobre a temática produzidos, por exemplo, em outros países da América Latina. De todo modo, o injustificável é a naturalidade com que o autor disserta sobre “o poliamor no Brasil”, ainda que se possa argumentar que nas fontes de pesquisa que ele utilizou (grupos de discussão em páginas de *internet*) havia sujeitos de diversas partes do país. Meu argumento é o de que, ainda assim, fazer generalizações acerca da “identidade poliamorista no Brasil” (no singular) sem considerar especificidades e contingentes locais faz com que a pesquisa seja um empreendimento antropológicamente pouco satisfatório. Por outro lado, devo reconhecer que, ainda que com pouca densidade, os temas aos quais Pilão (2012) se propõe a discutir no sumário de sua dissertação em muito se coadunam com as principais questões daquilo que observei na etnografia que realizei no Poliamor Brasília e que trago para a minha dissertação²⁴. Nesse sentido, parto agora para a discussão mais relacionada ao trabalho de campo realizado para esta etnografia.

A partir do trabalho de campo, notei que a principal característica do poliamor apontada por seus/suas adeptos/as é a possibilidade de todas as partes envolvidas na relação estarem abertas para amarem mais de uma pessoa simultaneamente e serem amados/as reciprocamente. Este é o ponto mais ressaltado por interlocutoras/es quando questionadas/os sobre o que seria o poliamor. Ou seja, a definição parte, antes de tudo, de uma recusa à monogamia e ao amor romântico como orientadores de suas práticas afetivo-

²⁴ Refiro-me às diferenciações entre poliamor e outras formas de não-monogamia, a problemática do ciúme, da (in)fidelidade e do amor romântico, bem como as temáticas de identidade, gênero e conjugalidade que ele elege como centrais em sua pesquisa. O problema de seu estudo é, acredito, sumariamente metodológico.

amorosas. Isto é, ao dizerem que é possível amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo e permitirem a si e ao outro viver relações amorosas simultâneas, poliamoristas se posicionam criticamente em relação à perspectiva do amor romântico. Para Regina Navarro Lins (1998), autora acionada por poliamantes na crítica ao amor romântico e à monogamia, as relações não-monogâmicas tentam romper com as seguintes afirmações da ideologia do amor romântico:

- Só é possível amar uma pessoa de cada vez.
- Quem ama não sente tesão por mais ninguém.
- O amado é a única fonte de interesse do outro.
- Quem ama sente desejo sexual pela mesma pessoa a vida inteira.
- Qualquer atividade só tem graça se a pessoa amada estiver presente.
- Todos devem encontrar um dia a pessoa *certa* (LINS, 1998, p. 30, grifo da autora).

Do ponto de vista de poliamoristas, todas estas afirmações são ideais e por isso mesmo impossíveis de serem alcançadas em plenitude. Ainda assim, criticam a insustentabilidade das relações baseadas única e exclusivamente no desejo sexual. Praticamente todas/os integrantes do Poliamor Brasília com quem tive contato compartilham da ideia de que na monogamia e no amor romântico há um discurso hipócrita sobre a dimensão das relações amorosas, tendo em vista que mesmo em relações monogâmicas pode acontecer de ambas as partes se apaixonarem por alguém de fora da relação. E mais que isso: tais paixões, chamadas extraconjugais, acontecem, e se configuram como traição, infidelidade, justamente por haver a ideia *a priori* de exclusividade no relacionamento e por vivermos, de acordo com Bauman (2004), em tempos de amor líquido (nada sólido).

No âmbito dessa argumentação, os próprios sujeitos com quem convivi costumavam acionar, por meio de publicação no grupo do *Facebook*, opiniões e comentários a respeito da obra da psicanalista Regina Navarro Lins, em especial o livro *A Cama na Varanda* (2007), no que diz respeito aos seus comentários sobre amor romântico e liberdade afetiva. Parto agora para a discussão sobre as (in)definições êmicas sobre poliamor, momento em que alguns entendimentos que tratei até agora e que não explorei

totalmente (como o de liberdade afetiva) ficarão mais claros – inclusive em que medida estes sujeitos propõem se distanciar da noção de amor romântico.

2.1 *Happy Hours* do Amor

Conforme mencionado rapidamente no capítulo anterior, estas discussões aconteceram também em encontros presenciais. No entanto, há uma diferença entre os encontros, que se dividem em “poliencontros do amor” e “*happy hours* do amor”. “*Happy hour*”, no contexto brasiliense, ou pelo menos entre as pessoas com as quais pude conviver durante a minha estadia na cidade, possui um significado particular: as festas universitárias em Brasília, sobretudo da UnB, são comumente chamadas dessa maneira. Inúmeras vezes fui convidado para os *happy hours* dos cursos de Comunicação, de Letras, de Medicina e de Relações Internacionais (entre outros cursos) da Universidade de Brasília, tendo efetivamente ido para alguns deles. Aceitei ao convite por cerca de dez vezes.

No que se refere aos *happy hours* do amor, geralmente os encontros se dão em bares da Asa Norte, especialmente o Pôr-do-Sol (ou PDS) e o Balaio Café, ou simplesmente Balaio. O Pôr-do-Sol é um bar localizado nas proximidades da UnB, inclusive muito frequentado por estudantes dessa mesma instituição. O Balaio, palco de alguns encontros também, era localizado na 201 Norte, mas foi fechado no final de 2015 num contexto de intervenções governamentais, que dispuseram à Polícia Militar para inibir frequentadores/as do local, que era frequentado por sujeitos alternativos. Tratava-se de um espaço que funcionava como restaurante/café durante o dia e bar durante a noite. Realizava, toda quinta-feira, eventos com música ao vivo, especialmente samba, que estavam sempre na agenda semanal da cidade, sendo amplamente conhecidos. Os *happy hours* do amor ocorriam quase sempre nestes eventos de quinta-feira, até mais do que nas noites animadas da 408 Norte, onde localiza-se o PDS.

Geralmente, os *happy hours* ocorridos em espaços da UnB aconteciam nas quintas-feiras, dia da semana em que a sociabilidade boêmia de Brasília é mais intensa, ao menos nos arredores dessa Universidade. Esta minha observação, compartilhada por colegas e amigos/as que vinham de fora do Distrito Federal, era fruto de certo estranhamento, tanto meu quanto deles/as, tendo em vista que, pelo menos das cidades de origem daqueles/as com quem eu mais conversava no percurso do Mestrado (Goiânia/GO, Salvador/BA, Belo Horizonte/MG, Rio de Janeiro/RJ, São Paulo/SP, Juazeiro/BA, entre outras), a sexta-feira é

conhecida como o dia da semana em que é mais comum sentar em um bar com amigos/as, ou mesmo realizar festas. Não quero com isso dizer que nos outros dias da semana, sobretudo sexta-feira e sábado, não haja forte movimentação nos bares da Asa Norte, contudo ressalto que na quinta-feira a movimentação de fato era mais intensa. De acordo com uma amiga brasileira, sair na quinta-feira é uma distinção no sentido de que os ambientes estão mais selecionados de pessoas que não precisam acordar muito cedo no dia seguinte para trabalhar.

Inclusive, um ponto em especial permitiu que eu tivesse uma visão mais atenta sobre isso: o fato de eu ter morado, em Brasília, numa república de estudantes que se localizava a poucos passos do bar Pôr-do-Sol. A bem da verdade, não somente ao lado deste bar, mas de pelo menos mais dez outros, o que fazia com que eu tivesse uma boa noção dos dias da semana em que a movimentação, o barulho causado pelas conversas, a frequência de carros, entre outros fatores, era maior ou menor. A Superquadra Norte (SQN) 408, ou 408 Norte como é chamada, quadra em que se localiza o apartamento em que morei, é conhecida em Brasília pela sua concentração de bares. Aqui, vale uma rápida explicação sobre a organização urbanística de Brasília, posto que talvez os termos “quadra”, “408 Norte”, “201 Norte”, “comercial”, “residencial” podem talvez não ficar absolutamente claros para aqueles/as que não conhecem a geografia da capital federal.

O Plano Piloto é dividido, em linhas gerais, por dois bairros simétricos em quilometragem: a Asa Norte e a Asa Sul. Ao contrário de algumas outras grandes cidades no Brasil, Asa Norte não tem conotação de Zona Norte, ou seja, não é um local que atrai pessoas de baixa renda e/ou periféricas e marginalizadas. A Asa Sul, em contrapartida, mantém o sentido dado nas outras cidades no que se refere à Zona Sul. Entre as duas asas, há a Zona Central, onde se localizam majoritariamente prédios públicos, em especial a Esplanada dos Ministérios e as sedes dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário (Congresso Nacional, Palácio do Planalto e Supremo Tribunal Federal, respectivamente). A Asa Norte (ver mapa abaixo), bairro que realizei grande parte da etnografia, é onde se localiza a UnB. A localização desta Universidade na Asa Norte, inclusive, é uma das razões centrais para que as sociabilidades do Poliamor Brasília ocorram quase sempre nesta localidade, posto que boa parte do grupo estabelece algum tipo de vínculo com a UnB. Toda a Asa Norte é dividida por quadras, bem como a Asa Sul, que recebem numerações em um esquema semelhante aos sistemas de matrizes matemáticas.

Horizontalmente, a numeração cresce de 1 a 16. Verticalmente, a numeração cresce de 100 a 900. Em uma perspectiva de norte e sul, as centenas pares ficam do lado esquerdo do Eixo Rodoviário, o “Eixão”, que perpassa a Asa Norte e a Asa Sul horizontalmente, e as centenas ímpares ficam do lado direito do Eixão.

Figura 4 – Mapa da Asa Norte com a localização da SQN 408, da Universidade de Brasília, e do Balaio Café.



Fonte: Google Imagens.

A 408 Norte, mencionada acima, está marcada em verde no mapa. Note-se que na linha que marca as quadras 400 (que são necessariamente residenciais, constituídas por blocos padronizados de apartamentos de no máximo 3 andares), a cada duas quadras há um espaço, que no caso seriam centros comerciais, chamados simplesmente de “comerciais”. O Balaio está marcado pelo quadrado azul no mapa, enquanto que a comercial da 408

Norte está marcada pela cor roxa. Por conseguinte, o apartamento em que morei está marcado de cor preta, bem ao lado. Nesse sentido, o próprio fato de morar ao lado da região dos bares frequentados pelo público universitário foi um detalhe que me facilitou o trabalho etnográfico, tendo em vista que o fato de eu não possuir carro poderia vir a ser um elemento que me traria empecilhos de deslocamento caso os encontros ou os *happy hours* acontecessem em lugares distantes da minha moradia. Um dos jargões que mais ouvi na capital federal foi o de que “Brasília não é uma cidade para pedestres”, em referência ao plano urbanístico da cidade, que invariavelmente privilegia aqueles/as que possuem carro²⁵.

Recordo-me de um pequeno diálogo que tive, ainda em março de 2014, com uma professora do Departamento de Antropologia (DAN/UnB) que muito atenciosamente me perguntou se eu já havia me estabelecido em Brasília. Disse que sim, que havia conseguido vaga em uma república na 408 Norte. Ela brincou: “ah, vai ficar na boemia!”. Respondi que eu precisaria ver se conseguiria tempo pra isso, tendo em vista a pesada rotina de estudos que teria pela frente. E sua resposta, ainda num tom amável, foi: “é importante ter tempo pra se divertir, também!”. De fato, acabei tendo tempo pra me divertir, inclusive frequentando os *happy hours* promovidos pelo Poliamor Brasília.

A primeira vez que me encontrei pessoalmente com membros do grupo aconteceu numa sexta-feira, dia 22 de agosto de 2014. Havia sido combinado no *Facebook* um encontro informal no PDS, em caráter de *happy hour* do amor. Descrevo o momento a partir de anotações que fiz em meu caderno de campo:

(...) Naquela dia, ficou combinado que o happy hour do amor aconteceria no PDS, a partir das 18h. Como muitas pessoas ainda não conheciam ninguém do grupo pessoalmente, inclusive eu, foi colocado um copo grande rosa em cima da mesa como sinalizador do grupo. A escolha do objeto foi aleatória. Pegaram algo que seria razoavelmente chamativo e que fosse exótico ao bar, repleto de mesas amarelas e azuis e

²⁵ Há um marcador de classe que parece operar na ideia de cidade modernista idealizada por Lúcio Costa, com o desenho das edificações idealizado por Oscar Niemeyer. Se o percurso de longa distância tem que ser feito de carro ou transporte público – sempre aquém das necessidades –, há no plano de Lucio Costa previsão de um espaço privilegiado para pedestres: o percurso rotineiro de residentes das superquadras em seu entorno para as entrequadras, onde se localizam lojas comerciais, de farmácias a bares. Por outro lado, a criação e o crescimento das cidades satélites, não previstas no Plano original, aumentaram crescentemente as necessidades do uso do carro ou do transporte público para a circulação entre elas (MACHADO e MAGALHÃES, 1985; MAGALHÃES, 1985).

copos de vidro transparentes. Cheguei no bar por volta das 19h. Eu vinha diretamente da UnB, acompanhado de um amigo e de uma amiga, ambos da turma de Mestrado que eu fazia parte. Algumas pessoas já estavam por lá, cerca de quinze, conversando animadamente. Sentei em uma das cadeiras vazias e me apresentei para aqueles/as que eu já conhecia pelo Facebook, e também para quem eu estava conhecendo no momento. Aos poucos ia me inteirando dos assuntos. Discutia-se sobre filmes, música, astrologia, cursos superiores de graduação, entre outras temáticas mais gerais, em tom mesmo de intercâmbio de informações, gostos etc.

Em determinado momento, me entregaram um caderno. Questionei para a pessoa que me entregou sobre o que se tratava. Ela me respondeu que era um caderno de perguntas, dúvidas, sugestões de temáticas para os próximos encontros e críticas para o grupo. O caderno ainda estava em branco. Percebi que havia certo constrangimento entre os/as presentes em escrever no caderno, e eu mesmo decidi por não fazê-lo naquele momento, ainda que meus questionamentos fossem diversos. Continuei a conversar sobre os assuntos que circulavam pela mesa, percebendo que na medida em que o tempo passava, mais e mais pessoas chegavam para este happy hour do amor. Em determinado momento, mais ou menos às 20h, eu já conseguia contar oito mesas enfileiradas, com diversas garrafas de cerveja distribuídas por entre elas e vários copos sendo preenchidos ritualmente antes mesmo de ficarem vazios.

Optei por não permanecer sentado no mesmo lugar, e puxava assunto com quem ia chegando, me apresentando. Falava também sobre minha ideia de pesquisa. Em momento algum sofri qualquer tipo de resistência à possibilidade de conduzir um trabalho etnográfico com o grupo; muito pelo contrário, a reação frente ao fato de que eu estava ali também para realizar uma pesquisa era bem recebida, inclusive com certo teor de curiosidade. A Antropologia não soava enquanto algo totalmente exótico para eles/as, e em certos momentos até mesmo fui questionado sobre qual abordagem teórica eu teria preferência para falar sobre poliamor, por exemplo. Muito embora seja plausível a interpretação de que a própria curiosidade seja uma maneira de questionar e interrogar sobre as condições em que, afinal, a pesquisa seria realizada, ou com quais objetivos, ou ainda o porquê da realização da mesma. Em outros momentos, a curiosidade rondava sobre o tal método etnográfico que eu dizia pretender realizar, que ora era relativamente conhecido por alguns/mas, ora desconhecido por outros/as. De todo modo, a perspectiva

era sempre a de querer saber mais sobre o tema, enquanto que meu interesse era querer saber mais sobre as pessoas que praticam poliamor. Considerando a troca mais do que justa, conversei bastante com muitos/as desses sujeitos, ora sobre Antropologia, ora sobre poliamor, intercalando ambos por entre os mais diversos assuntos.

Por volta das 20h30, um pequeno grupo sugeriu que debatêssemos um pouco sobre algumas questões que haviam sido feitas no caderno mencionado acima. Todos/as aceitaram a proposta, mas concordaram que realizar o debate no bar não seria boa ideia, posto que havia mais de 30 pessoas e que muito provavelmente seria difícil de ouvir todo mundo. Optaram, então, por pagar a conta e sentar na área aberta debaixo do bloco residencial ao lado do bar, que por coincidência era justamente onde se localizava o apartamento em que eu morava. No final das contas, um grupo pequeno de pessoas acabou permanecendo no bar, alegando que queriam tomar mais um pouco de cerveja, e que logo iriam para o debate.

Sentamo-nos em um círculo. A primeira pessoa a se apresentar foi Renata, idealizadora do grupo. Ela fez uma apresentação rápida, dizendo nome, idade e qual graduação estava cursando na UnB. Agradeceu a presença de todas/os e contou um pouco sobre as motivações de criar o Poliamor Brasília. Renata concluiu sua breve fala dizendo que estava criando um grupo que funcionaria como moderação dentro do Poliamor Brasília, tendo em vista que o grupo estava crescendo em uma velocidade muito grande e que ela não daria conta de administrá-lo sozinha. Ela contou que, por ser a única moderadora até então, recebia frequentemente mensagens com dúvidas, e que seria interessante dividir a responsabilidade com outras pessoas. Convidou vivamente as/os presentes a integrarem a moderação, reiterando que ficaria muito grata pela ajuda. Passou a palavra para a pessoa ao lado, no sentido de continuar as apresentações a fim de que todas/os pudessem se conhecer minimamente antes que começasse o debate. Tendo todos/as se apresentado, dizendo principalmente idade, orientação sexual, signo zodiacal, curso de graduação e se já havia tido alguma experiência poliamorosa, iniciaram o debate.

As perguntas não eram muitas, e inclusive algumas delas tinham um conteúdo repetido. Versavam basicamente sobre a definição do que seria poliamor e sobre como é ter uma relação poliamorosa. A primeira questão (“qual é a definição de poliamor?”), que eu então julguei que seria de simples resposta, levou cerca de 40 minutos de debate.

Para a minha surpresa, diversas opiniões, algumas inclusive divergentes, foram lançadas sobre a definição do que seria poliamor. Houve quem defendesse até mesmo que não havia necessidade de definição, afinal cada relação é única e subjetiva. Outras/os afirmavam a importância de se chegar a um denominador comum para o grupo, até mesmo porque muitas/os ali nunca haviam passado pela experiência de viver uma relação poliamorosa, e que portanto seria desejável que chegassem a um consenso (Trecho do diário de campo).

Esta foi a primeira demonstração de um dos pontos mais curiosos da etnografia. Na ocasião, minha hipótese sobre o debate acerca da definição da ideia de poliamor era a de que o grupo, por estar no início, estaria ainda delineando suas diretrizes, suas perspectivas. Ao longo de todo o ano que acompanhei o grupo de perto, me deparei com o mesmo debate sempre retornando a esta mesma tecla. Naquele dia, a conversa só não durou mais porque já estava ficando tarde para algumas pessoas que teriam que pegar ônibus para voltar para casa (que em Brasília param de passar à meia-noite), e também porque o debate não havia sido necessariamente programado. Houveram outros *happy hours* do amor para além deste, embora não tenham tomado ares de encontro para debates (poliencontros, a serem abordados na seção seguinte). Nas demais ocasiões, a característica das reuniões tinha mais a ver com o que Georg Simmel (1983) chama de sociabilidade.

As sociabilidades, para Simmel (1983), vinculam-se no momento em que indivíduos entram em interação, permanente ou transitória, constituindo assim uma forma do que ele chamou de sociação, que por sua vez seria todo e qualquer tipo de relação social. Ainda para Simmel (1983), a sociação poderia ser analisada por duas vias: uma, mais ligada à forma e à estrutura das interações, seria objeto da Sociologia; a outra, que diz respeito ao conteúdo, seria objeto de outros campos de conhecimento, tais como a Antropologia. No que diz respeito especificamente às sociabilidades, Simmel (1983) a compreendia como um tipo de sociação em que o foco não é a racionalidade ou qualquer tipo de interesse por detrás das relações. Pelo contrário, o que marca a sociabilidade, para o autor, é o seu caráter lúdico, geralmente ligado ao lazer, mas sob perspectiva homogênea e intraclassista.

Nesse sentido, entendo os *happy hours* do amor como um dos momentos de encontro e de sociabilidade do Poliamor Brasília, tendo em vista que boa parte das

interações entre os membros se dá de forma virtual. A ida ao bar de forma coletiva, nesse sentido, marcava um momento de interação entre estes sujeitos.

Contudo, ainda que as formulações de Simmel (1983) tenham impulsionado toda uma tradição em torno dos estudos urbanos na Sociologia (destacadamente aqueles que formavam o que ficou conhecido como a Escola de Chicago), e conseqüentemente na Antropologia, deve-se reconhecer que sua obra é carregada de universalismos e generalizações. Dessa forma, Frúgoli Júnior (2007) revisa criticamente o conceito de sociabilidade, afirmando que “num dado plano de interações, *tudo* pode ser sociabilidade, como alerta Gilberto Velho – e nesse sentido, *nada*, na medida em que o conceito pode vir a exaurir sua força explicativa” (FRÚGOLI JÚNIOR, 2007, p. 27). Contudo, penso que conceito de sociabilidade pode ser reapropriado desde que restrito a formas e expressões culturais de exercer as interações em determinados contextos, sendo sempre necessário pensar em distintos tipos de sociabilidade.

Nesse sentido, ponho assim esse conceito sob rasura (HALL, 2011), seguindo a dica de Frúgoli Jr (2007), mas não posso abdicar de citá-lo em minha escrita uma vez que *happy hours* do amor eram momentos de lazer e de descontração, em que as pessoas utilizavam esse tempo para conversarem amenidades e se conhecerem melhor. Com isso, sociabilidade aqui deve ser entendida como o momento em que se reuniam, virtual ou presencialmente, a partir de formas de expressão (GEERTZ, 1989, p. 206). Tais meios de expressão seriam, por fim, considerados por membros do grupo pesquisado enquanto interações tais como lazer e descontração.

Assim, resta dizer, à luz do relato etnográfico acima, que o questionamento de poliamoristas é: se nas relações monogâmicas há uma frequência muito forte de infidelidade, não seria o caso de reconhecer que este é um modelo exclusivista falido? Se boa parte das relações amorosas acaba por motivos de ciúme, de infidelidade e de angústia por estar apaixonado por outrem, por que não assumir que amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo (e ser amado/a por mais de uma pessoa) é comum? E mais do que isso, que é uma possibilidade de novos arranjos de parentesco e de noção familiar?

Para Bauman (2004, p. 31), “o fracasso no relacionamento é muito frequentemente um fracasso na comunicação”, tendo em vista que o diálogo pode resultar em: perco meu amor ou dou a ele o direito de liberdade afetiva? É possível amar sem possessão? Por falar

em comunicação, no próximo item exploro os debates presenciais que aconteceram no percurso de meu trabalho de campo, momentos em que dúvidas, incertezas e inseguranças eram colocadas sobre a mesa, ou melhor, nas rodas de conversas.

2.2 Poliencontros do Amor

Essas questões foram amplamente debatidas nos poliencontros entre membros do grupo Poliamor Brasília. Sendo assim, ainda que boa parte dos debates e das conversas ocorressem no *Facebook* e no *WhatsApp*, estes encontros marcavam um momento de socialização não somente de ideias e opiniões, mas também de atitudes e de expressões faciais. Nos poliencontros, em que estive presente em seis edições das oito durante o período de trabalho de campo, geralmente elegia-se uma temática para debate entre os/as presentes, que ocorria sempre no modelo de roda de conversa. Tais encontros tinham uma estrutura ritualística muito característica: a moderação, a partir do perfil *online* Poliamor Bsb, criava um evento no próprio sistema do *Facebook*, propondo um poliencontro em determinada data. A temática era definida de forma prévia, geralmente a partir de solicitações de sujeitos que não faziam parte da moderação. Como já dito no primeiro capítulo, o local de realização do debate quase sempre era igualmente definido pela moderação, que levava também em consideração pedidos e sugestões. De todo modo, é importante destacar que Renata era a pessoa responsável por comandar e mediar todas as discussões.

Retomando o capítulo anterior, o grupo em questão dava muita importância para o debate e para as discussões em torno das temáticas elegidas. A partir de minhas observações, notei que uma das principais razões de as reuniões acontecerem dessa forma, ou seja, por meio de constantes debates e discussões, é que a maioria das/os participantes nunca havia tido alguma relação poliamorosa. O que, de alguma maneira, trata-se também de idealizações. Se por um lado, amor romântico é criticado por ser uma idealização, por outro, é preciso questionar nesse texto: por que meus interlocutores e minhas interlocutoras não conseguiram sair de suas idealizações e colocá-las em prática em seus relacionamentos? Inclusive, para não desqualificar quem ainda não é praticante do poliamor no sentido efetivo do termo, essas identificações coletivas permitem que se digam poliamantes mesmo não estabelecendo relações amorosas simultâneas.

De acordo com Anthony Giddens (1993), relacionamento humano se tornou modelo alvo ideal predominante da parceria humana e por isso mesmo suscita idealizações das mais diversas mesmo quando não há a prática. Ainda para esse autor, é também motivo de frustração quando estas idealizações não são minimamente alcançadas.

Em contrapartida, não é todo mundo que não alcança estes relacionamentos, inclusive porque quem criou o grupo vive relação poliamorosa. Nesse sentido, os poliencontros permitiam que estes sujeitos pudessem ouvir relatos e experiências de relações de poliamor da perspectiva de quem as vive, seus pontos negativos e positivos etc. A maioria das perguntas eram direcionadas a quem já viveu ou vive relação poliamorosa.

Nesses casos, geralmente as perguntas de foro mais pessoal não eram respondidas; educadamente, diziam que a pergunta era “íntima demais”, ou seja, que entrava demais em questões de ordem sexual, ou do cotidiano das relações de afeto que eles/as preferiam não expor. Contudo, não se pode dizer, baseado no que observei a partir dos encontros, que há uma regra específica de como acontece a negociação para a inserção de uma terceira pessoa no relacionamento. Por vezes, é negociado desde o início, em outras ocasiões a negociação do/a parceiro/a acontece quando o desejo ou amor é mais visibilizado. Em alguns casos, pode ocorrer a negociação sobre com quem se pode ou não se relacionar.

Nesse sentido, as manifestações de membros do grupo nos poliencontros se davam ou por meio de dúvidas direcionadas a quem já viveu o poliamor, ou através de relatos e experiências vividas em relacionamentos monogâmicos (antigos ou atuais). Parece-me apropriado associar esta perspectiva de debate às formulações daquilo que Michel Foucault (1985) chamou de “cuidado de si”. Tal entendimento se encontra em momento posterior à fase genealógica do autor, em que esteve preocupado especialmente com a atuação de dispositivos de poder e de sua teoria sobre biopolítica (FOUCAULT, 1988; 2008a; 2008b). Nessa fase, incompleta por conta de sua morte, o autor se alia à ideia de realizar uma hermenêutica do desejo e do sujeito. Nesse sentido, dá mais atenção às formas de subjetividade, isto é, às maneiras pelas quais o indivíduo se reconhece enquanto sujeito.

Para essa empreitada teórica, Foucault (1985) retorna ao período clássico grego para investigar como, desde aquela época, muitas técnicas eram empregadas para o cuidado de si, localizando-a sobretudo nas obras platônicas que apresentam os diálogos socráticos. É em *Apologia de Sócrates*, de Platão, que o autor localiza uma das principais

falas socráticas do cuidado de si: “(...) é enquanto mestre do cuidado de si que Sócrates se apresenta a seus juízes: o deus mandou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, nem da sua honra, mas deles próprios e da sua própria alma” (FOUCAULT, 1985, p. 50). Para Foucault (1985), portanto, o cuidado de si “não constitui um exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social” (FOUCAULT, 1985, p. 57).

Hall (2011) comenta que esta etapa do trabalho de Michel Foucault “trata-se de um avanço importante, uma vez que, sem esquecer a existência da força objetivamente disciplinar, Foucault acena, pela primeira vez em sua grande obra, à existência de alguma paisagem no interior do sujeito” (HALL, 2011, p. 125). Para ele, o caminho percorrido por Foucault ao se voltar para o interior do sujeito mais do que para as instâncias que supostamente o controlariam a todo custo, aponta para aquilo que foi melhor trabalhado por Judith Butler (2008; 2010) a respeito do seu conceito de performatividade, por unir a dimensões das práticas de discurso e do inconsciente.

Dessa maneira, a busca por definição do que seria o poliamor não dizia respeito somente a um esforço coletivo de criação de um conceito; mais que isso, essa busca era parte daquilo que subjetivamente os membros do grupo estavam acionando: uma tentativa de dar sentido aos seus sentimentos, na maioria das vezes oriundos de incômodos e queixas às normatividades em torno das relações afetivas monogâmicas. A entrada no grupo e a participação nas conversas *online* e nos poliencontros, ainda que não resultassem efetivamente na prática imediata de relações poliamorosas, pareciam ser parte fundamental deste cuidado de si em torno de suas emoções e de seus sentimentos.

Tendo feito estas considerações, coloco abaixo uma imagem com a localização de onde se realizaram os poliencontros (e também alguns dos *happy hours* do amor):

Figura 5 – Distribuição dos eventos do Poliamor Brasília no Plano Piloto.



Fonte: Dados do Google Maps.

O polígono verde indica a área que abrange a Asa Norte; o azul, a área que abrange parte da Asa Sul. Ambas fazem parte do Plano Piloto de Brasília. Além dos locais marcados em vermelho, foram propostos outros dois poliencontros: um em Águas Claras e outro em Taguatinga, ambos em cidades satélites do Distrito Federal. Mas como interpretar a escolha destes espaços para sediarem as reuniões? É possível que Néstor Perlongher (1987) traga alguns elementos em sua etnografia sobre prostituição viril em São Paulo que podem ajudar a pensar sobre este fato. Em *O Negócio do Michê* (1987), Perlongher trabalha com a noção de territorialidades itinerantes, aliado às formulações filosóficas de Deleuze & Guatarri. Ao falar em território e não em identidades no que se refere aos michês que se prostituem no Centro de São Paulo, Perlongher põe em foco certa

fragmentação ou segmentaridade do sujeito urbano que já era comentada pelos autores da Escola de Chicago (PERLONGHER, 1987, p. 160). Inspirado também na noção de segmentaridade proposta por Evans-Pritchard, Perlongher (1987) entende que os sujeitos não podem ser encarados enquanto unidades monolíticas, fechadas. Pelo contrário, o sujeito, ao transitar por diversos espaços (bares, parques, Universidade, casa, centros culturais etc), carrega consigo códigos-território que marcam sua subjetividade porque esta é construída a partir da territorialização (simbólica, subjetiva) do mesmo nos diversos espaços que frequenta. Dessa maneira, poliamantes que participam dos encontros aqui discutidos frequentam diversos espaços e acionam outras identificações que não dizem respeito unicamente ao poliamor.

Há uma construção de territórios subjetivos nessa relação dos/as jovens do grupo com diversos espaços da cidade. Isso significa dizer que os encontros não ocorrem sempre na mesma localidade, entretanto são tangenciados pelos processos de territorialização dos sujeitos que a partir de um interesse comum, a temática do poliamor, se encontram. Ou seja: não são os sujeitos que estão no Balaio ou no Parque da Cidade, mas justamente o inverso: estes lugares estão nos sujeitos (a partir de códigos-território), e por isso mesmo foram elegidos como pontos de encontro. Por exemplo, é o que diz Neiva (2014) em sua pesquisa sobre casas noturnas voltadas para o público alternativo, quando afirma que tanto o lugar produz o sujeito quanto o sujeito produz o lugar.

É interessante perceber o quanto isto é forte. O único encontro que chegou a ser marcado e não realizado foi o que aconteceria na parte Norte de Taguatinga, região periférica e muito distante do Plano Piloto, estando mais próxima de lugares que contrastam em termos de classe com a Asa Norte e Sul, como por exemplo a Ceilândia e a Estrutural, periferizadas e estigmatizadas. A sugestão de se realizar um encontro em Taguatinga partiu justamente de membros do grupo que moravam nas cidades satélites e reclamavam que os encontros eram sempre realizados no Plano Piloto, como, por exemplo, a fala de Vinícius (18 anos, estudante de teatro, negro) em entrevista a mim concedida: *“o grupo é cheio de pessoas de classe média, que sempre moraram no Plano Piloto, estudam na UnB e acham que por isso são melhores que outras pessoas. Já participei de um poliencontro e tentei conversar, mas não concordo com jeito com que eles levam o debate. Não permitem a fala de quem não pensa como eles”*. Por isso mesmo, a moderação decidiu acatar a sugestão e marcar um poliencontro no TaguaPark, uma área de lazer a céu aberto

em Taguatinga, onde poderia ser realizado um piquenique. Contudo, apareceram somente três pessoas além de mim, sendo somente uma delas moradora de cidades satélites e o evento foi cancelado após quase duas horas de espera por mais participantes.

No entanto, isso não elimina a crítica feita por Vinícius. Inicialmente, pensei que o motivo de não haver membros neste poliencontro devia-se ao fato de os mesmos estarem se desinteressando pelas reuniões e pelos debates. Contudo, no poliencontro seguinte, ocorrido cerca de dois meses depois na Asa Norte, diversas pessoas apareceram. Tal fato me fez refletir ainda mais sobre a dimensão de classe (BOURDIEU, 2007; SAHLINS, 2003 [1979]; BRAH, 2006) que opera no Poliamor Brasília, como pode ser verificado no diálogo a seguir:

Victor [Arquiteto e Urbanista, 25 anos, ateu]: (...) Parece o Gama.

Renan [24 anos, estudante de administração na Universidade Católica de Brasília]: Então é chique.

Luciana: Então é nas profundezas.

Renan: Pelo menos dá pra andar de carro além da segunda marcha. Sem contar que se quiser ir na esquina, eu não tenho que dar a volta lá na casa do caralho. Maior trânsito em Águas Claras.

Luciana: Único lugar que conheço assim é Vicente Pires. Não sei de onde você tá falando. Tu que não sabe dirigir, então. Você que não sabe andar aqui.

Renan: Então, Águas Claras não tem trânsito, não é? Trânsito, vias estreitas, retorno só no inferno.

Luciana: Tem trânsito na Av. Castanheiras e na Av. Araucárias, se tu pega a Av. Boulevard, nem tem. Você que não sabe andar aqui. Depois que você aprende, fica fácil. Tem muito trânsito nas entradas. Pelo menos fica num lugar civilizado. Não lá onde o vento faz a curva. Nem sei pra que lado fica Gama.

Renan: [risos] Sim, até porque os moradores de Águas Claras são um amor... Arrogância impera ali. Galera de lá acha que mora no Lago [Norte e Sul].

Victor: Águas Claras é igual Fortaleza, também não gosto [risos].

Luciana: Isso é. Odeio isso lá. Monte de classe média que sofre.

Renan: Gama fica pro lado do sucesso. Galera da alta sociedade gosta de morar isolada mesmo, pra dificultar a visita de curiosos. Em Águas Claras, pra tu tomar café com o vizinho basta esticar o braço pela janela!

Luciana: [risos]

(Conversa via *WhatsApp*, 2014).

Na conversa acima, tornam-se claras as preferências pelas regiões mais abastadas da urbanidade brasiliense, uma vez que se referem às dificuldades do trânsito e da distância como complicadores de escolhas para encontros presenciais, acionando perspectiva de classe. Segundo Moura e Vasconcelos (2012), os deslocamentos cotidianos em espaços urbanos “caracterizados por desigualdades que estigmatizam áreas da metrópole dão *status* e *glamour* a outras e classificam pessoas que transitam. Estão impregnados de sentidos, valores, perigos e oportunidades dos quais as pessoas se aproximam ou se distanciam com diferentes graus de competência” (MOURA E VASCONCELOS, 2012, p. 106).

Nesse sentido, por exemplo, muito dificilmente o Gama²⁶ seria palco de realização de um poliencontro, tendo em vista que, como sugere Luciana, esta cidade satélite ficaria “*lá onde o vento faz a curva*”. Por outro lado, foi realizado um poliencontro em Águas Claras, o qual teve um dos maiores públicos.

Cristina Patriota de Moura (2003) indica com propriedade que o desafio das pesquisas urbanas é “a diversidade de mundos que se sobrepõem, com pessoas que transitam entre eles, com diferentes potenciais de metamorfose” (MOURA, 2003, p.43). Participantes do poliamor incluem diversidade de pertencimento a classes e diversidade de residências em espaços territoriais mais ou menos privilegiados. Ora os interesses e as possibilidades dos membros do grupo confluem em busca do objetivo de práticas poliamoristas, ora os interesses e as possibilidades se excluem em função de marcadores de distância social. Durante o meu campo, apenas um encontro foi feito fora do Plano Piloto, mas em Águas Claras, espaço também considerado relativamente privilegiado.

Apondo, assim, que a escolha de locais não é aleatória. Deve responder a locais considerados subjetivamente privilegiados para encontros de jovens, obedecendo em geral ao perfil social e residencial da maioria dos membros ativos, embora, em princípio, aberto a qualquer local: de bar a parque, das partes tradicionais ditas “nobres” de Brasília a cidades satélites. Os locais podem variar entre aqueles que já estão inscritos no código de leitura do grupo (ou seja, os locais que já estão nos sujeitos), mas mesmo aqueles já

²⁶ Gama fica a cerca de 35km do Plano Piloto, enquanto Águas Claras fica a cerca de 15km, porém em nome da engenharia de trânsito, os locais passam a sensação de serem muito mais distantes que isso.

inscritos como possíveis, nem todos tiveram eficácia. A tendência a serem repetidos deve-se ao efeito simbólico e subjetivo de ser um território onde já houve demarcação advinda da efetividade de um encontro anterior, favorecendo, no entanto, a participação de jovens que vivem no Plano Piloto, onde emergiu o movimento. É a atividade do poliencontro que faz do local seu território. Desta forma, tanto concluo que os encontros de poliamor se constituem como territorialidade itinerante e subjetiva (ou melhor, intersubjetiva, levando em consideração o grupo), pois os territórios são demarcados pela atividade de se encontrar e debater sobre poliamor, quanto aponto que estes territórios itinerantes se localizam na atualidade em espaços socialmente demarcados por classe e estilos de vida.

Sendo assim, um dos primeiros poliencontros aconteceu no Parque da Cidade e o tema foi justamente “O que é o Poliamor?”. Não pude comparecer a este encontro, posto que não estava em Brasília²⁷. Contudo, obtive algumas informações sobre ele posteriormente, em conversas informais com interlocutores/as. O processo de construção do conceito de poliamor é de suma importância para continuarmos pensando sobre estes sujeitos, posto que eles/as não encerram nem estancam a sua definição.

Todavia, é possível afirmar que o poliamor propõe que as pessoas permitam a si e aos outros darem vazão aos seus sentimentos amorosos para além do modelo monogâmico (hegemônico) evitando o ciúme, o sentimento de posse e a infidelidade, desde que haja conhecimento e consenso entre os/as participantes da relação. Portanto, a liberdade afetiva enquanto categoria êmica pode ser entendida a partir desta frase: “é possível amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo e estabelecer relações afetivo-amorosas simultâneas com o consentimento de todas as pessoas envolvidas”. A consensualidade, nesse caso, é o que marca a distinção entre uma relação em que se permite amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo (e também ser amado/a) e uma relação exclusivista em que pode acontecer de ambas as partes amarem mais de uma pessoa, mas que isso não é falado, não é conversado e, na maioria das vezes, não é permitido.

Nesse contexto, participei de um poliencontro que aconteceu no Parque de Águas Claras, como afirmei acima. Na ocasião, a sociabilidade tomou ares de piquenique, sendo inclusive divulgado como “PicNic do Amor”. O tema do encontro foi “Ciúmes”, um dos principais tópicos de discussão no Poliamor Brasília, e talvez um dos que mais gere

²⁷ Viajei para Natal/RN, por ocasião da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, que ocorreu de 3 a 6 de agosto de 2014.

polêmica e debates. Isso porque, de acordo com Bauman (2004, p. 33) “todo os amantes desejam suavizar, extirpar e expurgar a exasperadora e irritante alteridade que separam daqueles a que amam. Separar-se do ser amado é o maior medo do amante, e muitos fariam qualquer coisa para se livrarem de uma vez por todas do espectro da despedida”. O ciúme é um sentimento negativo sob o ponto de vista de poliamantes, uma vez que aprisiona as pessoas em vez de libertá-las. Nesse caso, o ciúme é motivo de conversa entre os casais que se dispõem a inserir uma terceira pessoa no contexto, de maneira consensual. Mas, essa consensualidade não acontece de qualquer jeito. Há uma lista de regras que ajudam a compor a definição do termo poliamor e o ciúmes.

A consensualidade (nos termos colocados pelo poliamor) não é exclusividade do discurso poliamorista. Isto porque há outras modalidades de relações não-monogâmicas que poliamoristas colocam como pontos de comparação ao poliamor, quais sejam: 1) as relações livres (RLi)/amor livre, geralmente ligadas às perspectivas mais anárquicas, que seriam relações não pautadas na obrigatoriedade do estabelecimento de vínculos afetivo-amorosos e sexuais; 2) o relacionamento aberto, entendido como uma relação inicialmente monogâmica que abriu espaço para ambas as partes se relacionarem com outras pessoas, mas não estabelecendo vínculos afetivo-amorosos mais profundos, resumindo-se muitas vezes à liberdade de ter relações sexuais com terceiros/as; 3) a poligamia, apontada como uma prática de conjugalidade culturalmente localizada em que o homem detém o poder sobre diversas mulheres, não havendo necessariamente a consensualidade e a liberdade afetiva entre todas as partes; e 4) as práticas de *swing*, apontadas como problemáticas por se tratarem de relações restritas à liberdade sexual (o afeto permanece na célula do casal monogâmico). Nesse sentido, há uma constante comparação do poliamor com outras formas de relacionamento afetivo-amoroso e sexual, permitindo a interpretação de que ele é compreendido muito mais por aquilo que ele não é, ou seja, a partir da produção social de identidades e diferenças.

A perspectiva dos estudos culturais, embora criticada por alinhar-se de alguma maneira às correntes autointituladas pós-modernas, é relevante para refletir sobre os processos de identidade e diferença, sobretudo a partir da teoria das identidades culturais de Hall (2005; 2011). Isto porque este autor leva em conta, em suas análises, também a dimensão da linguagem nos processos de identificação e de diferenciação. Sendo criadas a partir da linguagem, identidade e diferença não são, portanto, essências, nem muito menos

naturais; são produzidas cultural e socialmente a partir, sobretudo, de nomeações. É preciso dizer o que (se) é para a produção daquilo que não (se) é, e vice-versa.

Além destes aspectos discursivos da identidade, chamo a atenção também para aquilo que Jacques Derrida (1971) diz sobre a indeterminação fatal da linguagem, como bem lembra Tomaz Tadeu da Silva (2011). Para o teórico francês, contrapondo-se a Saussure, ela (a linguagem) enquanto sistema de significação é uma estrutura instável. E isso ocorre justamente porque o signo é um sinal, um traço que está no lugar de outra coisa, não se trata de uma essência de algo em si. Poderíamos ficar tentados a qualificar o poliamor como um objeto, caso não fosse perceptível que o poliamor enquanto signo vai além daquilo que é o próprio poliamor, uma vez que se aciona um conjunto de significantes agrupados em torno desse termo. Chamo atenção para isso porque “o signo não coincide com a coisa ou o conceito” (TADEU DA SILVA, 2011, p. 78), uma vez que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade proclamada.

De acordo com a *Gramatologia*, de Derrida (1973), o pensamento ocidental se baseia em oposições binárias. Contudo, ele desconstrói esse raciocínio, baseado em percepções matemáticas e linguísticas, por constatar que uma proposição, uma sentença, não decorre unicamente dos extremos verdadeiro ou falso, uma vez que em toda lógica há o que ele chama de lei do terceiro excluído²⁸. “Para Derrida, essa contradição inevitavelmente abala a verdade do conhecimento” (STRATHERN, 2002, p. 31), já que se trata de uma *aporia*, ou seja, uma contradição interna. A identidade, nesse processo, não pode ser subsumida somente àquilo que a enuncia, posto que “tudo que encontramos na linguagem é um sistema de diferenças, e o significado, simplesmente, emerge dessas diferenças” (STRATHERN, 2002, p. 30).

A dimensão das subjetividades permite a exploração “dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas da identidade. Ele nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares” (WOODWARD, 2011, p. 56). Assim, a subjetividade envolve sentimentos e emoções, entre demais aspectos que são próprios do sujeito. Todavia, isso não significa dizer que não haja contradições nestes processos de

²⁸ Que o filósofo e psicanalista Jacques Lacan (1956) chama de forclusão.

identificação, uma vez que os conjuntos (ou ainda, sistemas) de significados construídos pelos discursos só podem fazer sentido se eles nos mobilizam enquanto sujeitos. Dessa maneira, os sujeitos são assujeitados ao discurso, por meio do qual assumem as posições com as quais se identificam – que são transitórias, processuais, e por vezes contraditórias, posto que estes processos não se dão em âmbito exclusivamente consciente e racional.

Além disso, o conceito de poliamor e esse processo identitário dizem respeito às esferas que vão além das escolhas e dos arranjos individuais de conjugalidades, uma vez que tensionam marcadores sociais da diferença e instituições tais como o casamento, a família, dentre outros. Por isso, avanço a discussão agora para as diferenciações promovidas pelos sujeitos que compõem o Poliamor Brasília e, a partir delas, as tensões relacionadas às relações de poder presentes nestes discursos que marcam hierarquizações de afetos e que produzem identidades e subjetividades.

O primeiro ponto de comparação e diferenciação (depois da monogamia e do amor romântico) estabelecido por poliamoristas com quem convivi são as relações livres (RLi). Como apontado de forma breve anteriormente, as RLi são formas de não-monogamia nas quais há uma perspectiva anárquica, muito ligada aos ideais do amor livre pregados por *hippies* desde a década de 60 (ALBERT, 1980). A proposta é a de fazer frente aos relacionamentos ditos burgueses, rompendo não só com a monogamia, como também com as ideias em torno da noção de relacionamento e de casamento, ou ainda, com a necessidade de se estabelecer relações afetivo-amorosas estáveis²⁹. Na própria apresentação do grupo na página do *Facebook*, já consta uma primeira comparação com as RLi: “*Queremos deixar claro que Poliamor e Relações Livres não são a mesma coisa. No entanto, há pontos em comum e acreditamos que somos parceiros na causa não-monogâmica*”.

Segundo poliamoristas, o poliamor se distingue das RLi porque ele defende um tipo de relacionamento baseado na possibilidade de se estabelecerem múltiplas relações com foco no sentimento amoroso, enquanto que nas RLi não há a premissa dos acordos, pois nestas últimas a ideia de liberdade afetiva é levada a cabo inclusive no sentido de implodir uma lógica burguesa de gestão dos afetos. Da perspectiva das RLi, não é preciso justificar os relacionamentos afetivos a partir do amor, isto é, não colocam como fundamento

²⁹ É importante pontuar que as RLi foram criadas há cerca de 10 anos por um grupo de pessoas em Porto Alegre/RS enquanto um movimento social de contestação política.

principal o amor em suas relações, pois estão preocupados também com a liberdade sexual, a individualidade e autonomia dos sujeitos etc. Nesse sentido, percebe-se que em algumas situações o poliamor se conecta com o amor romântico muito mais do que com as RLi, no sentido de que ao acionarem o amor como fundamental para a existência e a manutenção de suas relações, poliamoristas se aproximam de alguns dos valores propagados pelo amor romântico (ainda que a crítica ao exclusivismo nas relações afetivas seja praticamente unânime no Poliamor Brasília). É claro que o entendimento do termo “amor”, para poliamoristas, está mais ligado às propostas de liberdade afetiva propagadas pelas não-monogâmias do que os ideais do amor romântico; no entanto, chamo a atenção aqui justamente para o deslizamento dessas fronteiras e para a necessidade de olhar para elas prestando atenção nas aproximações e nos distanciamentos possíveis entre essas formas de arranjos afetivo-amorosos. O diálogo abaixo, que aconteceu em âmbito *online*, sintetiza muito bem o ponto de vista de sujeitos RLi nos debates dos encontros presenciais quando a pauta era comparar poliamor e relações livres:

Cláudia: eu fico chateada com esse grupo porque eu sou RLi e acho que me relacionar com a galera do poliamor é super difícil, porque são dois movimentos super diferentes, pra mim. Poliamor implica em ter relacionamentos com várias pessoas, há de certa forma uma exclusividade, mesmo que entre poucas pessoas. Implica em se ater de formas talvez mais formais de relação. RLi é a ausência de relacionamento, somente a presença de relações. Não acho o poliamor tão transgressor, pois ainda sinto umas etiquetas de relacionamento que se aproximam ao relacionamento aberto e se distanciam das relações livres.

Gabriela: Isso depende, Cláudia. Existem vários tipos de poliamor, eles podem ter vários formatos. Tem uns que tem muito de monogamia mesmo, outros nem tanto. Eu pelo menos não consigo ter relações superficiais com as pessoas, a coisa sempre aprofunda e vai pro companheirismo. Não considero isso menos RLi que qualquer outra.

Cláudia: eu concordo contigo, Gabi, entendi tuas possíveis formas de se relacionar. Isso é muito massa, mas eu tenho problemas com intimidade, às vezes eu acho que as pessoas que não lidam bem ou escolhem não lidar com os sentimentos são super incompreendidas. Eu curto ficar só. Pra mim, uma relação que funcionaria só poderia acontecer se esses limites forem respeitados, você entende?

Raquel [mulher, negra, adepta das RLi]: eu já fui chamada de sem coração por uma das parceiras com as quais eu me relaciono. Penso sim em sentimentos, emoções. Sexo pra mim é sempre muito secundário nas minhas relações. Mas talvez nesse sentido de pedir permissão... pedir permissão, pra mim, é passar por cima da minha autonomia enquanto ser livre e não escrava. Se ser poli é isso, como entendi da única vez que fui a uma reunião presencial do grupo, eu definitivamente NÃO SOU POLI! (*Facebook*, setembro de 2014).

Assim, percebe-se que são constantes os deslizamentos das fronteiras entre as não-monogâmias, em especial poliamor e RLi. As identificações subjetivas com essas duas formas de relação afetivo-amorosa parecem se cruzar em alguns momentos (geralmente no que se refere à liberdade afetiva), contudo se distanciam em outros, quando por exemplo se coloca em xeque a questão do desejo sexual. Muito embora, conforme pode ser visto a partir das falas de Cláudia, Gabriela e Raquel, não necessariamente ser RLi é desvincular amor de relação sexual e vice-versa, conforme prega boa parte de poliamoristas.

Outro ponto muito levantado sobre a distinção entre poliamor e RLi é uma das formas de acordo existentes em diversas relações de poliamor: a polifidelidade (consiste em um nível de fidelidade entre as pessoas que estão participando de uma relação de poliamor). Vale ressaltar que ela não é adotada por todas/os poliamoristas, mas é uma especificidade dessa forma de não-monogamia em relação às outras comumente levantada como ponto de diferenciação. Segundo Pilão (2012) sobre este tema, “entre os poliamoristas brasileiros a predominância é o valor da honestidade ‘a si mesmo’, envolta por discursos que enfatizam a permanente abertura de possibilidades amorosas, independência em relação aos parceiros e originalidade da construção de si” (PILÃO, 2012, p. 92). No contexto do Poliamor Brasília a polifidelidade é amplamente criticada por reproduzir práticas e moralidades das relações monogâmicas, especialmente no que se refere às opressões em termos de gênero no âmbito das relações afetivas.

Isso leva, inclusive, alguns/mas dos/as adeptos/as a acionarem a categoria “poliamor livre” para indicar que aderem à ideia do poliamor, mas que têm preferência por relacionamentos com acordos menos rígidos, aproximando-se das perspectivas das RLi. A existência da ideia de poliamor livre é outro indício de que tais categorizações (poliamor, RLi etc) dizem muito pouco das experiências destes sujeitos se forem encaradas de forma estanque e unificadas.

Para concluir as diferenciações entre poliamor e RLi apontadas por interlocutores/as, discutirei aqui a questão do contraste entre essas duas formas de não-monogamia no que se refere ao estabelecimento de relacionamentos estáveis (namoro, casamento etc). Em meados de novembro de 2014, ocorreu uma breve conversa no grupo do *WhatsApp* que demonstra bem essa perspectiva:

Amanda [23 anos, pansexual]: Uma dúvida: hierarquia nas relações. Como isso é pra vocês? É que eu sou RLi, então isso não faz muito sentido pra mim, mas tenho uma parceira que é poliamorosa e tenho me sentido cada vez mais em segundo lugar, sabe? Como se ela já tivesse uma relação primária e mais importante, por ter mais tempo. Como vocês lidam com isso? Rola essa hierarquização de relações no poliamor?

Marcelo [23 anos, estudante de direito]: Eu pessoalmente acho que é muito difícil mensurar todas as relações da mesma forma, mas também acredito que em relações "poliamor", essa "mensuração" não devia ser importante, justamente por não haver o compromisso nem posse tradicional. Então talvez você esteja se sentindo em segundo plano por ainda lidar com posse em relação a ela. Bem, posso estar errado, é só o meu ponto de vista da questão toda.

Renan: Amanda, você não vai gostar de uma pessoa que tá ficando há um mês igual gosta de uma pessoa que fica há anos, esse gostar vai sendo construído, assim como todo o resto da relação, não quer dizer que não gosta de você, simplesmente gosta das duas de formas diferentes. No poliamor você cria vínculos de amizade com o tal primário, sendo assim, essa hierarquia existe mediante o respeito e o reconhecimento de quem tá ali primeiro que você, isso não te torna menos importante, apenas tem que saber que uma relação se constrói com tempo, e com ele se aumenta a confiança, amor, etc

Ricardo [29 anos, advogado]: Acho que cada amor é diferente. Não significa que seja maior ou menor ou menos importante. Só diferente.

Amanda: Sim, eu concordo que as relações sejam diferentes e construídas com o tempo, mas o que me incomoda é essa divisão entre primário, secundário (e por aí vai) que vejo em algumas relações não-monogâmicas e a qual acho desnecessária e me remete a resquícios da monogamia. E acho que não, Christiano. Ou pelo menos eu acreditava que tinha superado boa parte dessa coisa de posse, mas a gente sempre pode melhorar, né?

Renan: [risos] sei lá, eu acho que se uma pessoa tá com a pessoa que estou ficando há mais tempo que eu, tem que ser respeitado e considerada sua parcela de importância, não dá pra bagunçar.

Mariana [28 anos, artista plástica]: Amanda, senti o que você está sentindo quando meu companheiro começou a se relacionar com outra pessoa. No caso, entendi que aos poucos ele se afastou pela euforia do novo, dos novos laços que ele estava construindo. É fato que em alguma medida se dê mais atenção para umx e menos para outrx, mas não acredito que essa "hierarquia" se dê por conta do tempo de relação. Ao menos no meu caso, não foi.

Este trecho de conversa mostra e ilustra a perspectiva de debate em torno das hierarquizações de relações afetivas nas relações não-monogâmicas em geral. Há todo um cuidado ao lidar com essas questões, posto que entre poliamoristas a ideia de que as relações devam ser saudáveis é fundamental. Nesse sentido, a possibilidade do sentimento de ser “secundário/a” em uma relação não-monogâmica é uma apreensão muito comum entre poliamoristas. Do ponto de vista das RLi (como é mostrado no comentário de Amanda), as hierarquias nas relações afetivo-amorosas múltiplas supostamente não fazem sentido, uma vez que eles/as vão contra também a noção de um relacionamento estável, estabilizado, diferentemente da perspectiva do poliamor. A crítica que poliamantes realizam às RLi nesse sentido é a de que lidar com as relações amorosas dessa maneira é em alguma medida “mais fácil” porque não é preciso lidar com as instabilidades dos relacionamentos, com as negociações diversas, com brigas e desentendimentos etc. Desse ponto, entre poliamoristas, há quem diga que adeptos/as das RLi vivem uma “moda”, algo relacionado à juventude, e que quando forem mais velhas, vão acabar se rendendo à possibilidade de terem relações mais estáveis. Como, por exemplo, certa vez Marcos, um dos membros do grupo, comentou que acha os/as RLi: “*muito infantis, superficiais, talvez tenha estereotipado*”. Trocando em miúdos, o poliamor parece exigir mais maturidade e responsabilidade.

A segunda forma de não-monogamia frequentemente citada são os relacionamentos abertos. Para muitos/as poliamoristas, o relacionamento aberto seria uma etapa para se chegar ao poliamor, ocorrendo geralmente quando o casal monogâmico se depara com a necessidade de abrir sua relação, pois começa a ter problemas com ciúmes, desejo afetivo-sexual por terceiros/as etc. Abre-se então a relação para outras pessoas, contudo sem a possibilidade de essa terceira entrar no relacionamento. Ou seja, trata-se *a priori* de uma abertura mais sexual do que afetiva por não permitir a expansão do sentimento amoroso para além do casal monogâmico, ponto criticado pelo poliamor, que acredita que suas relações afetivo-amorosas devam ter necessariamente o componente do amor. E, por se tratar de um sentimento considerado mais complexo (o amor), poliamoristas entendem que o relacionamento aberto seria uma etapa para o poliamor, isto é, o consentimento mútuo de que se pode amar mais de uma pessoa simultaneamente não faz parte dos relacionamentos abertos e por isso mesmo o poliamor seria mais maduro. Tal ponto de vista não é consensual, pois há no poliamor quem o considere prepotente. De todo modo, em campo

percebi que a maioria dos/as participantes dos debates apontava o relacionamento aberto como porta de entrada para o poliamor. Pilão (2012) também percebeu este fenômeno em seu trabalho, chamando-o de “carreira poliamorista”. Penso que o termo é problemático, inclusive porque não parece ser êmico, tanto que o autor assume (PILÃO, 2012, p. 58) que nenhuma das trajetórias de interlocutores/as por ele por ele analisadas correspondem ao modelo analítico que esboçou da “carreira poliamorista”, dividindo-a em onze etapas sucessivas.

Outro ponto não consensual e que se liga a esta discussão refere-se à necessidade ou não de estar em um relacionamento para alguém ser considerado/a poliamorista ou não. No primeiro debate presencial que participei, realizado em um *happy hour* na 408 norte (o qual mencionei na seção passada), uma das opiniões levantadas foi a de que só se é poliamorista ao estar em uma relação afetivo-amorosa considerada enquanto tal. Isso porque, quando solteiras, as pessoas viveriam uma fase muito mais de experiências sexuais do que necessariamente amorosas; e também porque, considerando que os afetos vão e voltam, e que as opiniões, os gostos, as atitudes e os interesses mudam com o tempo, pode acontecer de alguém que está solteiro/a aderir a um relacionamento monogâmico, ou um relacionamento livre, ou um aberto, ou seja, não necessariamente um relacionamento poliamoroso. Em linhas gerais, o argumento foi o de que não é possível cristalizar o poliamor a ponto de ele existir na cabeça dos sujeitos como um ideal; assim, o poliamor seria uma prática, isto é, existe somente quando praticado.

Na ocasião, o argumento oposto a esse foi o de que o poliamor não existe somente quando praticado porque é uma proposta de vivência das relações afetivas, configurando-se como um estilo de vida. A partir desta perspectiva, o sujeito pode estar tanto solteiro/a quanto namorando uma, duas, três ou mais pessoas simultaneamente: ainda assim, ele/a é poliamorista porque se propõe e se dispõe a viver suas relações afetivas a partir de um tipo de não-monogamia que preza pela necessidade do amor e do vínculo (namoro, casamento etc) de maneira consensual. Além disso, há no Poliamor Brasília quem se identifica como poliamorista, mas que muitas vezes prefere namorar uma pessoa por vez, por considerar que assim fica mais fácil administrar seus afetos.

É o caso de Renan. Ele tem um passado com alguns relacionamentos monogâmicos, porém não entrou para o grupo necessariamente por frustração amorosa ou saída da monogamia; Renata e ele se conheceram a partir do grupo e começaram a namorar

segundo os ideais do poliamor, contudo ele diz que prefere se manter monogâmico; não exatamente por falta de opção, como ele ressaltou certa vez em tom jocoso, mas porque acha mais interessante administrar uma relação por vez. Segundo ele, não saberia dar a atenção devida para mais de um relacionamento afetivo-amoroso simultaneamente. E, além disso, resalta que nem sempre o seu desejo afetivo-sexual se orienta para outras pessoas quando está engajado em uma relação. Ou seja, temos no Poliamor Brasília o caso de alguém que se afina com os ideais da não-monogamia, está em uma relação de poliamor, contudo na prática prefere se manter monogâmico. Aqui, a monogamia perde um pouco o sentido de valor e assume o sentido real da prática, isto é, não são os ideais e valores da monogamia que orientam a prática afetiva de Renan, mas a monogamia, ou seja, se relacionar afetivo-sexualmente com somente uma pessoa por vez, se torna sua prática social.

Por isso, faz-se necessário ressaltar mais uma vez que as definições deslizam o tempo todo, especialmente a partir da comparação. Trago outra narrativa de como se dão os processos de identificação e diferenciação nos discursos de poliamoristas, que ilustra como estas dinâmicas estão permeadas por subjetividades, trajetórias de vidas (o plural aqui é importante) e intimidades:

Eu já era adepto do Poliamor sem saber. Não, não era meramente "relação livre" ou "relação aberta", havia e há uma necessidade de forma e formato, largura e profundidade, e é bacana como esse termo é tão adequado. Estou em um relacionamento com Marcelo há 10 anos e 7 meses. Tempão, ainda mais porque "mal passei dos 30". Com 4 anos juntos entendemos que nossa relação era tão bacana, e que confiávamos tanto um no outro, que ficou óbvia a possibilidade de experimentar uma abertura. E assim tem sido, esses últimos 6 anos, a vivência da liberdade (que implica em responsabilidade) que só tem fortificado uma certeza de cumplicidade, fidúcia, segurança e profundo respeito ao tempo e ao desejo do outro. Não somos apenas uma "relação aberta". Entendemos que podemos ter outro(s) namorado(s), seja num triângulo, seja fora dele. E estabelecidas as regras e as possibilidades, vem aquela ansiedade pelo "usufruto"!

Chegamos ao clímax da minha questão. Com quem? Quem aceita "dividir um namorado com outro"? Como se livrar desse mito de que a pessoa que chega será necessariamente uma "segunda opção"? Como desconstruir na cabeça de um pretendente essa monogamia compulsória, como se exclusividade garantisse sucesso de uma relação? (Júlio, novembro de 2014).

Percebe-se a partir da fala de Júlio a complexidade do tema no que se refere às formas e às maneiras de viver a não-monogamia do poliamor. Ou, também, a própria

monogamia, uma vez que Júlio afirma que vivia o poliamor sem saber desse termo. Ou seja, era monogâmico, mas se relacionava com mais de uma ao mesmo tempo não só por sexo, logo, era poliamorista. O quanto de monogamia há no poliamor?

Outrossim, não posso me furtar de estabelecer comparação também com a poligamia, sendo este também um frequente debate do Poliamor Brasília, mais precisamente porque a poligamia é um termo usado, por pessoas que não conhecem o poliamor, para fazer referência às práticas poliamoristas. Isso causa certo desconforto entre poliamoristas porque nas relações poligâmicas (tais como ocorre em diversos contextos culturais, dentre os quais os mais comentados são os mórmons e os sheiks árabes) não há a premissa da *igualdade* entre todas as pessoas envolvidas na relação. A questão da igualdade é um ponto fundamental para as relações poliamorosas: não basta haver a consensualidade de se amar mais de uma pessoa simultaneamente: é preciso que tanto homens quanto mulheres (nos casos de relações de poliamor entre heterossexuais) possam exercer sua liberdade afetiva.

Nesse sentido, a poligamia é sempre apontada enquanto uma realidade que poliamoristas não desejam como prática, tendo em vista que, para eles/as, a liberdade afetiva almejada só pode ser conquistada pela via da igualdade afetiva entre homens e mulheres. No Poliamor Brasília, tal perspectiva é ainda mais forte por conta da constante presença de discussões, problematizações e reflexões feministas.

Por último, ressalta-se o *swing* como uma não-monogamia que contrasta com o poliamor. Em debates promovidos pelo Poliamor Brasília e no cotidiano das conversas de interlocutores/as, percebi que a comparação com as práticas de *swing* geralmente se dá em contextos em que o poliamor é lido, por pessoas “de fora”, como uma prática sexual. Com frequência, no entanto, tal leitura é enunciada a partir de um conjunto de categorias acusatórias que classificam o poliamor enquanto “pegação”, ou ainda, enquanto “desculpa para fazer putaria” (putaria e pegação são termos êmicos que fazem menção a relações sexuais casuais). Assim, poliamoristas costumam recorrer ao *swing* para mencionar uma prática de não-monogamia em que o foco é justamente a prática sexual: seriam casais monogâmicos que promovem “troca de casais”, ou seja, interação sexual entre os casais, livres de qualquer envolvimento afetivo. O debate com relação às práticas de *swing*, no Poliamor Brasília, é extenso porque há uma crítica feminista muito forte no grupo que em

certa medida condena as práticas de *swing* por estas geralmente promoverem a interação sexual entre mulheres, não entre homens; ou seja, as mulheres (esposas, namoradas etc) acabam fazendo sexo entre si para satisfazerem o desejo sexual/fetiche dos homens (maridos, namorados etc).

De qualquer maneira, destaco que para além da crítica feminista, há também o discurso poliamorista de que nas práticas de *swing* a não-monogamia é estritamente sexual, não havendo presença da liberdade afetiva. Isso é o que dizem os/as poliamoristas, que se valem da perspectiva do não-ser para se dizerem quem são. Ou seja, legitimam a identidade poliamorista a partir de regras bem estabelecidas para fugirem de estigmatização. Dessa forma, tanto acionam um processo identitário quanto se eximem de críticas preconceituosas. Para Christian Kleese (2006), que explora justamente o poliamor a partir de seus Outros (outras formas de não-monogamia), a definição do poliamor vai mais além de meras classificações conceituais: por enfatizarem que poliamor não tem a ver com promiscuidade (e, dessa maneira, fazerem com que a tônica recaia mais no amor do que no sexo – dicotomia que deve ser colocada entre aspas), adeptos/as do poliamor passam a reafirmar seus afetos como uma espécie de “não-monogamia responsável”. Ao lançar mão de tais discursos, segundo o autor,

they inherently evoke other forms of non-monogamy (or monogamy) that are less or not at all responsible. A range of interesting questions emerges from this perspective: which non-monogamies are constructed as ‘responsible’ and can therefore claim to be truly polyamorous? Which non-monogamies are rendered problematic in this polyamory discourse and what are the mechanisms through which this is achieved? What kinds of non-monogamy are assumed to play the role of the ‘other’ to the ethical project of polyamory? (KLEESE, 2006, p. 572)³⁰.

Apresentei até aqui como os debates nos Encontros e os debates virtuais sobre o dever-ser do poliamor buscam uma auto-definição e constroem sua identidade por diferença com outras formas de estabelecer relações amorosas e sexuais, tanto monogâmicas, como não-monogâmicas. Seu pano de fundo é toda a diversidade de experimentar formas de relacionamentos amorosos e sexuais, tal como vivenciados e

³⁰ “Eles/as evocam outras formas de não-monogamia (ou monogamia) que são menos ou nem um pouco responsáveis. Uma variedade de interessantes questões emergem dessa perspectiva: quais não-monogamias são construídas como ‘responsáveis’ e podem portanto reivindicar serem verdadeiramente poliamorosas? Quais não-monogamias se apresentam enquanto problemáticas nesse discurso poliamorista e quais são os mecanismos pelos quais isso é efetuado? Que tipo de não-monogamia é assumida para desempenhar o papel de ‘outro’ para o projeto ético do poliamor?” (tradução livre).

representados na vigência das formas individualistas da contemporaneidade, sejam as hegemônicas, sejam as alternativas (MACHADO, 2001).

Dessa forma, passo para o próximo capítulo, em que continuo discorrendo sobre tensões que permeiam os discursos e as práticas de poliamantes, agora mais atento aos conflitos que surgem a partir da intersecção dos diversos marcadores sociais da diferença. Do mesmo modo, abordo os dilemas consequentes desse processo de moralização acionado por poliamoristas e apontado por Kleese (2006). Por fim, discuto como se dão os debates em torno da noção de família, à luz das problematizações em torno dos estigmas que eles/as sofrem.

3 POLÍTICAS DO AMOR

Figura 6 – “Amar é um ato político”.



Fonte: Fotografia tirada pelo próprio pesquisador.

Nesse capítulo, ambiciono problematizar as questões políticas que envolvem as queixas e as reivindicações dos/as poliamoristas, uma vez que em trabalho de campo foram recorrentes diálogos e discussões embasados tanto em cunho teórico quanto em experiências de vida em conquistas do movimento feminista. Ademais, é de igual interesse nesse capítulo tratar dos conflitos que permeiam esses sujeitos e suas relações. Parto da ideia de que, a partir da intersecção entre marcadores sociais da diferença, os sujeitos ocupam diferentes lugares de fala, imbuídos de histórias de vida particulares e plurais, o que resulta em diversas formas de subjetividade, diferentes posições sociais no que se refere a emoções, sentimentos, intimidades e sensibilidades. Levo em conta, portanto, que embora algumas dessas emoções sejam hegemônicas (o amor romântico, por exemplo), é preciso olhar também para as subjetividades que não se encaixam nessas hegemonias, pretensamente uniformatadas, da vida social (MACHADO, 2010; 2014a).

A perspectiva de construção de um movimento social que milita por questões políticas em torno das relações não-monogâmicas, devo ressaltar, não é compartilhada pela totalidade dos/as integrantes do Poliamor Brasília. Em verdade, para muitos/as o poliamor se configura apenas enquanto uma possibilidade de vivência de suas afetividades que deve

ser respeitada, porquanto não haveria necessidade de se tornar um movimento social. Em todo caso, há a forte perspectiva entre sujeitos que se identificam enquanto militantes da causa poliamorista, inclusive porque lançam mão da máxima feminista de que o pessoal também é político, bem como o amor, como ressalto na figura que abre o capítulo.

3.1 Poliamor, Feminismo e Gênero

Em determinado momento do trabalho de campo, o perfil *online* da moderação Poliamor Bsb recebeu uma notificação do *Facebook* que versava sobre uma denúncia anônima que o grupo teria recebido. Segundo as normas gerais do *site*, quando ocorre de um perfil ser denunciado, é preciso mudar o seu nome, sob pena de exclusão do mesmo. Nesse sentido, a moderação do Poliamor Brasília decidiu mudar o nome de seu perfil para “Frida Poliamor Não Kahlo”. Esta alteração passou a ser visível em todas as publicações deste perfil no grupo de discussão, contudo uma pequena nota foi lançada pela moderação para explicar o motivo da mudança: “*Gente, meu perfil foi denunciado (família tradicional chateada) e tive que trocar o nome. Enfim, vamos seguir em frente*” (FACEBOOK, 2015).

Giórgia Neiva (2012), ao explorar a rentabilidade da figura de Frida Kahlo (a partir do filme *Frida*, origem estadunidense e mexicana, lançado no ano de 2002) no que tange a olhares antropológicos sobre as questões de gênero e de sexualidade, nos conta que a pintora era alguém que definitivamente não se calava, apesar de seu nome (NEIVA, 2006), seja por meio de suas obras marcantes, seja por sua postura ativa e contestadora diante de normatividades em torno de seu corpo. Ela não vacilava em subverter normas de gênero e de sexualidade, mesmo após diversas e sérias dificuldades envolvendo desde problemas de saúde que a fizeram passar por situações constrangedoras na adolescência, até consequências de um acidente que quase a levou à morte e que resultou em uma série de abortos espontâneos ao longo da vida. Para Neiva (2012), “Frida sempre esteve ‘fora do armário’ até mesmo quando praticava sexo com o seu primeiro namorado Alejandro, dentro de um guarda-roupas da ‘Casa Azul’” (NEIVA, 2012, p. 38). Nesse sentido, Frida tornou-se inspiração e referência por ser uma figura pública que viveu superando e extrapolando as expectativas que incidiam sobre ela, por exemplo, enquanto mulher. Dessa maneira, foi uma mulher que sempre seguiu em frente, e é ícone acionado no Poliamor Brasília para evidenciar, a partir de uma postura feminista, de que é preciso lutar pelo direito de ser quem se quer ser.

O feminismo, ou melhor, feminismos, é um conjunto de movimentos políticos surgido na segunda metade do século XIX: a convenção de mulheres em Nova Iorque (EUA) em 1848; os movimentos pelo direito das mulheres ao sufrágio no Reino Unido e na França, dos meados do século XIX à primeira metade do século XX. Estes constituíram a chamada primeira onda. A segunda onda de movimentos ganhou força nas décadas de 1960 e 1970, especialmente forte nos Estados Unidos, na França e no Reino Unido, e se estenderam para o Brasil e vários países da América Latina, perdurando em suas formações locais e interações internacionais até os dias atuais (MACHADO, 2014b). Estes movimentos da segunda onda tanto devem à disseminação do livro de Simone de Beauvoir intitulado *O Segundo Sexo* (1980 [1949]), como foram a razão de sua disseminação. Da mesma forma, o livro de Betty Friedan (1963), entre outros, teve efeitos na movimentação feminista nos Estados Unidos e no mundo anglo-saxão. O livro de Beauvoir foi importante porque mostrou que a hierarquização dos sexos é uma construção social e não um determinismo biológico. Nesse sentido, o objetivo dos movimentos feministas, em suma, é garantir a participação das mulheres na sociedade de forma igualitária aos homens, uma vez que esses movimentos buscam desnaturalizar a ideia de que há diferenças sociais fixas, derivadas da diferença sexual biológica, entre homens e mulheres. Ou ainda, que as diferenças entre gêneros advêm da construção cultural e social em processo e que, por isso, jamais são fixas ou eternas.

As contribuições antropológicas para a movimentação feminista corroboram com essa perspectiva dita acima. Dentre essas contribuições, pode-se citar estudos desde 1940 até a atualidade. Não é gratuito que estudos clássicos sobre a temática de gênero foram realizados por mulheres antropólogas. Com isso, é possível citar as pesquisas clássicas de Margaret Mead (1969), que desenvolveu teorias sobre gênero baseando-se nas variações de temperamentos que as sociedades ocidentais definem como masculinas e femininas. Ruth Benedict (2005 [1934]), em *Padrões de Cultura*, afirma que os indivíduos adotam, ao nascerem, o comportamento ditado pela cultura em que vivem, as idiosincrasias das suas instituições. Nesse caso, para Benedict (2005), se a natureza, ou os limites do corpo, permitiam um amplo leque (ou um arco) de possibilidades de modos de vida e comportamento, era a cultura que, seletivamente, elegia alguns deles como privilegiados.

Posteriormente, surgiram pesquisas que visavam problematizar a origem da opressão que as mulheres sofrem mediante a assimetria sexual e estabeleceram teorias

sobre papéis sexuais. No entanto, essa abordagem, que insiste em binarismos, reforça “uma visão em que diferenças são explicadas pelos fatos aparentemente primordiais e imutáveis da fisiologia sexual”, como explica Rosaldo (1980). Nesse contexto, a Antropologia, que ainda se banhava no rio da dicotomia natureza x cultura, produziu teorias em que se questionava a ideia de que mulher é natureza e homem é cultura (ORTNER, 1979), ou ainda, o lugar da mulher é o privado, enquanto o do homem é o público, o político.

Segundo Rosaldo (1980), o problema dos postulados universais (daquilo que se acredita que ocorre e funciona em todas as sociedades), é de suporem que a dominação masculina (muito presente nas sociedades ocidentais) não varia de cultura para cultura. Nesse sentido, a Antropologia corrobora com o movimento feminista porque frisa, justamente, a impossibilidade de universalizar relações de parentesco, assimetria sexual, matrimônio, cultura, dentre outros como uma única verdade para todas as sociedades.

É nesse contexto que vão surgir novas formulações sobre o conceito de gênero sob uma perspectiva de descentralizar a universalização da subordinação das mulheres e pensar as vivências híbridas (SEGATO, 2003; ANZALDÚA, 1987), ou seja, não é possível falar de mulher no sentido singular, mas plural: mulheres negras, mulheres brancas, mulheres lésbicas, mulheres heterossexuais, entre outras intersecções possíveis, que lutam por direitos nem sempre seguindo a mesma pauta política. Se as distinções hierárquicas de gênero emergem nas mais variadas culturas, sua lógica, sua força e sua expressão variam enormemente em suas dimensões e contextos. A voz da pauta política do feminismo por sua vez pode, em determinados contextos, produzir força contrária à hegemonia do masculino. (MOORE, 2007; MACHADO, 2010).

É importante considerar, dessa forma, que os privilégios sociais entre homens e mulheres são diferenciados e isso compareceu em meu trabalho etnográfico. Ora, não deveria, mas parece óbvio dizer que um homem poliamorista goza de privilégios diferenciados ao de uma mulher poliamorista justamente pelos preconceitos e estigmas morais que estas sofrem.

Sendo assim, é preciso que se reafirme que o Poliamor Brasília foi criado por uma mulher que vive uma relação poliamorosa e que faz parte do movimento feminista. Isso tem seu peso até mesmo no que se refere à moderação do grupo. Por minhas observações,

notei que por diversas vezes a moderação intervinha em discursos considerados machistas e sexistas, sempre em tom de reprovação.

Contudo, o mesmo não pode ser dito em relação à crítica à homofobia, posto que Vinícius (que declarava abertamente estabelecer relações homossexuais) criticou a administração do grupo e foi alvo de *bullying*, inclusive pela própria moderação que estabelecera a regra de proibição a atos homofóbicos. No grupo do *WhatsApp*, Vinícius declarou sua saída do Poliamor Brasília da seguinte maneira:

Vinícius: Pessoal, estou saindo do grupo! Infelizmente já me acostumei a sair desse tipo de grupo, social e virtual. Mas antes de ir, vou fazer o que sei fazer de melhor! Foi e é até hoje a escapatória da minha personalidade complicada e cheia de conflitos, e muitas vezes a escapatória dos meus próprios problemas: VOU USAR UM DISFARCE!!! "Bem, meu nome é Gabriel D., tenho 20 anos, moro na Asa Norte, sou ateu e hetero. Tenho um emprego muuuito chato, mas que eu amooo. Estou no segundo semestre de arquitetura na UnB. Tive uma infância mega comum e uma adolescência mais comum ainda. Bebo, fumo maconha e uso LSD". Bem mais aceitável, não? Muito mais padronizado e de fácil processamento social. A verdade é que não dá pra ser sincero sobre suas diferenças hoje em dia!!! É assim que vou me despedir! Descendo da corda bamba insegura que é a sinceridade (e que tenho me aventurado muito por ela). Só gostaria antes de chamar atenção para os dominadores da "hierarquia" do grupo. Àqueles que se acham os livres-pensadores, os donos da verdade. Colocam seus egos em um pedestal e os endeusam. Mas são tão cheios de dogmas doentios e preconceitos sem sentido... bom, a eles digo: "Abram a mente, meus amigos. Todos tememos aquilo que foge à nossa compreensão". Apesar de gostar muito de algumas pessoas aqui do grupo, prefiro não ficar para ver "o espetáculo de devaneio libertário". Adorei conhecer todos, pois cada um trouxe um tiquinho de experiência. Até loguinho!

Após a escrita dessa despedida, Vinícius foi alvo das seguintes críticas: “*Vamos tratá-lo*”, dando a nítida ideia de que se trata de um doente mental (na melhor das hipóteses); “*ele passou a noite escrevendo isso porque zoaram ele antes*”, não é necessário dizer o tom preconceituoso ao que se refere à falta de estudos acadêmicos de Vinícius, posto que ele era um dos únicos ali que não havia passado pela Universidade, como se a simplicidade de seu texto (embora inversamente proporcional à complexidade de seu conteúdo) precisasse de horas para ser escrito; “*juro que quando ele falou ‘abra sua mente’, eu comecei a cantar ‘o gay também é gente, baiano fala oxente’*”, referência à música da banda Mamonas Assassinas, que faz sátira com alguns preconceitos à homossexualidade e à naturalidade nordestina; “*foi ele que falou no poliencontro e não parava mais? Eu queria me matar (de tédio)*”, dando a entender que a fala de Vinícius,

além de enfadonha, era desinteressante; “*de onde veio? Como vive? Do que se alimenta?*”, fazendo a menção de que o rapaz era de outro mundo, e quem sabe o era para essas pessoas; “*que palhaço*”, afirmação que questiono: por contestar a moderação? Assim, o *bullying* parece advir de um conjunto de indicadores da distância social percebida como distância entre estilos de vida. Os comentários críticos à saída de Vinícius continham referências pejorativas ao modo como geria sua identificação homossexual. A moderação, no entanto, não indicou reprovação aos comentários homofóbicos.

As críticas de Vinícius são relevantes porque as próprias respostas que ele recebeu mostram que há realmente uma hierarquia, sobretudo de saberes e de práticas, que resultam na desqualificação de pessoas que, ainda que se identifiquem com o poliamor, não fazem parte do grupo (no sentido legítimo de pertencimento).

Não obstante, no que se referia realmente ao machismo que inferiorizava as mulheres (porque não se pode falar que o tratamento era exatamente o mesmo para homens homossexuais), havia vigilância (FOUCAULT, 1984; 1987; 1988) em torno de atitudes e comportamentos de cunho pejorativo, abusivo e sexista. Não discordo dessa postura, apenas reafirmo que o mesmo não acontecia em casos de homofobia.

As discussões pertinentes aos comentários em que minimamente dão a entender a ideia de classificados não se restringem tão somente ao estigma da putaria e da pegação, mas ampliam-se para defesas de caráter feminista, tendo em vista que este movimento político, como a maioria sabe, conferiu às mulheres maior liberdade de escolha. Com o surgimento da pílula anticoncepcional (PRECIADO, 2002), por exemplo, as mulheres conquistaram liberdade sexual e a escolha pela não reprodução (HARAWAY, 1991; COLLIER & YANAGISAKO, 1987). Antes, se os ideais legítimos hegemônicos das relações eram estritamente em nome da monogamia e voltadas para o casamento, a partir das conquistas das mulheres essas relações tomaram novos contornos.

Isso não significa dizer que ainda hoje as mulheres não enfrentam machismos e sexismos abusivos, mas, a partir do movimento feminista, há a possibilidade desses abusos serem denunciados e a maneira que isso compareceu em trabalho de campo foi, também, sob forma de expulsão de membros do grupo. Nesse sentido, não são raros *posts* dizendo que alguém (sempre um homem) foi banido do grupo por motivos de assédio a mulheres, geralmente por meio de mensagens privadas. A título de exemplo, um desses casos ocorreu

em setembro de 2015. Uma participante do grupo postou a seguinte mensagem: “Denunciando perfil de babaca que fica abordando membro do grupo... E ainda falou depois: ‘você está em site de relacionamento aberto, esqueceu?’”. Esta mensagem veio seguida do perfil pessoal do rapaz que a assediou. Nos comentários, o seguinte diálogo:

Renata: Acabei de banir o engraçadinho. Mais um que acha que pode assediar as mulheres. Estar em grupo de poliamor não significa que alguém é obrigada a aceitar suas cantadas. Respeito e bom senso, *please*”.

Marcela [autora do *post*]: Nossa... e o nível? Já chegou perguntando “curte *ménage*?”... me senti totalmente desrespeitada, sobe aquele misto de raiva com nojo...

Renata: Pensa que o grupo é cardápio e nos trata como putas com abordagens desse tipo. Pois agora vai pra puta que o pariu, porque aqui nesse grupo isso não é aceito.

Contudo, houve situações de cunho machista que se arrastaram por longas semanas, sobretudo no que diz respeito a um dos membros mais ativos durante meu trabalho de campo, que aqui chamo de Ricardo. Sua participação era mais ativa nas conversas de *WhatsApp* e estava quase sempre presente em conversas e diálogos sobre machismo e feminismo, tensionando e provocando a validade das lutas, das pautas e das demandas feministas. Tais debates, claro, não ficavam somente nas conversas *online*. Em uma das noites em que foi programado um *happy hour* do amor no Balaio, Ricardo estava presente – eram raras as vezes em que ele de fato comparecia aos encontros presenciais.

Quando cheguei ao bar, uma sequência de mesas já estava ocupada com diversos membros do grupo, e alguns deles estavam ao lado, em pé, na área externa (a maioria, fumando). Decidi cumprimentar primeiramente as pessoas que estavam sentadas, e em seguida me dirigi àquelas/es que estavam em pé. Naquele momento, fui apresentado a Ricardo por Diego [20 anos, agnóstico, estudante de graduação do curso de Ciências da Computação na UnB], um de meus interlocutores desde a minha primeira ida a um encontro presencial. A apresentação foi rápida. Em seguida, cumprimentei Marina, outra participante ativa do Poliamor Brasília, que também me cumprimentou de forma bastante rápida. Logo em seguida, os dois voltaram a conversar, ou melhor, a discutir. Pareceu-me que a conversa já durava algum tempo, posto que estava nítida a falta de paciência de Marina com o diálogo.

O tema da discussão era feminismo e parecia ter iniciado no grupo de *WhatsApp*, contudo eu não havia ainda visualizado o conteúdo, posto que eu decidira me atualizar de toda a conversa ao final do dia, depois que chegasse em casa. Decidi ficar naquela roda de conversa para me inteirar mais sobre o assunto. Ricardo defendia o ponto de vista de que o feminismo não é mais tão necessário quanto “parecem supor” as feministas. Ele dizia que “mulher também bate em homem”, que “só se fala nas relações de poder em que a mulher perde”, e que “feminismo não é uma posição política, já virou religião”. Marina, por outro lado, trazia uma lista de argumentos a partir de vivências próprias e de outras mulheres na tentativa de elucidar a importância dos feminismos, o caráter desigual das relações entre homens e mulheres envolvendo temas como violência e mercado de trabalho. Quando cheguei, notei o cansaço de Marina ao tentar explicar o óbvio. Vez ou outra alguém comentava: “Marina, desiste, o Ricardo não tem jeito”. Ou, ainda: “Marina, venha pra cá, não perca mais o seu tempo”. Ricardo, por sua vez, parecia cada vez mais animado com a discussão ao ver que estava causando certa polêmica.

Em certa altura da discussão, decidi não só observar, mas também lançar questões para Ricardo. Ao questionar sobre o porquê de ele ser tão resistente ao feminismo em um grupo que tem essa pauta como central, recebi a seguinte resposta: “não sou contra o feminismo, só não acho que as mulheres precisem insistir nessa ideia de que são oprimidas o tempo todo; nem tudo é culpa do machismo, mas pro feminismo sim, e as feministas têm que estar sempre certas”. Questionei novamente, perguntando então se ele não reconhecia que as relações entre homens e mulheres são assimétricas e que recaem em situações de opressão. Ele me respondeu que não estava negando que mulheres sofriam violência, mas que homens também sofrem violência de mulheres, contudo costumam não falar sobre. Observei que ao falar comigo o tom se tornou mais sério em comparação ao tom de deboche utilizado por Ricardo ao falar com Marina. Nesse momento, Marina retomou a palavra, comentando que essa é a já conhecida estratégia machista de justificar opressões de gênero por meio de um suposto vitimismo da oprimida.

A conversa ainda se estendeu por mais algum tempo, até que Marina decidiu não mais conversar nem ser didática, limitando-se a dizer que não gostaria mais de discutir com ele. Contudo, as conversas de *WhatsApp* dos dias que se seguiram foram repletos de discussões sobre essa mesma temática, com a figura de Ricardo entrando em conflito com a das feministas do grupo, sobretudo Marina e Renata. Foi nesse contexto que se decidiu

realizar um poliencontro exclusivamente para debater Poliamor e Feminismo, em novembro de 2014.

Notei uma diferença no tratamento dado a Ricardo em sua fala crítica ao feminismo e a outros membros que tiveram posturas machistas e foram imediatamente banidos: a expulsão de membros machistas geralmente acontecia quando um homem abordava mulheres do grupo à procura de sexo. Nessa ocasião, não só havia um caso de machismo claro, como também uma postura condenada pela maioria dos membros do grupo.

Em dada oportunidade – outro debate sobre machismo no *WhatsApp* –, Renata declarou que não iria mais discutir nada do tipo por aquele espaço virtual e que estaria disposta a debater pessoalmente no dia do poliencontro. Ricardo fez uma provocação a Renata dizendo que este assunto na verdade não era discutido ali, que as pessoas já haviam “*amalgamado os pensamentos*”. E completou dizendo que “*eu nem sei por que perco o meu tempo. Prefiro guardar o que penso pra mim, me proteger e ponto. Afinal de contas, faço isso muito bem. A sociedade prepara os homens para se virarem*”. Nesse momento, Renata estava comentando com uma amiga sobre a data do poliencontro: “*o encontro vai ter como tema Feminismo e Poliamor, domingo, às 16h no Parque da Cidade*”. Ricardo aproveitou para alfinetar novamente: “*Obrigado por avisar, Renata. Vou passar longe!*”.

A partir do discurso do próprio Ricardo é possível desmentir os seus argumentos. Isso porque a própria indisposição para o diálogo evidencia que há muito a ser conquistado em termos de lutas e demandas políticas feministas. Conforme aponta Machado (2014b),

O senso comum às vezes pensa que o feminismo já alcançou seus objetivos, já “chegou lá”, ou que a sociedade já alcançou o caminho “natural” do futuro no rumo da igualdade de gênero. Falta muito para construir o fim da desigualdade de gênero, e para construir uma igualdade de direitos em relação à diversidade de estilos de vida e de opções que se organizam em torno da proliferação de gêneros na sua intersecção com raça e classe (MACHADO, 2014b, p. 9).

A autora segue afirmando que a noção de gênero, nas lutas e nas produções de conhecimento feministas, fez com que não se falasse em “mulher” (no singular), mas sim de mulheres diversas, no plural, assim como de gêneros, no plural. Em outro momento, Machado (1998a) realiza um histórico na noção de gênero a fim de problematizar o quanto esse conceito deve vir a ser transversal na produção de conhecimento nas ciências humanas, propondo encarar gênero enquanto um paradigma de análise.

De fato, a discussão sobre gênero para o Poliamor Brasília é importante porque tensiona o próprio comportamento das pessoas no trato umas com as outras, condiciona a maneira em que os homens devem abordar as mulheres, a regra de não haver classificados e, sobretudo, a importância de que as mulheres têm direitos a exercer suas escolhas (também ao que se refere ao poliamor).

Vanessa: Meninos do grupo, esse grupo não é de “suruba”, mas de pessoas que conseguem e querem amar várias pessoas ao mesmo tempo, não necessariamente de forma mútua. Esse grupo é para pessoas que lutam contra a prisão do ciúme, a prisão da posse. Por favor, se vocês querem sexo selvagem com muitas “cocotas”, vocês estão no grupo errado. Desabafei!

Renata: Está certa, Vanessa. Importante deixar isso bem claro mesmo.

Lara: É muito comum confundirem as coisas. Infelizmente.

Bruna: E se vier achando de novo que é suruba, eu mordo o pinto mesmo!

Diferentemente de Ricardo, alguns homens do grupo concordam que há diferenças de gênero nas vivências do poliamor e assumem publicamente seus pontos de vista:

Rogério: Eu e alguns amigos mais próximos temos reservas às relações abertas ou de poliamor porque boa parte dos homens que se autodeterminam críticos à monogamia, ao controle sexual e às relações de propriedade sobre os corpos são hipócritas nas suas posturas em algumas situações muito específicas. Como vocês enxergam, ou mesmo têm experiência ou relatos de condutas machistas em uniões poliafetivas?

Juliana: O homem pode pegar geral, mas se a mulher fizer isso acontece ataque de ciúminho, julgamento moral e até xingamento de “piranha” e coisas do tipo. Outra coisa muito comum: casais heterossexuais monogâmicos decidirem incluir outra mulher no relacionamento por desejo “mútuo”, que na verdade se traduz por desejo e pressão do homem, com base em fetiche, para ter duas mulheres, aí a mulher cede à pressão e aceita transar com outra mulher, mesmo contra a vontade dela, pra ver “o seu homem feliz”. Essas coisas nunca rolaram comigo, mas já vi várias vezes rolando com pessoas próximas e já vi muitas meninas reclamando disso em meios feministas. Inclusive, já vi meninas que têm preconceito com o amor livre por causa da recorrência dessas coisas, aí eu vou lá e sempre defendo o amor livre ou o poliamor, com base nas minhas experiências.

Márcio: Desconstrução... a questão da posse é diferente para homens e mulheres, visto que infidelidade masculina é quase aceita na nossa sociedade. Desde homens propondo sexo do nada até reclamações de que ele fica com a parte ruim, que seria a intimidade e a parceria, e os outros caras com a parte boa, que seria o sexo. Isso também mexe com nossos medos, nossos brios, nosso ego, nosso viver e nossa existência.

A partir dos relatos acima, percebe-se a evidência das relações de gênero, de suas diferenças entre o que é permitido a homens e a mulheres viverem em termos afetivos, conjugais e amorosos. Além disso, fica clara também a ênfase dada ao debate e às problematizações em torno dessas tensões. Isso não se restringe, contudo, somente no que diz respeito a posturas machistas no âmbito das relações afetivo-amorosas, mas também se reverbera em preconceitos que recaem, sobretudo, em cima das mulheres. Sendo assim, para melhor ilustrar essa discussão, proponho o debate, no item que se segue, sobre estigmas do poliamor³¹, amplamente abordados por interlocutores/as durante meu trabalho de campo.

3.2 Estigmas do Poliamor

Há no poliamor uma ênfase em certos códigos morais que de alguma maneira reiteram discursos que invocam a moralidade de suas práticas. Assim, a promiscuidade, veiculada a partir dos termos “putaria”, “suruba” ou “pegação”, é central no discurso de poliamoristas, que se defendem de julgamentos morais. Parece-me que a moralização do poliamor tem menos a ver com uma reprodução não-refletida de padrões morais normativos, e mais com uma série de processos oriundos do que adeptos/as têm chamado de “estigmas do poliamor”³².

Todos, obviamente, pautados sob o crivo de certa moralidade hegemônica (monogâmica), que seria difícil alcançar sua origem genealógica e não me disponho a tanto, uma vez que Nietzsche (1998) já se encarregou de fazê-la perseguindo uma questão primordial: "em que condições o ser humano inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’?" (idem, 1998, p. 9). Ademais, não faz parte do meu interesse teórico-metodológico me debruçar na busca por uma origem porque não concebo a moral como universal e adequada para todas as sociedades. De acordo com os ensinamentos de Derrida (1971, p. 241), renuncio aqui a exigência absoluta de procurar o centro, o fundamento, o princípio da moral. Tendo em vista que “os esquemas estruturais são sempre propostos como hipóteses precedentes de uma quantidade finita de informação e submetidas à prova da experiência” (idem, p. 243).

³¹ Embora haja autores, como por exemplo Erving Goffman (1988), que trabalhem de forma aprofundada com a noção de estigma, opto por tomá-la, neste trabalho, a partir de sua concepção êmica.

³² Não descarto, no entanto, que há certas reproduções de padrões da monogamia no poliamor, como por exemplo a polifidelidade, praticada por alguns casais, que não necessariamente perpassa a questão do armário que será discutida mais à frente.

Contudo, não posso me furtar de considerar a moral (e peço desculpas por colocá-la dessa vez no singular) também sob rasura (HALL, 2011) e pano de fundo da escrita sobre os estigmas, posto que é um conceito que sofre mudanças históricas, sociais e culturais constantemente, mas que ainda é uma palavra-chave para obter o entendimento desses estigmas nesse grupo em que realizei minha pesquisa (e por que não, na sociedade em que vivemos). Isso porque a moral é o resultado de uma soma de costumes, é produto de um tempo, que norteia verdades e julgamentos como forma de estereótipos (NIETZSCHE, 1998).

Enquanto categoria êmica, tais estigmas seriam o conjunto de comentários, insinuações, atitudes e opiniões que de alguma maneira (da perspectiva de poliamoristas) deslegitimam o poliamor enquanto válido em termos de afetividade e de conjugalidade porque se trata de uma prática não exclusivista de relacionamento e recai na malha da moralidade monogâmica, que já afirmei em itens anteriores.

Em todos os espaços de discussão do Poliamor Brasília (grupos de *Facebook* e *WhatsApp*, poliencontros, *happy hours* do amor etc), boa parte dos relatos e das conversas giram em torno de situações em que poliamoristas são acusadas/os³³ de serem promíscuas/os e, no limite, estarem usando o termo poliamor como desculpa para praticar “putaria”, ou ainda, “pegação”. O tom de desabafo, compartilhado por poliamoristas, é similar ao do *post* abaixo:

Para os conservadores que acham isso tudo uma grande putaria, deixamos duas notícias: a primeira é que não adianta lutar contra essa tendência, pois ela já está acontecendo. No futuro, iremos olhar para a época em que vivemos hoje e será mais fácil identificar essa mudança acontecendo na vida de muitas pessoas. A outra notícia é que essa abertura tende a quebrar modelos e apontar para uma direção onde não há regras – se alguém quer ficar casado por 60 anos com a mesma pessoa, ótimo. Se a outra quer casar com 5 pessoas, ótimo também. Se a outra quer ficar sozinha, sem problemas. O importante é a consciência que essa é uma escolha individual e que não diz respeito a ninguém mais além da própria pessoa que a escolheu (FACEBOOK, 2014).

A ideia de escolha pela pessoa remete aqui à preeminência do modo de vida individualista que supõe tanto a ideia de “sujeito autônomo” (DUMONT, 1985) como a ideia dos “direitos individuais” (MACHADO, 1980) e que são a base assertiva dos valores

³³ Gilberto Velho (2008) nos diz que é possível estudar um sistema de acusações “(...) como uma estratégia mais ou menos consciente de manipular poder e organizar emoções, delimitando fronteiras. O grau de consciência envolvido é uma questão empírica a ser verificada em cada caso” (VELHO, 2008, p. 59).

de liberdade individual nas questões afetivas, amorosas e sexuais. Se o individualismo pressupõe o binarismo sociedade/indivíduo, fica claro que, para o poliamor, a primazia é do indivíduo. A força dessa ideia de sujeito autônomo, parece ser o lugar escolhido para fazer a crítica ao amoldamento do indivíduo ao exigido pela sociedade, ou seja pela moralidade hegemônica: a ideia de tentar quebrar modelos que aparece na citação acima. É claro, por outro lado, que a própria noção de individualismo deve ser relativizada à luz do poliamor. Afinal: em que medida pode-se falar de sujeitos autônomos e liberdade de escolha em um contexto em que a consensualidade de outrem é regra fundamental para o estabelecimento de vínculos afetivos e amorosos? Voltando a Derrida (1971; 1973), o próprio binarismo produz deslizos, movimentações, desconstruções e reconstruções de sentido.

Renan, em um relato no *Facebook*, explora essa questão da acusação que se faz a poliamoristas sobre o poliamor ser uma desculpa para relações sexuais:

Acho que devemos parar com essa segregação poliafetiva, achar que uma ideologia é melhor que a outra e começar a perceber que uma pode muito bem completar a outra, ambos passam pelo mesmo número de dificuldades, talvez não as mesmas, porém, tenho certeza que as decisões e os caminhos são árduos para ambas as escolhas de vida, então, por favor, vamos parar de segregar e começar a aprender com os outros grupos... Poliamor não é desculpa pra transar fora da relação, RLi não é desculpa pra transar, Relacionamento aberto não objetifica ninguém, você sabe que está se envolvendo com alguém que vive assim, não espere dele mais do que pode te oferecer... Desculpa pra transar fora da relação é trabalhar até mais tarde, é ficar preso em trânsito infernal, é viagem de negócios, dormir na casa do amigo. Essas pessoas [as não-monogâmicas] lutam justamente para não usar desculpas pra transar quando e com quem quiser (Renan, abril de 2015).

Para responder a essa questão, trago os debates ocorridos no poliencontro que aconteceu no Centro Acadêmico do curso de Serviço Social (CASESO) da UnB, pois o tema escolhido de maneira coletiva foi “Pegação e outros Estigmas do Poliamor”. Na ocasião, cerca de 50 pessoas compareceram no CASESO para conversar sobre o tema. A discussão girou em torno de histórias de algumas pessoas que já tiveram relações poliamorosas e que de seu ponto de vista foram alvo de preconceito. Também foram socializados relatos de sujeitos que são adeptos/as do poliamor e que nunca chegaram a de fato terem relações poliamorosas – mas que, pelo simples fato de acionarem essa identidade, passaram por situações que consideraram constrangedoras.

O incômodo com a questão dos estigmas é tão grande que há, para muitos/as poliamoristas, uma perspectiva de estarem no armário no que se refere às suas orientações afetivas para evitarem comentários abusivos por parte de família, amigos/as, colegas de trabalho, dentre outros. Sendo assim, pretendo explorar aqui alguns dos conflitos que surgem por causa dessa dinâmica de, por um lado, acusações sobre a legitimidade do poliamor enquanto prática afetiva e, por outro, uma forte defesa de poliamoristas sobre a validade de seus sentimentos, seus afetos e suas relações. Validade, é claro, que existe. Mas, nesse caso, é válido para quem? Sob quais regras? Em que contexto? Mais uma vez a moral ronda critérios de validade e de legitimidade, isso porque sendo um modo de se relacionar que não se mantém no privado, mas, sim, no público (e conseqüentemente no político), faz-se necessário justificá-lo socialmente.

Um dos pontos dessa justificativa já foi abordada no final do capítulo 2: o discurso poliamorista de se projetar enquanto não-monogamia supostamente mais responsável, madura, em detrimento de outras (relações abertas, práticas de *swing*, relações livres), que ou 1) estariam no caminho para a prática madura da não-monogamia, ou 2) seriam perspectivas muito ligadas às práticas sexuais, sem presença do afeto, do amor, central para o poliamor. Ademais, há discursos, ainda que raros, como pode ser visto pela fala de Renan, em que o ideal é não segregar as relações não-monogâmicas, até mesmo para uni-las em força política.

Sendo assim, foi no bojo dessas reflexões durante o trabalho de campo ao me deparar com o contraste entre um enunciado de liberdade afetiva e um discurso de uma não-monogamia que não quer se vincular necessariamente à prática sexual (por conta, claro, dos estigmas morais que sofrem), que surgiu a questão: como sujeitos que são adeptas/os do poliamor conjugam, então, liberdade afetiva e desejo sexual?

Ian: Sou DJ, designer de som, sou “quebrado” [sem dinheiro], mas sou jovem e faço o que gosto. Gosto muito de um bar, cerveja e tal. Claro que eu gostaria de arrumar uns *affairs* por aqui, porque o que eu quero mesmo é “furação”. Desculpa a sinceridade, mas prefiro já deixar isso claro. Mas também curto muito mesmo filosofar, discutir coisas.

Mônica [Solteira, 36 anos, independente, servidora pública federal]: Desculpe-me a desinformação, mas o que significa “furação”?

Ian: [risos] Então, é um termo que resume “penetração”, meio feio, mas funciona. Mas enfim, eu não sou um psicopata, se fosse acho que não abriria o jogo assim tão rápido em público [risos].

Mônica: Entendi... [risos] ao seu ver, seu interesse tem a ver com o tema do grupo (poliamor)? (FACEBOOK, 2014).

Esse exemplo mostra o quanto a prática de classificados esbarra em uma moralidade em que demonstra que a liberdade afetiva tem limites. Aceitando um convite para me socializar com alguns membros do grupo no Balaio, surgiu o comentário sobre Ian, apelidado de “furação”. A conversa surgiu a partir de um grupo de pessoas com as quais eu não estava conversando diretamente – eu conversava com outra, que estava ao meu lado, sobre astrologia. Quando prestei atenção ao que essas três pessoas falavam animadamente sobre Ian, dando algumas risadas, me disseram que o seu comentário foi alvo de uma polêmica discussão, na qual muitas pessoas, sobretudo mulheres, indagaram o porquê de ele estar falando aquilo e afirmaram que o grupo não era destinado a fins meramente sexuais. Em linhas gerais, que o grupo não era uma página de classificados. Entendi que o tom de discussão havia passado, porém não totalmente superado pois a história do Furação era contada em tom de piada, de chacota. Nesse momento, me mostraram Ian e, para minha surpresa, me apontaram discretamente um rapaz que estava no bar e que, semanas antes, havia se mudado para a república de estudantes em que eu estava morando.

Tal como Gilberto Velho (2008) nos ensina, há muito de conhecido no exótico, e muito de estranho no familiar. Meu contentamento girava em torno de reconhecer, naquele momento, de que não apenas eu estava em campo, como o campo morava na minha casa. E que, assim, eu poderia observar mais de perto práticas e comportamentos de poliamoristas, no caso, o de Ian, o Furação, aquele que queria romper com as regras contra os classificados. Em uma sucessão de surpresas, muitos de meus e minhas interlocutoras/es com quem pude desenvolver inclusive entrevistas, os/as conheci por intermédio de Ian, uma vez que frequentavam a minha casa.

Fazendo uma analogia com o termo furação, quem estava de penetra era eu. Obviamente que não preciso explicar a metáfora de penetra para aquilo que não é convidado, e que ainda assim participa. Como já afirmei nessa dissertação, o campo estava a dois quartos do meu, e por isso mesmo pude observar algumas dinâmicas e práticas relacionadas aos flertes e às paqueras. E se todas essas surpresas não fossem suficientes, nunca ouvi e nunca vi Ian numa relação não-monogâmica. A bem da verdade, no final do trabalho de campo, Ian estava engajado em uma relação monogâmica, nos termos estritos

da palavra. Apesar de sua monogamia, “furação” acabou virando um termo nativo, uma gíria, personificada em um garoto que declarou abertamente que estava à procura de sexo no grupo.

Em certa ocasião de trabalho de campo, aconteceu um poliencontro chamado “Policamping do Amor”. A proposta foi a de passar a noite em uma chácara de um dos membros do grupo, localizado em zona rural do Distrito Federal, em caráter de confraternização de final de ano, em dezembro de 2014. O evento começou no início da noite de um sábado e se estendeu até a manhã de domingo. O encontro envolveu uma decoração temática, com corações feitos de cartolina pendurados em uma espécie de varal, e cartazes com frases como a que abre este capítulo. Houve também uma espécie de bar, organizado pela moderação do grupo, em que se vendia cervejas em lata. Quem quisesse de fato dormir no local, poderia levar barracas para acampar no gramado ao lado da casa.

No limite, estava tudo propício para encontros amorosos e uma noite de sexo, mas em minhas observações, nada aconteceu entre os participantes do *camping*. O que observei foi que, no máximo, algumas pessoas fizeram insinuações de que estavam disponíveis para flerte e/ou paquera, ou mesmo envolvimento sexual, que não se concretizaram. Tal fato, a meu ver, suscita reflexões sobre a regra de classificados, estabelecida pela moderação do grupo e amplamente apoiada pelos demais membros. Em que medida esse veto no virtual não se estende para o presencial?

Por fim, resta comentar que a ideia da promiscuidade se refere a um estigma duramente criticado por poliamantes por acionar negativamente o marcador social da diferença gênero. É debatida também por aqueles/as que aderem a outras formas de não-monogamia. Longe de querer estancar as formas que poliamor, RLi, relacionamento aberto, entre outras não-monogâmias, que lidam com a problemática da promiscuidade aqui levantada, trago para a narrativa um comentário de Raquel, participante do Poliamor Brasília que se reconhece enquanto RLi em um *post* que versava justamente sobre essa temática:

Raquel [mulher, negra]: Promiscuidade??? Temos tido vários debates em relação à promiscuidade... Esse termo é sempre usado não só, mas principalmente, para definir mulheres que têm o comportamento sexual diferente do esperado pelo patriarcado machista. Acho complicadíssimo falar que poliamor não é ser promíscua! Qual é a definição então do poliamor pra promiscuidade? É apenas pra limitar o comportamento de

pessoas (principalmente mulheres) de modo a adequá-las à moral estabelecida? Sinto muito por essa necessidade do poliamor de ser aceito... de conseguir provar que é tão bom ou melhor que a monogamia. Acho que acabamos por cair na vala comum: casamento necessariamente e polifidelidade necessariamente.

Seu comentário, não muito bem aceito pelos/as demais integrantes do Poliamor Brasília, traz uma reflexão interessante sobre o modo como as RLi realizam uma crítica à chamada “moralização do poliamor”. No sentido de que ao desejarem se afastar totalmente da ideia de promiscuidade/putaria/pegação, poliamoristas estariam tentando provar serem “*tão bons ou melhores que a monogamia*”, isto é, com práticas tão aparentemente moralizantes quanto se pretendem as monogâmicas.

Há, inclusive, um discurso entre muitos/as poliamoristas de que o sexo não é necessário para a relação de poliamor (outro ponto de indefinição e dissenso sobre o conceito de poliamor, aliás), uma vez que se pauta necessariamente a questão do amor enquanto fundamental para o poliamor – a frase clássica para essa ideia é: “*não é polissexo, é poliamor*”. Contudo, faz-se necessário questionar: não é polissexo para quem? Será que todos os integrantes do poliamor vislumbram essa perspectiva de que não é polissexo? E, mais: como venho afirmando e demonstrando nessa etnografia, para homens funciona da mesma maneira que para mulheres?

Em certa ocasião, eu conversava com Renan sobre algumas questões envolvendo um debate que havia ocorrido no *Facebook* sobre diferenças entre poliamor e RLi. Em determinado momento da conversa ele menciona a questão dos estigmas que poliamoristas sofrem, levantando a diferença que no poliamor é um hábito a relação começar a partir de um relacionamento monogâmico e depois se abrir para o poliamor. Para ele, as RLi são mais interessantes (embora ele não se declare RLi) porque nelas já se parte da ideia, desde o princípio, de que a relação está aberta, ou melhor, livre (do ponto de vista dos vínculos afetivo-amorosos). Para ele, a perspectiva das RLi é melhor porque “*é mais fácil de sair assumindo*” do que nas relações de poliamor. Nesse sentido, quando perguntei se ele se identifica mais com poliamor do que com RLi, ele afirmou categoricamente: RLi. E isso estando em uma relação de poliamor. Ele afirmou que concorda mais com o ponto de vista das relações livres porque, no final das contas, ele não liga pra opinião alheia, e que portanto o posicionamento de já começar a não-monogamia de forma assumida, para ele, é mais interessante.

Em seguida, ele faz uma comparação: “*no trabalho, todo mundo tem plena certeza de que sou gay, apesar de não ter nunca perdido meu tempo argumentando que não sou*”. Essa justificativa sugere pensar que o julgavam *gay* por nunca vê-lo com mulheres. Assim, aproveitei para questionar sobre sua participação em outro grupo de Brasília do qual ele fazia parte e que possui regras bastante rígidas no que se refere à masculinidade, à virilidade e à sexualidade³⁴. Perguntei sobre como as pessoas naquele grupo lidam com o fato de ele fazer parte do poliamor, se é que tinham ciência deste fato. Renan me respondeu que havia sido expulso deste grupo, tendo sofrido fortes agressões físicas e ameaças diversas. Chocado, questionei o porquê disso. Ele me respondeu que fizeram uma pesquisa sobre o poliamor, e entenderam que ele, ao namorar Renata, deveria também namorar Victor. Perguntei, portanto, se ele tinha dito que namorava Renata dentro de uma relação de poliamor, e ele me respondeu que não, que tinha somente dito que participava de uma relação de poliamor. “*Eles não admitem gays nem por perto*”, completou ele.

Os membros do outro grupo teriam achado estranho o fato de ele não levar Renata para eles conhecerem. Disse Renan que: “*lá é meio muito machista. Ia levar ela lá, ela ia defender as mulheres. O membro paga pela boca da namorada ou esposa depois*”. Confesso que fiquei um tanto quanto sem reação com essa notícia. Ele riu e continuou: “*normal, eu sabia no que estava entrando e sabia pelo que ia passar se fosse sair. Escolhi sair, e antes de tudo isso acontecer eu sabia que ia rolar se continuasse nesses dois meios ao mesmo tempo*”. Respondi que achei corajoso da parte dele, e ele concluiu: “*o mundo é cruel, se você tiver medo dele, você não vive*”.

Não pude deixar de ler essa conversa e a situação pela qual passou Renan à luz de um tema que era recorrente tanto nos debates *online* quanto em poliencontros: o medo de assumir a relação poliamorosa, ou o fato de se identificar enquanto poliamorista. Boa parte dos/as adeptos/as do poliamor com os/as quais tive contato mantêm o assunto em *segredo*, seja para a família, seja para amigos e amigas, seja no trabalho. É claro que não é possível generalizar as vivências de todas as pessoas do Poliamor Brasília; algumas delas, como é o caso de Renan, não necessariamente têm problemas em assumir que fazem parte de uma relação de poliamor.

³⁴ Para não expô-lo, evito citar o nome do grupo.

Tal problemática foi muito bem trabalhada por Sedgwick (2007). Para a autora, o armário é a marca da opressão de *gays* no século XX (SEDGWICK, 2007, p. 26). A partir de mecanismos de operação entre binarismos, tais como segredo/revelação e privado/público, a oposição armário/assumir-se – no que se refere à sexualidade em especial, mas não somente – contorna os traços de opressão entre maioria/minoria, natural/artificial, etc. Avançando na discussão, a autora afirma:

Para qualquer questão moderna de sexualidade, o par conhecimento/ignorância é mais do que simples parte de uma cadeia metonímica de tais binarismos. No primeiro volume da História da Sexualidade, Foucault esboçou o processo, inicialmente bem delimitado na cultura europeia, mas ampliado e acelerado abruptamente após o final do século XVIII, pelo qual “conhecimento” e “sexo” se tornaram conceitualmente inseparáveis – de tal modo que conhecimento significa em primeiro lugar conhecimento sexual; ignorância, ignorância sexual; e pressão epistemológica de qualquer espécie parece uma força saturada de impulso sexual (...). A própria cognição, a própria sexualidade e a própria transgressão sempre estiveram prontas na cultura ocidental para serem magnetizadas num alinhamento resistente, ainda que não sem fissuras, e o período iniciado pelo romantismo realizou essa disposição por meio de uma confluência notavelmente ampla de linguagens e instituições (SEDGWICK, 2007, p. 29).

Pode-se dizer que no âmbito do poliamor existe certa moralização/normalização das relações afetivas em nome de um afastamento à perspectiva da promiscuidade. Contudo, penso ser justo olhar também para além dessa perspectiva externa ao poliamor (que o rotula como promíscuo sem nem mesmo o conhecer de perto) e faço um convite para uma leitura mais “de dentro”, da perspectiva destes sujeitos, para compreender algumas das motivações pelas quais eles/as acionam o discurso da recusa à ideia de promiscuidade. Conforme ficou bem claro para mim durante o trabalho de campo, poliamoristas não deixam de falar de sexo e tampouco recusam a prática do mesmo. Meu argumento aqui é o de que a postura de poliamoristas de darem foco maior ao sentimento amoroso, que apontei no capítulo anterior como uma forma de elaborar o amor romântico em detrimento do desejo sexual (por conta dos estigmas), tem a ver, em certo sentido, também com a questão do armário.

Nesse sentido, trago à cena dados de campo que podem elucidar meu argumento no que se refere a pensar a questão do armário no poliamor. Ainda no início do grupo, em julho de 2014, Renato (o autor da fala que escolhi para ser epígrafe do capítulo 1) levantou a seguinte questão: “*Vocês costumam falar abertamente sobre o Poliamor com todo*

mundo? Como família e amigos, por exemplo. Já descobriram sem você querer? Que reações já tiveram?' Os comentários que se seguiram foram diversos, mas a tônica era a de que, em alguma medida, revelar o segredo de ser poliamorista não é algo tranquilo:

Mônica: Imagino que quando eu estiver vivendo minha relação Poli, se realmente todos estiverem confortáveis, eu me sinta à vontade de comentar com algumas pessoas... mas não sei se serão muitas.

Diego: Eu comento livremente com amigos da faculdade. Acho bem tranquilo, tento explicar meu ponto de vista e tal. Como eu nunca tive uma relação de poliamor, é um pouco complicado, mas, acho que eles entendem o conceito, e como eu me sinto a respeito. Com a família é mais complicado, por questões de religião e tal.

Gabriel [32 anos, engenheiro mecânico e estudante de Contabilidade]: Primeiramente comento com um tom de brincadeira, e vejo a reação. Mas normalmente a reação não é boa, 90% não aceitam, não acreditam e pensam que é só um desejo de putaria. Mas quando vejo alguém que entende, converso normalmente.

Valéria [negra, 25 anos, faz graduação no curso de Letras, feminista, wiccaniana]: Com todo mundo não, imagina só, eu falando sobre isso no meu serviço ou para a minha avó cristã de 70 anos [risos].

Victor: Já debati no trabalho sobre a pluralidade no amor, nada além disto.

Valéria: Debater a pluralidade do amor ok, mas, falar que você namora 3 pessoas [risos] é complicado.

Victor: Demais! [risos].

Lara [Vegetariana, bióloga, negra, 25 anos]: Debater sim. Meus pais sabem que eu vejo essa questão de forma diferente. Mas sobre eu me relacionar com mais de uma pessoa afetivamente, não.

Ângelo [estuda Serviço Social na UnB]: Eu falo com amigos/as, mãe, tias, etc. Gosto de incitar o debate mesmo sabendo que alguns deles/as não concordem. E hoje vejo que pessoas da família estão mais abertas para o poliamor, nem que seja para o respeito.

Thaís [Artista Visual, 29 anos, pansexual, pagã]: Eu falo abertamente para quem quiser ouvir. Lógico que já ganhei nomes carinhosos, como: pervertida, vagabunda... ou dizem que eu estou no caminho errado. Enfim, tem pessoas que dizem que não conseguem... já ouvi de tudo, mas o que mais me desagrada é gente que tenta ficar comigo esperando uma suruba...

Larissa [Aquariana, negra, feminista, estudante de Psicologia]: Eu falo, mas ninguém leva a sério. Dizem que sou nova, que é besteira minha, que vou ser a primeira a casar, ter um filho, largar a profissão e aguentar um marido idiota pelo resto da vida, e que também vou voltar pra igreja. Esse

é o pensamento da minha família. E muitos amigos também não levam a sério, é como se fosse uma moda e no fim você vai ser monogâmico.

Maiara [Comunicadora]: Eu costumo dizer que meus pais sabem que eu sou do poliamor, mas eles preferem chamar carinhosamente de “promiscuidade”.

A questão do armário não é exclusiva de orientação sexual, mas também, e especialmente nesse caso, tem a ver com a dimensão mais específica das emoções, dos sentimentos ou, ainda, dos afetos. Para além, é notório a partir dos exemplos que trouxe acima, que as mulheres foram as únicas que mencionaram adquirir rótulos socialmente negativos por serem poliamantes. Sem contar que para os homens parece haver maior tranquilidade em assumir-se não-monogâmico. Ademais, há por parte dos homens certa incitação ao debate com outras pessoas, em âmbito de família e trabalho.

É significativo que um dos primeiros pontos de discussão do Poliamor Brasília tenha sido sobre a revelação ou não de ser adepto/a do poliamor, e mais ainda o fato de todos os comentários, sem exceção, mencionarem que é problemático ser poliamante e poder viver tal afetividade sem prejuízos em termos de julgamentos morais por parte de outrem. Se Sedgwick (2007) aponta que todo/a homossexual está no armário em relação a alguém, ou seja, se assume a orientação sexual para amigos/as e no trabalho, por exemplo, é possível que ainda mantenha segredo da família; ou, se assume a homossexualidade publicamente, sempre que conhece alguém, precisa novamente “sair do armário”, o mesmo pode ser pensado sobre quem vive o poliamor, interseccionando-se com as discussões de gênero que eu trouxe acima. Na conversa descrita, algumas falas são emblemáticas: “*Com a família é mais complicado, por questões de religião e tal*” (Diego), ou mesmo “*debater a pluralidade do amor ok, mas, falar que você namora 3 pessoas [risos] é complicado*” (Valéria). E mesmo para aquelas/es que assumem serem poliamantes, a sanção vem também por meio discursivo e julgamento moral: “*Eu falo abertamente para quem quiser ouvir. Lógico que já ganhei nomes carinhosos, como: pervertida, vagabunda...*” (Thaís).

Dessa maneira, abordar o poliamor pela via da epistemologia do armário, ressaltando o impacto do estigma e da produção de desigualdades que eles/as sofrem, enriquece o debate na medida em que possibilita novos olhares possíveis sobre o campo das formas de organização política de grupos como o Poliamor Brasília. Talvez o principal ponto seja o de que ao desafiar a lógica do armário, conforme apresentada por Sedgwick (2007), poliamoristas que criam grupos de discussão, rodas de conversa em espaço público

e movimentam estas questões em âmbito internético acabam promovendo certa visibilidade das afetividades que almejam vivenciar.

Ainda que, conforme Sedgwick (2007), mesmo saindo do armário para algumas pessoas, o sujeito pode ainda estar no armário para outras, é importante que se ressalte a iniciativa (e a coragem, em certo sentido) de Renata não só por criar o Poliamor Brasília, como também de realizar falas e palestras em instituições diversas sobre esta forma de não-monogamia, mobilizando o que pode ser considerado um discurso militante do poliamor (expressão que ela própria chegou a utilizar em alguns momentos).

Contudo, é preciso que se diga que ao lançar mão desta perspectiva militante de coordenação/moderação/administração do Poliamor Brasília, sempre mediando os debates e narrando experiências poliamorosas (mesmo porque é uma das poucas que, pelo menos enquanto eu estive em campo, declaravam viver este tipo de relacionamento afetivo-amoroso), Renata foi por vezes criticada por centralizar as discussões nela mesma. Tal perspectiva me foi narrada a partir de sujeitos que conheci e que fizeram parte do grupo no início da sua criação, todavia saíram por não terem gostado do modo como a moderação conduzia o grupo. Ademais, é preciso que se diga que não só Renata, como também a maioria dos/as poliamoristas que se constituiu enquanto o grupo mais frequente e participativo dos debates, dos poliencontros e dos *happy hours* do amor também foi alvo de crítica por parte de algumas pessoas. Críticas estas que tocaram em pontos delicados que envolvem principalmente tensões em relação a alguns marcadores sociais da diferença, como ficou claro no exemplo que eu trouxe no início do capítulo a partir da fala de Vinícius.

Dessa forma, o não poder se dizer poliamorista se deve à constante vigilância em torno dos corpos e das sexualidades (FOUCAULT, 1984; 1987; 1988), e das afetividades, que restringe as relações ao casal monogâmico em nome de um ideal de família nuclear, formado por um homem e uma mulher (o singular aqui é relevante) e faz com que estes sujeitos, sobretudo as mulheres, passem por processos de exclusão e violência tanto quanto casais formados por pessoas do mesmo sexo, lugar privilegiado de análise de Sedgwick (2007).

No que se refere às mulheres, o fator preconceito na família pesa mais do que nos homens. A tentativa da educação dos e nos corpos tem também por objetivo certa

normalização e padronização do que seja feminino e masculino (LOURO, 2010). Com isso, as mulheres do meu trabalho de campo relatam desvantagens com relação aos homens porque seus comportamentos são identificados por terceiros/as (monogâmicos/as) como vadiagem e putaria, conforme foi possível perceber nos exemplos que trouxe acima. Diferentemente, os homens gozam do privilégio de terem seus comportamentos vangloriados pela reafirmação de virilidade e masculinidade (VALE DE ALMEIDA, 1995; MACHADO, 1998b), justamente porque a quantidade de parceiras são condicionantes para receberem o rótulo de “garanhões”.

Busca o grupo, claramente, não apenas desenhos das formas de gerir relações amorosas e sexuais como formas argumentativas de sua legitimação. A atual e contemporânea legitimidade hegemônica é a relação estável entre dois que agrega amor e sexo, que prevê monogamia, que prevê, quando há relações estáveis, constituição de arranjos familiares. Enquanto tal, os arranjos familiares supõem sempre estas relações estáveis entre dois, ainda que estejam abertas para rupturas e estabelecimento de novas e substitutivas relações monogâmicas. Divórcios são seguidos por novos casamentos, rupturas de namoros por formação de novos casais. Relações estáveis homossexuais até há pouco excluídas da formalidade da união estável (que segue o modelo do casamento e do divórcio nas relações heterossexuais) foram recentemente incluídas na legalidade e legitimadas³⁵.

Sendo assim, no próximo tópico discuto mais detidamente as tensões que surgiram no Poliamor Brasília envolvendo a noção de família. A partir do trabalho de campo, percebi que as inquietações em torno dos estigmas estão intimamente ligadas a essa ideia. Isso porque não só há uma problemática em torno do armário com relação à família dos/as poliamantes, mas também o entendimento de que é necessário reconhecer juridicamente outras formas de conjugalidade que não somente as socialmente aceitas, ou seja, aquelas pautadas nos moldes nucleares tradicionais monogâmicos, constituída por um homem, uma mulher e filhos/as.

³⁵ De acordo com o Supremo Tribunal Federal em julgamento histórico no ano de 2011, a união estável entre casais homossexuais tornou-se legítima no Brasil, embora estas não sejam ampla e socialmente aceitas, posto que alguns juízes e cartórios não acatam a decisão do STF.

3.3 Poliamor e Família

Para além do que já foi dito até agora, é necessário destacar que outra contribuição do movimento feminista para as discussões que realizo neste capítulo são as problematizações em torno do conceito de casamento e de família. Tal debate é motivo de pauta também no Poliamor Brasília. Para adensar a discussão, trago uma das narrativas que surgiu em campo, a partir da vivência de uma interlocutora, que por motivos éticos não coloco nem mesmo o nome fictício.

Hoje minha família (religiosa e "tradicional") descobriu sobre o poliamor. Eu meio que já esperava em virtude da reportagem sobre o assunto que saiu no jornal. Gostaria de compartilhar com vocês o que eu postei no grupo da Família via WhatsApp e o que eu tive que repetir a vários dos meus familiares que me ligaram. Adianto que agora me sinto mais leve, algumas pessoas entenderam (foi tão feliz) e outras não, mas eu cansei de viver minha vida com medo de julgamentos de pessoas que deveriam me amar independente do meu estilo de vida. Antes de tudo sou um ser humano e hoje eu me levantei como tal, hoje eu disse em alto e bom som que quem sabe o que é melhor pra mim sou eu, que eu cansei de tentar me encaixar nas expectativas dos outros. Aos que têm dúvidas sobre a seriedade de uma relação assim acho que agora não têm mais, há pessoas que realmente levam esse modelo de relação a sério. Não quero convencer ninguém que isso é melhor, afinal, é melhor PRA MIM, mas talvez quem está lendo goste de conhecer. O que escrevi pra minha família foi:

"A Luíza (tia – todos os nomes aqui apresentados são também fictícios) acabou de me ligar para saber a respeito da reportagem que saiu no jornal. Disse que o tio Carlos contou a todos e que estaria mandando o jornal pelo tio Marcelo. Respondo pra vocês o que eu respondi a ela, embora apenas o Marcos (primo) tenha vindo me questionar a respeito. Eu e X somos casados, estamos há 5 anos juntos e ninguém paga nossas contas, felizmente vivemos muito bem e estamos felizes. Não vejo por que eu me preocuparia com a vida de outra pessoa que está bem e feliz, mas infelizmente as pessoas fazem isso. Existe uma coisa chamada tolerância que significa no dicionário "atitude de se abster de agir contra o que reprovamos, contra o que nos é politicamente contrário ou contra o que é diferente de nós." Ou seja, ter tolerância e tentar entender as pessoas que são diferentes de nós é um ato de amor e respeito. Na Bíblia diz que Deus nos deu o livre arbítrio, mas parece que o que ele deu as pessoas tentam tirar, como se fosse ruim ter as próprias

convicções acerca da vida. Eu prefiro ser honesta comigo e com o X do que trair e mentir, como é muito comum acontecer. Eu escolhi não viver escrava do ciúme, escolhi não competir com outras mulheres, escolhi dizer ao meu marido que ele ficará comigo enquanto for o desejo dele estar ao meu lado. E somos muito felizes com essa visão, inclusive respeitamos quem pensa diferente. Afinal, cada um que sabe o tanto que o calo aperta. Eu me sinto livre e bem com minhas decisões e ao contrário do que as pessoas que não conhecem o assunto pensam, eu vivo uma vida mega tranquila sabendo que não preciso lidar com inseguranças e com uma vida miserável de quem tenta convencer alguém a todo custo viver juntos sem a pessoa estar bem com isso.

Por fim, quero frisar que gosto muito de vocês, são pessoas que fizeram parte da minha vida, acompanharam erros e acertos, adoro rir com vocês e etc. No entanto os convido a refletir se não é um desrespeito sair ligando para pessoas falando da minha vida com tom de reprovação como se vocês não tivessem a vida que escolheram ter. Não sou melhor nem pior que vocês, sou diferente e acho que se vocês estão felizes assim e eu também estou feliz, por que criticar e se incomodar? Por que não aceitar que as pessoas são únicas e que podem escolher o modo como viverão bem? Por que fazer isso? Chegar na minha mãe pra tornar a vida dela ainda mais triste porque ela é uma fundamentalista religiosa intolerante? Não sejam essas pessoas, sei que vocês são bem melhores do que isso. Porque a mim não causaram nenhum mal ou desconforto, pois não tenho nada a esconder ou a me envergonhar.

Ainda quero muito participar da vida de vocês e os aceito como são, mas parece que qualquer contato com o diferente é ameaçador e assustador demais, será medo de gostar? Será medo de mudar de ideia? Talvez, cada um que sabe. Forte abraço e se ainda quiserem me ver será um prazer, como sempre foi. Se não quiserem, desejo tudo de bom na vida de vocês, muito amor, saúde e tolerância. Amo vocês".

Talvez um dos entraves para a aceitação na e da família seja a interferência religiosa³⁶ na vida das pessoas, mas não apenas isso. O fato de se apoiarem em dogmas e ideologias monogâmicas, não somente religiosos, auxilia para o recrudescimento de práticas de amor que têm a premissa “até que a morte os separe”, como nos lembra Bauman (2004). Para além disso, a moralidade cristã, tão bem explorada por Nietzsche

³⁶ Não me detenho na escrita dessa dissertação sobre religião porque como foi falado na Introdução, não faz parte dos meus objetivos pensar a monogamia e a não-monogamia pelo viés da religiosidade, mas pelo viés do individualismo, mais presente no trabalho de campo. Ademais, fora esse relato, as pessoas acionaram as religiões cristãs de forma crítica apenas em suas apresentações no fórum do *Facebook*.

(1998), norteia e produz alguns dos comportamentos e das práticas sociais nas sociedades ocidentais. Mas, o que esse relato de vida nos mostra é que é possível viver mais de um amor ao mesmo tempo de maneira consensual, ser amada/o por isso e, mais, ser feliz.

Pode ser que a máxima “e foram felizes para sempre” não se encaixe nesses exemplos trazidos nessa dissertação, mas é possível ser feliz para sempre na monogamia (ou em qualquer relacionamento)? Ser feliz implica também em estar bem com a família, ainda que em termos técnicos ela não faça parte da vida a dois. Essa é uma forma de como o dispositivo do armário (SEDGWICK, 2007) tem eficácia. Talvez, parte da eficácia do dispositivo do armário devida à crítica familiar, seja contribuir para que as pessoas com as quais realizei a pesquisa busquem ou pratiquem religiosidades tais como paganismo e religiões de matriz africana, ou ainda o ateísmo. Vistas como religiosidades consideradas por familiares como marginalizadas, estas novas escolhas religiosas propiciam projetos de distanciamento das moralidades familiares³⁷.

Em diversos momentos do meu trabalho de campo pude perceber a ênfase dada por muitos/as dos/as interlocutores/as à questão da família em um duplo sentido: em relação ao distanciamento que querem da família de origem e do modelo de família que representam, e em relação à família que, como poliamoristas, possam vir a constituir. Buscam e propugnam novos modelos. Entre interlocutores/as, a discussão gira em torno da luta por visibilização e por reconhecimento de relações conjugais alternativas à norma nuclear e monogâmica. Mas não só. Tal como mostrei ao longo do capítulo, os novos modelos devem rejeitar e superar as desigualdades entre homens e mulheres, de tal forma que os homens não tenham privilégios.

Embora não tenha sido tema de poliencontro, as discussões sobre família estavam presentes em praticamente todos eles. Sempre era apontada essa discussão em dois momentos distintos: o primeiro quando alguém falava sobre experiência de estigma por conta de algum comentário preconceituoso por parte de familiares; o segundo quando, após breve discussão sobre o que seria o poliamor, apontava-se a importância de se visibilizar formas de conjugalidade que não as tradicionais monogâmicas, a fim de vencerem o preconceito. Assim, havia a ênfase na ideia de que as relações poliamorosas, ao

³⁷ Gilberto Velho (2013) realiza uma excelente discussão sobre acusações em contexto familiar, dialogando a noção de “projeto” (familiar) e comportamento desviante.

promoverem certa visibilização de suas práticas e de suas principais questões, estariam propondo uma forma (entre tantas outras) de relacionamento e de conjugalidade que não está pautada nos moldes monogâmicos. Lembro-me do questionamento de um dos membros do grupo que, em certa ocasião, desabafou: “*O contrato, o casamento, enquanto instituição burguesa... a mulher enquanto ‘coisa’ do marido patriarcal, posse dele, dono das vontades e do afeto... até quando isso vai continuar como espelho da família e das relações humanas? Por que o gostar tem que ter um padrão?*”.

Essa fala remete a alguns questionamentos feministas. Se faz parte do objetivo deste movimento problematizar a estrutura do patriarcado, então faz parte da luta repensar as tradições monogâmicas e constituições familiares e, sobretudo, alterar ideias pré-concebidas por determinismos biológicos de que o lugar da mulher é cuidar da casa, do marido e dos/as filhos/as. Ou, ainda, de ser “coisa”, propriedade do marido, em uma realidade em que a única possibilidade afetiva está centrada no casal monogâmico, que, como afirma Foucault (1988, p. 10): o único lugar consentido para relações sexuais é o “quarto dos pais”. Dessa forma, os ideais de liberdade afetiva propagados por poliamoristas (e também por adeptos/as das relações livres e do amor livre) têm também como objetivo também questionar as estruturas rígidas de constituição familiar monogâmica, exclusivista e heterossexual, que seriam, para interlocutores/as, um *locus* de opressão para as mulheres a partir das desiguais posições ocupadas por essas nas relações de marido e mulher (no singular).

A procura por formas alternativas à monogamia de constituição familiar e conjugal em parte se dá simultaneamente às lutas dos movimentos feministas e de diversidade sexual, e, em parte, se sucede a elas. Isso ocorre simultaneamente se considerarmos que é a partir dos anos 1970, em especial, que irrompem diversas movimentações em torno de afetividades não hegemônicas a serem vividas e praticadas, e a busca por direitos iguais, independentemente do sexo e da sexualidade. Contudo, do ponto de vista de proposições políticas para que esses modelos sejam juridicamente legitimados, as propostas de poliamantes de incluir mais de dois ou duas numa relação conjugal e no cerne da instituição familiar, e de confirmar a igualdade entre todos os seus membros independentemente do sexo e sexualidade, está sendo posterior. No que tange às mudanças legislativas sobre a definição jurídica de família, de casamento, de união estável e sobre a aproximação à ideia de direitos iguais de cada um/a nessas relações, essas movimentações

já alcançaram alguns de seus intentos e é a partir delas que poliamoristas estão propondo inovações e criando formas argumentativas.

Dada a importância do debate sobre família e relação conjugal entre poliamantes, proponho um breve comentário sobre as contribuições dos estudos da Teoria Antropológica para os debates sobre parentesco, família e matrimônio, e também sobre as contribuições das discussões feministas à Teoria Antropológica, sobretudo no que diz respeito a casamento e família.

Conforme menciono ainda no capítulo 1, os estudos antropológicos clássicos se ocuparam por um longo período em tentar entender como pessoas (naquele contexto, não-ocidentais) se organizam socialmente a partir de laços matrimoniais. Tais estudos constituíram o que ficou conhecido como “os estudos de parentesco” da Antropologia.

A preocupação central era, desde os estudos pioneiros de Lewis Morgan (1880), a de tentar compreender as relações entre parentesco e formas de organização social (FIRTH, 1974; BARTH, 1981), sobretudo a partir de perspectivas que percebiam a sociedade por meio de uma lente que priorizava estruturas e formas sociais (RADCLIFFE-BROWN, 1973). As duas principais correntes nesse contexto eram a Teoria da Descendência (RADCLIFFE-BROWN, 1978; EVANS-PRITCHARD, 1951; FORTES, 1953) e a Teoria da Aliança (LÉVI-STRAUSS, 1978 [1949]; NEEDHAM, 1962). A primeira, embora heterogênea por não haver consenso sobre a noção de descendência entre seus autores, tinha como foco analisar as genealogias e a maneira como as descendências se davam em sociedades não-ocidentais, e o que elas diziam sobre aspectos políticos, religiosos e econômicos dessas sociedades. Já a Teoria da Aliança propunha uma análise diferente, que focava especialmente nas alianças formadas por grupos distintos, a partir das (amplamente conhecidas) formulações de Lévi-Strauss sobre a “troca de mulheres” em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1978).

Nessa oportunidade, Lévi-Strauss (1978) problematizou a importância da barreira contra o incesto como fundamental para associações, trocas e alianças. Afinal, por meio dessa regra universal se determina com quem se pode casar, e também com quem não se pode casar. Dessa forma, a regra contra o incesto media as relações sociais. Além disso, vale ressaltar também que ao se voltarem para sociedades não-ocidentais, a ênfase dos estudos de parentesco daquele momento recaía especialmente sobre análises de sistemas

terminológicos e classificatórios (HOCART, 1969 [1937]; MORGAN, 1968; KROEBER, 1969 [1909]; LOWIE, 1915), tipos de genealogias etc, uma vez que se percebia formas de organização social bastante distintas das dos pesquisadores ocidentais.

Entre os anos 1960 até meados da década de 1980, os estudos antropológicos de parentesco passaram por uma crise, materializada pela ausência de discussões sobre esta área de estudos que, se outrora era central para a Antropologia, nesse período foi bem menos profícua. Diversas narrativas são contadas a respeito de qual seria o ponto nevrálgico de queda dos estudos antropológicos de parentesco. Geralmente, se atribui a Edmund Leach (1961) e Rodney Needham (1971) como pioneiros nessa crítica, e a David Schneider (1984) como ponto central da crise³⁸. Contudo, como bem aponta Claudia Fonseca (2004), o “silêncio” que se formou neste período é apenas aparente; havia uma efervescência de produção de conhecimento a partir de reuniões, congressos e encontros organizados por estudiosas feministas que estavam justamente reorganizando toda a pauta teórica dos estudos de parentesco à luz da principal contribuição, hoje sabemos, do feminismo para este campo: a forte preocupação com a desestabilização das fronteiras entre aspectos biológicos e socioculturais (ou seja, entre natureza e cultura) calcados em uma pretensa diferença inata entre homens e mulheres, suposta como inata pelos estudiosos de parentesco até então.

Dentre as principais referências deste momento de releitura das teorias de parentesco à luz do feminismo, tanto Machado (1997a, 1998; 2001; 2010; 2014a) quanto Fonseca (2004; 2008), Piscitelli (1998) e Grossi (2003), entre outras, apontam como norte principal o contexto de profícuo debate em torno da construção do conceito de gênero no âmbito da produção de conhecimentos feministas. Nesse ínterim, geralmente acionam-se os estudos pioneiros de Collier & Yanagisako (1987) sobre as fronteiras porosas entre gênero e parentesco como campos de estudo; Michelle Rosaldo e Louise Lamphere ao lançarem *Women, Culture and Society* (1979 [1974]), que configurou-se como obra de referência (embora superada teoricamente anos mais tarde até mesmo por suas autoras, a partir da mudança de ênfase nos feminismos de *Women Studies* para *Gender Studies*); a

³⁸ Leach (1974) chamava a atenção para a necessidade de se extrapolar o parentesco para além da mera prática de classificação de terminologias e genealogias; Needham (1971), para a simplificação de categorias como “casamento”, “aliança”, “descendência” à de “parentesco”; e, por fim, a Schneider (1984), de que o próprio conceito de parentesco era uma categoria ocidental, orientada a partir de categorias como “sangue” e “sexo”, e que portanto estaria fadado a ser um campo de estudos por excelência etnocêntrico.

formulação do sistema sexo/gênero de Gayle Rubin para refletir criticamente sobre os estudos de parentesco (1975)³⁹; e os provocantes deslocamentos analíticos propostos por Marylin Strathern (1980; 2006) em suas definições sobre o conceito de gênero e o debate que desde então vem promovendo sobre os intercruzamentos entre natureza e cultura. Certamente há diversas outras autoras de referência para a temática, contudo estas são as mais lembradas no que tange ao debate mais específico das principais referências nas discussões em torno de gênero e parentesco.

Com efeito, conforme bem aponta Machado (1998a), o posterior processo analítico de “desconstrução de gênero” (de influência derrideana) é tributário de uma variedade de olhares, derivados de diferentes lugares teóricos e políticos de fala. Vale dizer, aliás, que não só o processo de desconstrução, mas também o de construção do conceito de gênero a partir da releitura dos estudos clássicos de parentesco (de acordo das autoras que mencionei acima) também se dá em um contexto de distintos lugares de fala em termos políticos e teóricos. De todo modo, todo o debate contribuiu para a promoção daquilo que Machado (1998a) chama de um paradigma teórico-metodológico dos estudos de gênero.

Küchemann, Bandeira e Almeida (2015) apontam e chamam a atenção para a transdisciplinaridade da categoria gênero. Segundo as autoras, existe um processo de inserção da categoria gênero na teoria social que não possui uma formulação feminista de base, resultando no uso deste conceito apenas como acessório. O argumento das autoras é o de que “a proposição e a junção de áreas temáticas clássicas das ciências sociais e humanas com a perspectiva de gênero devem ocorrer de modo profundo e transversal ao redor das intersecções dos campos de conhecimento” (KÜCHEMANN, BANDEIRA E ALMEIDA, 2015, p. 79).

Foi este o contexto que permitiu que os estudos de parentesco tenham tomado ares completamente diferentes das análises clássicas as quais me referi há pouco. Neste novo momento, que se iniciou ainda nos anos 1980, mas que ganhou força na década seguinte, o foco dos estudos recaiu sobre “novas” formas de conjugalidade, de mobilização da noção de família e novas formas reprodutivas. O célebre trabalho de Kath Weston intitulado *Families We Choose* (1997) sobre o estabelecimento de laços duradouros entre gays e

³⁹ Rubin (1975) critica mais fortemente a teoria de parentesco proposta por Lévi-Strauss sobre alianças matrimoniais, argumentando que se é necessário haver a “troca de mulheres”, conforme aponta o autor, então ele está reificando e naturalizando a opressão sobre as mulheres.

lésbicas no contexto californiano dos anos 1980 forneceu bases para a formulação do conceito de *relatedness*⁴⁰ proposto por Janet Carsten (2004). O argumento de ambas as autoras está fundado na ideia de que é preciso ir além das relações de sangue para compreender relações de parentesco. Weston (1997), ao propor que as relações de amizade constituídas entre homossexuais, em seu contexto de pesquisa, é mais sólida do que as relações consanguíneas de suas respectivas famílias de origem, inspira Carsten (2004) ao elaborar o conceito de *relatedness* e afirmar que é preciso levar em conta que os laços de sangue não⁴¹ fundamentam a proximidade, o sentimento, a intimidade nas sociedades ocidentais. Embora, é bom lembrar, regulem a lei social contra o incesto (FREUD, 1996 [1905]; 1996 [1912]; 1996 [1928]; 1996 [1930]; LÉVI-STRAUSS, 1978).

Nesse sentido, uma das possibilidades de se pensar contribuições dos estudos sobre poliamor para a desconstrução do parentesco à luz das provocações que Schneider (1984) havia ponderado ainda na década de 70 tem a ver com a crítica ao argumento sobre as relações de sangue enquanto substâncias fundamentais das quais os seres humanos são gerados, e portanto orientadoras das relações de parentesco. No caso do poliamor, o afastamento da ideia de sangue enquanto fundamental para a definição das relações de afinidade se dá justamente pela rejeição da centralidade da prática sexual na definição da intimidade – a polarização entre sexo e amor é inclusive muito frequente, em defesa de perspectivas que reduzem o poliamor meramente às práticas sexuais.

No grupo do *Facebook* Poliamor Brasília, não são raras as vezes em que são postadas reportagens e vivências oriundas de páginas da *internet* a respeito de famílias constituídas por relações de poliamor que geraram filhos/as, inclusive. Ao compartilharem tais *posts*, poliamantes enunciam que estes são casos de sucesso, de relações de poliamoristas que conseguiram consolidar suas relações.

Do ponto de vista de poliamoristas com quem conversei em campo, outras formas de afetividade e de conjugalidade devem ser reconhecidas juridicamente, a fim de se estender direitos já garantidos para uniões monogâmicas heterossexuais e homossexuais. Um dos argumentos acionados é o de que tais benefícios devem ser estendidos para outras

⁴⁰ Em linhas gerais, *relatedness*, conforme aponta Andrea Lobo (2012) seriam as maneiras “de agir e conceituar as relações entre as pessoas. É vivendo e consumindo juntos, convivendo no mesmo espaço – a casa – que alguém se torna parente” (LOBO, 2012, p. 103).

⁴¹ De acordo com o relato de minha interlocutora que abre o item sobre família nesta dissertação, nota-se que a ideia de família, ainda que passe pelas relações de sangue, não se restringem a isso tão somente.

formas de família que se entendem como tal. A discussão sobre o poliamor enquanto possibilidade de formação familiar tem rendido diversas discussões no campo do Direito. Em uma busca rápida na Plataforma Lattes com a palavra-chave “poliamor” é possível visualizar pouco mais de 100 resultados, dos quais mais da metade⁴² é constituída por estudantes de graduação desta área que estão estudando a temática em seus trabalhos finais de curso. Infelizmente, só pude ter acesso a dois deles. O primeiro explora os efeitos patrimoniais do poliamor sobre o campo do Direito das Famílias (KLAGENBERG, 2010), e o segundo explora a validade do poliamor enquanto entidade familiar ao analisar o primeiro caso de registro em cartório de uma união formada por três pessoas, na cidade de Tupã/SP, no ano de 2012 (RODRIGUES DA SILVA, 2015).

A notícia de que três pessoas (um homem e duas mulheres) haviam conseguido formalizar (em termos burocráticos) uma relação declaradamente poliamorosa era algo sempre lembrado a partir de *posts* no *Facebook* por meio de publicação de notícias narrando o caso (ainda que ele tenha acontecido em 2012, o tema sempre voltava à tona), e sempre apontada em poliencontros como um exemplo de reconhecimento jurídico do poliamor. E, mais que isso, que seria um primeiro passo para aqueles/as que no poliamor sentem necessidade e vontade de que os direitos garantidos a casais monogâmicos se estendam também a relacionamentos pautados na não-monogamia.

Contudo, ainda que este tenha sido um fato de que alguma maneira abriu precedentes para o registro de outras uniões poliamorosas em instâncias burocráticas, é preciso pontuar que, conforme aponta Rodrigues da Silva (2015) sobre o caso de Tupã/SP, “segundo as partes, encontraram diversos obstáculos e o maior deles foi que os funcionários dos cartórios se negavam a registrar o documento. O trio já vivia junto há três anos e resolveram oficializar a união” (RODRIGUES DA SILVA, 2015, p. 46). Mais uma vez, portanto, ressalta-se o peso das moralidades no que se refere às dificuldades apontadas por muitos/as poliamoristas para o reconhecimento (não só jurídico, diga-se de passagem) de suas afetividades.

Sobre isso, destaco aqui a discussão que Rafael Santiago (2015) realiza em uma minuciosa análise sobre poliamor e o campo jurídico. Argumenta ele que

⁴² A outra metade constitui-se sobretudo por trabalhos ligados ao campo da psicologia social e, em menor medida (cerca de 5 pesquisadores/as) à área da Comunicação e das Ciências Sociais.

a repersonalização do Direito das Famílias tem como consequência a priorização da pessoa em detrimento de qualquer dogma, inclusive o da monogamia, visto que a valorização do ser humano em suas relações familiares significa que não é a família em si que merece tutela, mas o indivíduo, destinatário principal da proteção jurídica, que deve ter asseguradas sua dignidade e liberdade de constituir família (SANTIAGO, 2015, p. 234).

O debate que Santiago (2015) realiza aponta para a interpretação jurídica da monogamia não enquanto um fundamento constitucional, mas sim enquanto um valor que orienta o entendimento legal de família enquanto exclusivamente monogâmica. Sendo um valor, argumenta o autor, então é necessário que se reconheça legalmente uniões que partem de outros valores (no caso em tela, os não-monogâmicos), a fim de preservar a dignidade humana dos sujeitos envolvidos em relações não-monogâmicas.

Dessa maneira, destaco novamente que, no cerne desse debate, elementos como “indivíduo” e “valor” permeiam a temática que envolve tanto as questões em torno dos direitos das famílias, quanto a do poliamor enquanto possibilidade de união familiar. Nesse sentido, Machado (2001) traz algumas direções para se pensar nas tendências contemporâneas em torno de arranjos familiares, embasada teoricamente nas discussões realizadas por Dumont (1985). Para a autora, que entende os arranjos familiares e os valores das famílias como plurais na sociedade brasileira, atualmente um dos mais importantes objetivos dos estudos sobre família é “a interlocução entre as análises que enfocam a diversidade e as mudanças da estrutura e da organização familiar e as análises que enfatizam o lugar de valor que ‘a família’ e os modelos de família ocupam numa dada sociedade ou segmento social” (MACHADO, 2001, p. 18).

Ao analisar os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) entre os anos 1995 e 1999, Machado (2001) constata que os dados quantitativos, ao apontarem que os lares de camadas médias e populares são habitados sempre por casais mono ou biparentais, leva à interpretação quase imediata de que há uma tendência à família nuclear no Brasil, contudo contesta a validade desta análise simplista: “a ideia de família que é visibilizada pela tabela está restrita ao domicílio particular. Por isso, tem um efeito simbólico de, imperceptivelmente, identificar e traduzir a ideia de família como lugar de coabitação predominante de cônjuges e filhos, seguida de parentes e não parentes” (MACHADO, 2001, p. 20). Isto porque os dados quantitativos em questão não consideram arranjos de parentela relacionados, por exemplo, à família extensa, ou ainda a arranjos

familiares considerados não convencionais, como por exemplo a “circulação de crianças” de que nos falam Sarti (1996) e Fonseca (1987; 1995).

Dessa forma, Machado (2001) conclui que embora haja uma tendência homogeneizadora nas concepções ocidentais sobre família presente tanto nos valores individualistas quanto nos efeitos da redução da fertilidade e natalidade, não se pode deixar de lado nem perder de vista “a riqueza das diferenças presentes e das reinvenções possíveis das diferenças, nem deixar de apostar na possível e revolucionária reinvenção das relações de gênero, no sentido da construção de relações igualitárias” (MACHADO, 2001, p. 24).

Acrescento à sua reflexão que os valores propostos por poliamoristas se coadunam a essa revisão da noção de arranjos familiares, inclusive ao apostarem na igualdade das relações de gênero, discussão presente também em trabalhos como o de Pilão (2012) e de Cardoso (2010). Além disso, suas reivindicações e suas práticas incidem também no que tange aos debates sobre moralidades, ao proporem que há valores para além da monogamia que devem ser reconhecidos, como assinalam estes autores e também Santiago (2015) e Rodrigues da Silva (2015).

Sendo assim, não quero dizer que a consensualidade não esteja presente em outros tipos de relação afetivo-amorosas como, por exemplo, nas monogâmicas, entretanto esta noção é mais central e orientadora de uma relação poliamorosa do que necessariamente um casamento (ou mesmo a relação sexual, que se relaciona com a questão do “sangue” discutida há pouco), nos moldes daquilo que “o padre falou”, para retomar a epígrafe que trago no capítulo 2, uma vez que é a partir dessas duas noções que serão balizadas a questão do ciúmes e do sentimento de posse.

Não quero afirmar aqui que em relações não pautadas na monogamia a negociação e a consensualidade bastam para resolver a questão do ciúme, por exemplo. De fato, há dificuldades apontadas por poliamantes, conforme abordado no capítulo anterior, no que se refere à posse e ao ciúme enquanto também presentes em suas vivências; estes são desafios cotidianos para quem é adepto/a do poliamor, assim como para qualquer outro tipo de relação. Contudo, é a consensualidade em manter-se não-monogâmico/a, e em permitir que o/a parceiro/a também possa sê-lo, que permite que estes sentimentos sejam balizados e que possa entender o que querem dizer quando falam: “também somos família!”.

De todo modo, não houve durante o trabalho de campo no Poliamor Brasília um discurso concreto sobre modelos familiares específicos para a reivindicação de direitos. Uma das razões disso talvez seja de que, conforme mencionei no início do capítulo, poucos membros do grupo realmente se identificavam enquanto militantes do poliamor, portanto a reivindicação de um “sujeito político poliamoroso” ainda não é suficientemente consistente para a enunciação de pautas mais precisas em torno de reivindicação de direitos. A argumentação, quando surgia o assunto, era de que a monogamia não pode ser a única orientadora das formalizações jurídicas em torno da ideia de família. Estas discussões surgiram com mais ênfase quando membros do grupo postavam no grupo, ou comentavam em encontros presenciais, sobre os resultados parciais da enquete lançada pela Câmara dos Deputados sobre a formulação do conceito de família. A pergunta era: “*você é a favor ou contra o conceito de família formado a partir da união entre homem e mulher?*”. No Poliamor Brasília, o consenso era de que não, que há outras formas de família que não estão contempladas nesse conceito de família, e famílias poliamorosas seriam uma delas.

Dito tudo isso, afirmo que os discursos de poliamoristas contribuem para a desconstrução tanto das teorias clássicas de parentesco quanto de maneiras social e culturalmente normatizadas de se relacionar afetivamente, por meio da promoção de outras formas de olhar para o campo da intimidade e das formas de relação. Também possibilita reunir elementos para refletir inclusive sobre as esferas políticas institucionais que têm atualmente debatido de forma ampla a questão da definição do conceito de família em termos legais no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva antropológica permite desnaturalizar aquilo que se mostra por vezes “natural”, dado às ocorrências e ao processo histórico em que as posturas e os comportamentos sociais se apresentam. Sendo assim, a monogamia me era, até então, “natural”, não por uma leitura biológica, mas pela leitura comum, do cotidiano que se vê. Com isso, acreditei ser exótico me deparar com o “surgimento” de pessoas que se permitem viver suas relações amorosas de outra forma. Se por um lado, há a emergência do armário (SEDGWICK, 2007) como mecanismo de proteção e de defesa identitária poliamorista, por outro, como posso afirmar que essas pessoas não são visíveis, se se mobilizam política e socialmente em âmbitos *on-line* e presenciais? Encontravam-se a todo momento debaixo de meu nariz, na mesma Universidade que estudo, a poucos metros do lugar que confortavelmente ocupo. Não só isso, mas reuniam-se a poucos passos de onde morava e dividia república de estudantes com Ian, o Furação.

Dessa forma, tive que sair desse lugar fácil e confortável para adentrar no mundo desses sujeitos. Não vou dizer que foi um exercício simples ou simplista, uma vez que embora estivessem próximos geográfica e fisicamente, esta alteridade próxima era distante (PEIRANO, 1995) do que eu costumava vislumbrar em meu dia-a-dia.

O exercício antropológico de desnaturalizar o familiar (VELHO, 2008) também me fez sair da zona de conforto, posto que durante todo o trabalho de campo me questionava sobre “essa tal monogamia”, que de monogâmica não tem muito e nem mesmo podemos colocá-la em níveis universais e essenciais. Ou ainda, está mais localizada em regras que norteiam posturas ético-sociais do que realmente em práticas que se vive. Antes de questionar a não-monogamia, fui incitado a problematizar a monogamia para entender o que os sujeitos poliamoristas falam e reivindicam.

Questionando a monogamia, fui incumbido a pensar sobre o amor. Será que o amor é incondicional? Mas, o amor romântico não tem uma série de condições para existir? O que seria incondicional nesses casos? Sobreviveria um amor romântico em que os votos iniciais do relacionamento são permeados pelos critérios da fidelidade, do exclusivismo e da consensualidade da não-divisão do/a outro/a? O amor romântico aguentaria a ferida narcísica de não ser exclusivista?

Apoiados/as na ideia de que o amor enobrece a relação, esse sentimento passa a ser uma exigência para a prática sexual no que se refere a compromissos com contratos poliamoristas. Claro que não é possível unificar a experiência de poliamantes quando estão solteiros/as, namorando sério, casados/as, mas a regra básica é de que a vivência poliamorosa implica em afetos que não se limitam a meros momentos de prazer sexual descartáveis.

Foram com essas questões em mente que adentrei no trabalho de campo com poliamoristas do grupo Poliamor Brasília e percebi que poderia nutrir, até então, os preconceitos que eles/as tantos se esquivam. Mas, saí do trabalho de campo com abertura bem maior para lidar com essas diferenças que a alteridade me impôs. Com isso, retomando o relato de minha interlocutora ao falar de sua família, percebo que esse discurso também me atingiu, uma vez que tenho mais tolerância para reconhecer outras formas de amar, ainda que não necessariamente vá praticá-las.

O que poliamoristas reivindicam, senão o direito de amar mais de um/a e não ser punido/a por isso? É claro que seria ingenuidade dizer que eles/as amam incondicionalmente. Como pode ser lido ao longo dessa dissertação, o amor que eles/as vivem também é cheio de regras e de limites, e até mesmo de certos preconceitos. Questionando a premissa da liberdade afetiva, pergunto: é possível ter liberdade quando se relaciona com outrem?

Talvez haja liberdade no que eles/as criticam em âmbito de sentimentos como o ciúme, a posse, o exclusivismo, mas não há, mesmo no poliamor, liberdade. Porque o que esse campo de pesquisa me mostrou é que não se ama qualquer pessoa, em qualquer lugar e a qualquer tempo sem regras ou, como está escrito na imagem que abre a página do grupo no *Facebook*, sem obrigações.

Foi mais de um ano de trabalho de campo, mais de mil páginas de relatos em diário de campo (MALINOWSKI, 1984; GEERTZ, 1989; CLIFFORD, 1998), centenas de horas de conversas informais e muitas horas de entrevistas semiestruturadas gravadas via áudio (que se encontram em minha posse, somente, porque nenhum/a interlocutor/a me pediu a cópia dessas gravações) e alguns encontros presenciais determinados por eles/elas. Sendo assim, posso afirmar que há ainda uma insistência em definir o que é o poliamor, mesmo que esses sujeitos entendam que não o definam quando se fala disso. Isso porque no grupo

em que pesquisei não é maioria quem vive relações poliamorosas. Daí a reincidência de agendar diálogos para tratar desse assunto, que é muito caro para interlocutoras/es.

Interpretei esse constante agendamento de debates promovidos por quem ainda não vive o que almeja viver a partir das formulações de Foucault (1984) sobre o cuidado de si. Isso porque no poliamor a busca por definição e as elaborações de um poliamor que se propõe ideal aludem à ideia apresentada pelo autor sobre a trajetória da prática do cuidado consigo mesmo/a, da atenção voltada para a resolução de conflitos internos de si. Assim, a perspectiva volta-se para as subjetividades, ou seja, para como eles/as olham para si e elaboram, reelaboram, debatem e sintetizam ideais de vivências afetivo-amorosas. Com efeito, todos esses debates em torno da definição do poliamor estão permeados por processos de identificação que surgem enquanto enunciados e práticas em torno de possibilidades afetivas não-monogâmicas. Dessa maneira, os encontros eram fóruns de dúvidas para serem sanadas por aqueles poucos sujeitos que já tiveram a experiência de viver uma relação poliamorosa e que, assim, poderiam oferecer suporte e ajuda para quem ainda não as viveu. Isso mostra, também, que estão abertos/as para possibilidades, desde que não infrinjam algumas leis.

A lei contra os classificados se mostrou a mais marcante e pilar para (di)gerir alguns preconceitos e estigmas que sofrem. Mas, não só isso, uma vez que muitas pessoas deixaram de participar do grupo por se verem tolhidas em seus desejos de permutar encontros amorosos. Isto é, não são todas/os que concordam com essa regra, mas quem permaneceu no grupo, de alguma maneira, concorda. Em conversa com alguns e algumas dos/as que ou saíram por conta própria ou que foram sumariamente excluídos, me disseram que seus objetivos e suas expectativas em relação ao Poliamor Brasília giravam em torno de estabelecerem relações afetivo-amorosas muito mais que debater sobre o tema. Ou seja, a perspectiva de roda de conversa com vistas a refletir sobre poliamor não era unânime, e por vezes este ponto foi criticado por soar, em alguma medida, acadêmico demais.

A escolaridade foi um dos marcadores sociais da diferença que mais se destacou, inclusive no que diz respeito à aceitação da minha participação no grupo enquanto pesquisador por praticamente todas as pessoas com quem mantive contato. Por outro lado, mostrei que este ponto (o da escolaridade enquanto algo valorizado) é motivo de conflito, posto que o membro que aqui chamei de Vinícius questionou publicamente, no momento de sua saída do grupo, a validade do discurso identitário somente de quem tem

escolaridade em nível superior. Superior, inclusive, é um termo dotado de preconceitos que seria tautológico dizer o porquê.

Outro marcador observado é a idade. Não quero, aqui, elucubrar sobre os motivos de a juventude estar mais adepta ao poliamor do que outras fases da vida, mas é inegável que pessoas mais novas estão mais fora do armário do que as mais velhas, ao menos no que se refere ao meu campo. Seria um preconceito de sujeitos mais velhos viverem relações múltiplas ou um preconceito dos mais novos com relação aos mais velhos? Ao suporem que os mais velhos, se o fazem, o fazem em torno do segredo?

Ainda sobre a idade, é curioso que alguns/mas poliamoristas critiquem adeptos/as das relações livres no que diz respeito a uma suposta falta de maturidade deles/as. Isso porque, ao contestarem a validade e a necessidade do estabelecimento de vínculos amorosos estáveis, sujeitos RLi contrariam essa premissa e são levados à ideia de que se trata de uma fase que vai passar, e que no futuro buscarão estabilidade a partir de relacionamentos mais responsáveis do ponto de vista de poliamoristas.

Inegavelmente, esta perspectiva que ronda os discursos (ainda que sutis) de parte dos membros do Poliamor Brasília é permeada por moralidades. Isso porque ao lançarem mão da ideia de liberdade afetiva, evitam por tudo que esse conceito de liberdade seja confundido com libertinagem. Há a proposta de uma nítida diferença entre os conceitos de liberdade e de libertinagem. Liberdade seria a escolha de não se limitar a amar uma pessoa de cada vez. Por sua vez, a libertinagem seria a falta de compromisso consigo próprio e com outrem em estabelecer certa rotatividade de encontros amorosos e sexuais. Sendo assim, grupos tais como RLi, *swing*, relacionamento aberto, se enquadrariam na libertinagem devido à efemeridade e à ausência do sentimento de amor como fundamental para estabelecimentos de relacionamentos (mais profundos).

Nota-se que esse debate transcende a eles/as mesmos/as. Embora respaldados/as por valores do individualismo como, por exemplo, a busca por liberdade de escolha em termos afetivo-amorosos, ou a liberdade por amar mais de um/a ao mesmo tempo, dentre outros já citados nessa dissertação, o poliamor só é vivido com consensualidade, ou seja, com a condição de concordância de opiniões, de pensamentos e de sentimentos, que só é possível em coletividade e em negociações entre, pelo menos, duas pessoas. Todavia, a própria atribuição de promiscuidade (que incide sobre a ideia de liberdade afetiva enquanto

libertinagem) afeta negativamente muito mais as mulheres que os homens, uma vez que estas são as consideradas “putas”, enquanto que eles os “garanhões”. Talvez por isso a presença de feministas no grupo seja considerável, tendo em vista que a noção de liberdade afetiva nesse caso alia-se diretamente às lutas dos feminismos por igualdade de gênero.

Com isso, há certa higienização moralizante nas práticas do poliamor para não serem confundidos/as como promíscuos/as. Isso não significa dizer que não sejam julgados como tais por quem não pratica ou não conhece a não-monogamia. Ademais, não proponho aqui cristalizar a crítica que fazem a outras formas de não-monogamia como acusações de promiscuidade (que, reafirmo, eles/as também sofrem), mesmo porque não pesquisei outros grupos não-monogâmicos para um aporte antropológico mais denso sobre essas outras formas de relações. E também porque o mais recorrente eram críticas à monogamia, baseadas em experiências consideradas negativas vividas por esses sujeitos em momentos passados.

Assim, a monogamia era sempre posta em discurso como prática sufocante. Mesmo que fosse habitual dizerem que é idealizada, posto que não são raros casos e situações de traições e afins, ainda assim o discurso era de liberdade para quem quiser viver relações desse tipo. Ademais, as falas giravam em torno de afirmação de uma monogamia única, universal, vivida do mesmo modo, como se tivesse parado o conceito no tempo, no espaço e na história, como se o conceito de monogamia ignorasse conquistas tais como o divórcio, a possibilidade de rompimento de conjugalidades e namoros informais e de consensualidade entre monogâmicos/as.

Dito isso, para esses sujeitos somente a não-monogamia parece ser múltipla e plural, além de ser modificada pelos efeitos do tempo e das conquistas históricas (sobretudo, apoiadas no movimento feminista). É tão plural que existem outras modalidades para além do poliamor e que, por vezes, são acionadas politicamente para ampliar o horizonte de práticas não hegemônicas.

Em trabalho de campo, observei que a maioria dos membros do grupo não viviam relações poliamorosas de fato, mas utilizavam o poliamor para fundamentar seus estilos de vida, gostos e expectativas de relacionamentos. Com isso, os debates por eles/as promovidos resolviam em âmbito ideal os problemas que podem surgir desse tipo de relacionamento quando vivido na prática. Como essas resoluções são processuais, percebi

a conexão, mas também a distância, entre a constituição identitária desses sujeitos em termos argumentativos, chamando-se poliamoristas, e a identificação no processo do estabelecimento de uma relação poliamorista.

A ênfase de poliamoristas na ideia de amor como o cerne das relações múltiplas e sua crítica ao sexo sem amor nas relações múltiplas, parece indicar claramente sua adesão à discursividade do amor romântico de longa duração, aquele cantado em prosa e verso na Idade Média. Este amor romântico exigia a fidelidade entre dois, mas nada tinha a ver com a instituição da monogamia no casamento. Entre dois, o amor romântico somente duraria enquanto perdurasse, pois muitas vezes esse sentimento se dava entre dois que estavam interditados de manterem uma relação institucional de casados ou companheiros. Assim, a ideia de amor romântico medieval exigia a fidelidade, mas não estava vinculada a uma ideia de casamento monogâmico. Foi a modernidade, desde seus inícios (VIVEIROS DE CASTRO e BENZAQUEM DE ARAÚJO, 1977), que introduziu a ideia de amor romântico na instituição de casamento monogâmico.

A ideia de amor poliamorista está ao mesmo tempo presa à ideia quase mítica do amor romântico, mas dela também se distancia pela possibilidade da presença de amores românticos simultâneos. Assim, o amor romântico de poliamoristas desafia a figura narcísica e se torna prática difícil para muitos dos que aderem ao grupo. Os intensos debates entre poliamoristas e (menos frequentes) participantes de relações poliamorosas assinala a dificuldade de enfrentar esse desafio. Este aderir e se distanciar da ideia de amor romântico assinala o deslizamento da linguagem e da abertura para a diferença que nos mostra Derrida, material de trabalho dos sujeitos/agentes sociais sempre em processos relacionais.

Se o amor é eixo central no discurso poliamorista, não menos central é o eixo que não advém da ideia de amor romântico: o eixo da prática de relações múltiplas de sexo. Se deve haver amor, deve haver abertura para ele se dar em relações múltiplas consensuais. Poliamoristas se propõem resolver esse dilema, conjugando amor e sexo em relações múltiplas. Nesse sentido, poliamoristas tendem a criticar a simbiose entre as ideias de casamento monogâmico e de amor romântico.

Sendo assim, na mesma medida em que se unem politicamente para ganharem forças, unindo-se quem já pratica relações poliamoristas com aqueles/as que pretendem

praticar, é preciso que se diga que há diferenças entre essas identidades não-monogâmicas e que, portanto, há conflitos internos entre essas práticas. Ocorreu de observar em campo a presença de outras identidades e identificações não-monogâmicas em reuniões e/ou debates no fórum do grupo, todavia, essa interação não foi sinônimo de homogeneidade e concordâncias com que os aproximam e os distanciam, características que estão sempre em processo.

As fronteiras, inclusive, são tênues, uma vez que não é possível estancar e demarcar linhas imaginárias precisas que separam práticas monogâmicas e não-monogâmicas, práticas poliamoristas das demais não-monogâmicas. Ou seja, embora os valores que norteiam as possíveis distinções entre todas essas formas de relacionamento e que sejam enunciadas e marcadas pelo processo de identificação com elas, quando postas em exercício, todas se misturam. Mesmo quando uma pessoa se identifica como poliamorista, por exemplo, há presença de elementos monogâmicos, não-monogâmicos de relacionamentos abertos, ou, até mesmo, relações livres. E por que não de amor romântico, como aponte?

Por conseguinte, talvez as fronteiras com linhas mais precisas se apresentem em termos de classe, marcador social da diferença que foi camuflado em nível de estilo de vida. Dessa forma, Poliamor Brasília acontece em Brasília e nenhum outro lugar, nem mesmo nos lugares próximos (por exemplo, Gama) que a cercam. Como é notável nas regras do grupo que não é permitido pessoas de outros Estados da Federação, ou, ainda, combinações de encontros presenciais em que indisfarçavelmente tinham o bairro Asa Norte como palco privilegiado de reuniões, justamente por englobar a maioria dos membros do grupo.

Não se pode dizer, no entanto, que há homogeneidade nos gostos e nos estilos de vida, uma vez que as apresentações foram bastante variadas, mas há similaridades e aproximações. Há uma escala de estilos de vida que parecem se organizar em torno de jovens universitários, de escolaridade superior, de camadas médias e de estilos “alternativos” (NEIVA, 2014), mas que não se bastam, nem se percebem ou se querem exclusivos. A escolha por encontros na Asa Norte não se passa apenas pela ideia de proximidade residencial e universitária, mas também porque os ambientes escolhidos comportam rotinas de lazer que coadunam com as exigências culturais nesses espaços de sociabilidade; por exemplo, o consumo de música e das demais pessoas que os frequentam,

os valores das bebidas, a forma como se vestem (de maneira mais despojada). Ou seja, são lugares que não afrontam a ideia de pertencimento, porque eles/as se sentem em casa.

Os preconceitos, portanto, não se limitam ao exercício de vivências não-monogâmicas, posto que elas se estendem em marcadores de distinção e de pertencimentos que se dão a partir de posições que sujeitos ocupam socialmente, vide o debate sobre o quão Gama “*é lá onde o vento faz a curva*” e/ou o quanto Águas Claras as pessoas moram tão amontoadas umas nas outras que “*se quiser tomar um café com o vizinho é só estender o braço pela janela*”, dando o tom metafórico de cortiço. Como é sabido por Derrida, a linguagem cotidiana não é neutra; ela carrega em si as pressuposições e suposições culturais, os preconceitos, as disposições simbólicas de quem detém a fala.

Outra distinção estabelecida por meio de classe é o pertencimento à própria Universidade de Brasília, onde aconteciam esporadicamente *happy hours* em centros acadêmicos, com a incidência de grande parte dos/as poliamoristas pesquisados/as. Ainda que a UnB tenha o referendado histórico de aberturas para estudantes de rendas mais desfavoráveis, auxiliando com bolsas de estudos, de alimentação e de permanência, isso não é regra, mas exceção. A maioria dos/as estudantes é de classes privilegiadas, residentes de Brasília/DF. A própria característica do grupo de refletir, inclusive teoricamente, sobre cotidianos e afins mostraram-me distinções (BOURDIEU, 2007) pertinentes ao acúmulo de capital simbólico adquirido por meio da educação e das assimilações culturais em que estão inseridos/as.

Hipoteticamente, porque não foi foco de minha pesquisa dado ao limite de tempo do curso de Mestrado, como seria um grupo de poliamor nas regiões periféricas da cidade de Brasília/DF? Será que as regras, as práticas, os valores, as moralidades, seriam as mesmas? Tendo a pensar que não. Sem querer forçar o exercício de imaginação, acredito que as dinâmicas dos próprios marcadores sociais da diferença mudariam as regras do jogo, porque os valores individualistas parecem tender a estarem mais próximos de camadas médias e altas (MACHADO, 2001).

Essa reflexão incide, também, no debate sobre família, uma vez que poliamoristas se valem de criticar o que eles/as chamam de “família burguesa”. Será que essa seria a preocupação de famílias não-burguesas? Enfim, não me detenho à questão por mim provocada, em contrapartida não posso deixar de dizer que os sujeitos pesquisados gozam

de privilégios culturais e escolares que lhes permitem maior agência de militância política, tendo em vista que ocupam lugares (também de fala) de dentro da “família burguesa”.

A profícua discussão que tem surgido no campo do Direito em torno do reconhecimento de uniões poliamorosas indica também o quanto este tema tem permeado não somente fóruns de debates entre poliamoristas, mas também esferas públicas. Tal dado mostra não só a necessidade da visibilidade do poliamor enquanto afetividade que deve ser respeitada e aceita, mas também a demanda por reconhecimento legal dessas relações a fim de resguardar seus direitos sobre a garantia de aspectos patrimoniais, de compartilhamento e sucessão de bens, entre outros. Reflexões acadêmicas como a realizada por Santiago (2015) revelam que no seio dessas discussões residem argumentos como o da defesa à proteção jurídica de poliamoristas, por serem sujeitos dotados de direitos que não se pautam na monogamia enquanto norteadora de suas afetividades e de suas conjugalidades. Ou seja, se a monogamia é um valor que orienta as interpretações jurídicas que resguardam casais monogâmicos, então é preciso reconhecer legalmente que há valores que fogem a essa norma e que necessitam de respaldo, respeitando assim princípios jurídicos tais como o da “dignidade da pessoa humana”.

Dessa forma, não é possível falar em família no singular. Há toda uma pluralidade de arranjos para além das categorias e das fronteiras estabelecidas a partir das categorias acionadas, por exemplo, por poliamoristas. Ademais, não podemos ficar somente no campo da explicitação da diversidade de formas familiares, mas também apontar as tensões e os conflitos em torno dessa noção. A esse respeito, vale lembrar aqui as contribuições dos movimentos feministas tanto para os entendimentos em torno dessa diversidade, como também para a crítica às desigualdades existentes, sobretudo as de gênero, nessas relações.

Os próprios membros do Poliamor Brasília reconhecem que há diferenças de gênero seja nas relações monogâmicas, seja nas não-monogâmicas, desfavorecendo as mulheres e as conjugalidades familiares. Obviamente que gênero, aqui, é interseccionado com outros marcadores sociais da diferença, uma vez que há diferenças para mulheres e homens, mulheres brancas e homens brancos, mulheres negras e homens negros, classes, geração, escolaridades e sexualidades e todas as combinações possíveis desses itens.

Nesse sentido, as conquistas feministas auxiliaram em muitas aberturas de portas, inclusive para se pensar em outras maneiras de conjugalidades (como se vê nesse campo),

mas há muitos entraves ainda nessas lutas. Os feminismos militam por pluralidade e diversidade de reconhecimentos de diferenças de gênero e poliamoristas se apropriam dessas militâncias para exercer seus direitos de liberdade afetiva para ambos os sexos. Além do mais, reconhecem que somente por meio dessa militância feminista que estigmas e preconceitos nas costas das mulheres podem vir a ser pensados, questionados e quebrados. Assim, quem sabe em um futuro não tão distante, mais pessoas saiam de seus armários cheios de amarras e castrações simbólicas e sociais.

Por fim, não posso deixar de dizer que essas conquistas e esses avanços feministas possibilitam também à Antropologia avançar, posto que proliferam identidades e identificações em que se vislumbram alteridades exóticas em espaço familiar podendo desnaturalizar nossa própria sociedade, sempre tão plural. Com isso, quem sabe, consigamos fazer com que os afetos se tornem ainda mais uma arma promissora a favor da luta por desigualdades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANAPOL, Deborah. *Polyamory: The New Love without Limits*. San Rafael, CA: IntiNet Resource Center, 1997.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- AUSTIN, John. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro/RJ: Editora Zahar, 2004.
- BARTH, Fredrik. *Process and Form in Social Life*, vol. 1. London: Routledge, 1981.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*. v.1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980 [1949].
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2005 [1934].
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção – crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2007 [1979].
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu* (26), 2006.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed, 2008 [1991].
- _____. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CARDOSO, Daniel. *Amando Vári@s – Individualização, Redes, Ética e Poliamor* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- CARSTEN. Janet. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: SANTOS, José Reginaldo (Org.). *A experiência etnográfica. A antropologia e literatura no século XX/James Clifford*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998, p. 17-63.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Writing Culture: the Poets and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles: California UP, 1986.
- COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia. Towards and unified analysis of gender and kinship. In: _____. *Gender and Kinship: essays towards and unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 229-249.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DUMONT, Louis. *O Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. *Homo Hierarchicus – o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com grupos urbanos: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (Org.). *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004 [1986].

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Kinship and Marriage among the Nuer*. London: Oxford University Press, 1951.

_____. *La femme dans les sociétés primitives – et autres essais d'anthropologie sociale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

FIRTH, Raymond. *Elementos de Organização Social*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1974.

FORTES, Meyer. The Structure of Unilineal Descent Groups. *American Anthropologist*, 55 (1), 1953.p. 17-41.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1984 [1977].

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes: 1987 [1975].

_____. *História da Sexualidade 1 – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988 [1976].

_____. *História da Sexualidade 3 – o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *Segurança, Território e População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978) São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *O nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *A Ordem do Discurso – Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 21ª edição. São Paulo: Editora Loyola, 2011.

FLEISCHER, Soraya. Uma antropóloga apaixonada (Resenha do livro GOLDENBERG, Mirian. Noites de insônia: cartas de uma antropóloga a um jovem pesquisador). *Horizontes Antropológicos* (UFRGS), v. 15, n. 32, 2009, p. 374-377.

FONSECA, Cláudia. Aliados e rivais na família: o conflito entre consanguíneos e afins. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, v. 2, n. 4, p. 88-104, 1987.

_____. *Caminhos da Adoção*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. De afinidades e coalizões: uma reflexão sobre a transpolinização entre gênero e parentesco em décadas recentes da Antropologia. *Ilha – Revista de Antropologia* (Florianópolis). v. 5, n. 2, 2004, p. 5-31.

_____. Homoparentalidade: novas luzes sobre o parentesco. *Estudos Feministas* 16(3), 2008, p. 769-783.

FRANÇA, Matheus. A Praça Universitária e suas sociabilidades: gritos urbanos de jovens em Goiânia/GO. *Revista Geração Z*, v.1, p. 37, 2014a.

_____. Entre luzes e penumbras: uma etnografia em ‘cinemões’. *Revista Habitus*, v. 8, 2014b, p. 1-19.

_____. Entre lazer, sociabilidades e insegurança: interpretações sobre a Praça Universitária, em Goiânia/GO. *Iluminuras*, 2015a, p. 5.

_____. “Quero um amor sem obrigações” – notas antropológicas sobre um estudo entre poliamantes. *Revista Novos Debates*, v. 2, 2015b. p. 146-141.

FREUD, Sigmund. Os Três Ensaio da Teoria da Sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Com comentários e notas de James Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Volume VII. Rio de Janeiro/RJ: Editora Imago, 1996 [1905].

_____. Totem e Tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Com comentários e notas de James Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Volume XIII. Rio de Janeiro/RJ: Editora Imago, 1996 [1912].

_____. Dostoiévski e o Parricídio. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Com comentários e notas de James Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Volume XXI. Rio de Janeiro/RJ: Editora Imago, 1996 [1928].

_____. O Mal-Estar na Civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Com comentários e notas de James Strachey e Alan Tyson; traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. Volume XXI. Rio de Janeiro/RJ: Editora Imago, 1996 [1930].

FRIEDAN, Betty. *The Feminine Mystique*. W. W. Norton and Co, 1963.

FRÚGOLI Jr., Heitor. *Sociabilidade urbana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da Intimidade – Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo: Universidade Estadual de São Paulo, 1993.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. Ed. Rio de Janeiro: LCT, 1988.

GREGORI, Maria Filomena. Práticas eróticas e limites da sexualidade: contribuições de estudos recentes. *Cadernos Pagu*. Jan-Jun 2014, p. 47-74.

GROSSI, Miriam Pillar. Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. *Cadernos Pagu*, v. 21, p. 261-280, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª edição. DP&A Editora, 2005.

_____. Quem precisa da identidade? In: TADEU DA SILVA, Tomaz (Org). *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. 10ª edição. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2011.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs and Women – the reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.

HARITAWORN, J., LIN, C., & KLESSE, C. Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory. *Sexualities*, 9(5), 515-529, 2006.

HOCART, Arthur Maurice. Sistemas de parentesco. In: LARAIA, Roque (org.). *Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969 [1937]. p. 39-49.

HOLMES, Lowell D. *Quest for the real Samoa: the Mead/Freeman Controversy & Beyond*. Proscript by Eleanor Leacock. Granby, MA: Bergin & Garvey, 1987.

JANKOWIAK, William R. *Sex, Death and Hierarchy in a Chinese City: an Anthropological Account*. New York: Columbia University Press, 1993.

JESUS, Jaqueline Gomes de. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos – guia técnico sobre pessoas transexuais, travestis e demais transgêneros, para formadores de opinião*. 2ª Ed (e-book). Brasília, 2012.

KLEESE, Christian. Polyamory and its 'Others': contesting the terms of non-monogamy. *Sexualities*, 9(5), 2006, p. 565-583.

KLAGENBERG, Deisi Maria dos Santos. *Poliamor: efeitos patrimoniais*. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Graduação em Direito. Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECO). Chapecó/SC, 2010.

KROEBER, Alfred. "Sistemas classificatórios de parentesco". In: LARAIA, Roque (org.). *Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969 [1909]. pp. 15-25.

KÜCHEMANN, Berlindes; BANDEIRA, Lourdes; ALMEIDA, Tânia Mara. A categoria gênero nas Ciências Sociais e sua Interdisciplinaridade. *Revista do Ceam*, v. 3, n. 2, jan/jun 2015, p. 63-81.

LACAN, Jacques. *Seminário 3 - As Psicoses*. Rio de Janeiro/RJ: Editora Jorge Zahar Editor. 1956.

LEACH, Edmund. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1978 [1949].

LINS, Regina Navarro. *Na cabeceira da cama*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *A cama na varanda*. Rio de Janeiro: BestSeller, 2007.

LOBO, Andréa. A Família em Cabo Verde. Uma perspectiva Antropológica. *Revista de Estudo Cabo-Verdianos*, v. 4, p. 99-114, 2012.

LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

LOWIE, Robert. "Exogamy and the classificatory Systems of Relationship". *American Anthropologist* 17 (2), 1915. p. 223-239.

MACHADO, Lia Zanotta. Estudos de gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas. In: SCHPUN, Mônica Raisal (Org.). *Gênero sem fronteiras*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997. p. 93-140.

_____. Gênero, um novo paradigma?. *Cadernos Pagu* (11), 1998a. p. 107-125.

_____. Masculinidade, sexualidade e estupro. As construções da virilidade. *Cadernos Pagu* (11), 1998b, p. 231-273.

_____. Famílias e individualismo: tendências contemporâneas no Brasil. *Interface – comunicação, saúde, educação*. Vol. 4, n. 8, 2001. p. 11-26.

_____. *Feminismo em Movimento*. São Paulo: Editora Francis, 2010.

_____. Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia. *Cadernos Pagu* (42) jan-jun, 2014a, p. 13-46.

_____. Políticas Sociais e Gênero como Interdisciplinaridade e Paradigma. In: Secretaria de Políticas para as Mulheres (Org). *Capacitação para os Mecanismos de Gênero no Governo Federal*. Brasília: Presidência da República, 2014b. p. 91-116.

MACHADO, Lia Zanotta; MAGALHÃES, Themis Quezado. Imagens do espaço: imagens de vida. In: PAVIANI, Aldo. *Brasília, ideologia e realidade: espaço urbano em questão*. São Paulo, SP: Projeto Editores Associados, Brasília, DF: CNPq, 1985. p. 191-214.

MAGALHÃES, Themis Quezado. *Brasília: Mitos e Vivências - análise do discurso brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1985.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

_____. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1984 [1922].

MAGALHÃES, T. Q. Imagens do espaço, imagens da vida. In: *VIII Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu/MG, 1984.

MEAD, Margaret. *Adolescência y cultura en Samoa*. Buenos Aires: Paidós, 1974.

_____. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

MOORE, Henriquetta. *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Polity Press, 2007.

MORGAN, Lewis. *A Sociedade Primitiva* (2ª ed). Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1980 [1877].

_____. *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Institution, 1871.

_____. Classificatory Kinship Terminology among American Indians. In Bohannon, P. and J. Middleton (eds.), *Kinship and Social Organization*. Natural History Press, 1968.

MOURA, Cristina Patriota de. Vivendo entre Muros. O sonho da aldeia. In: VELHO, Gilberto e KUSHNIR, Karina, (Orgs.). *Pesquisas Urbanas*. Desafios do Trabalho Antropológico. Rio: Jorge Zahar Ed., 2003.

MOURA, Cristina Patriota de; VASCONCELOS, Larissa. Trajetórias, trajetos e “motilidade” na Universidade de Brasília. *AntroPolítica*. Niterói, n. 32, jan/jun 2012, p. 87-112.

NEIVA, Giórgia. *O Kahlo de Frida*. Trabalho apresentado e publicado na Fazenda Freudiana de Goiânia (FFG), 2006.

_____. “Melões e Culhões” – olhar antropológico sobre a multiplicidade da sexualidade a partir do filme Frida. *Revista Ártemis*, v. 13, jan-jul, 2012, p. 35-41.

_____. *Nas redes dos alternativos: mercado, sexualidades e produção de diferença na cidade de Goiânia/GO*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Faculdade de Ciências Sociais. Universidade Federal de Goiás, 2014.

_____. ‘*Minha vida em preto e roxo*’ – notas etnográficas sobre Assexualidade. In: XI Reunião de Antropologia do Mercosul, Montevideo/UY, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. São Paulo/SP: Companhia das Letras, 1998.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. (Orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PARREIRAS, Carolina. *Sexualidades no ponto.com: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade online*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2008.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1995, 180p.

_____. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos* (UFRGS), v. 20, 2014, p. 377-391.

PELÚCIO, Larissa. Narrativas infieis: notas metodológicas e afetivas sobre experiências das masculinidades em um site de encontros para pessoas casadas. *Cadernos Pagu* (44), 2015.

PERLONGHER, Néstor. *O Negócio do Michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1987.

PILÃO, Antônio Cerdeira. *Poliamor: um estudo sobre conjugalidade, identidade e gênero* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012. 113p.

PISCITELLI, Adriana. Nas fronteiras do natural. Perspectivas feministas, gênero y parentesco. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 6, n.2, p. 305-323, 1998.

PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Sobre a estrutura social. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1973 [1952].

_____. “Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento – Introdução”. In: Julio Cezar Melatti (org.). Radcliffe-Brown. São Paulo: Ática, 1978. pp. 59-161.

RODRIGUES DA SILVA, Fábio. *Relações Poliafetivas*. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de Direito. Universidade Santa Cecília. Santos/SP, 2015.

ROSALDO, Michelle. O Uso e o Abuso da Antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. Horizontes Antropológicos – Gênero. Revista Temática Semestral. Porto Alegre, 1980.

ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. (Orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: notes on the “Political Economy of Sex”. In: REITER, Rayna. *Towards an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.

RUST, P. C. ‘Monogamy and Polyamory: Relationship Issues for Bisexuals’, in B. A. Firestein (ed.) *Bisexuality*, pp. 53–83. London: Sage, 1996.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003 [1979].

SAID, Edward. *Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1978].

SANTIAGO, Rafael da Silva. *Poliamor e Direito das Famílias: reconhecimento e consequências jurídicas*. 1 ed. Curitiba: Juruá, 2015. 262p.

SARTI, Cynthia. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Autores Associados, 1996.

SEDGWICK, Eve. A Epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu*, jan-jun 2007, p. 19-54.

SEGATO, Rita. Género, política, e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estudios Afro-Asiáticos*, ano 25, n. 2, 2003, p. 333-363.

SHEFF, Elisabeth. *Gender, family and sexuality: exploring polyamorous community* (Dissertação de Mestrado). Departamento de Sociologia, Universidade do Colorado, Boulder, 2005.

SILVA, Bianca de Jesus. *Notas a partir da observação de redes sociais na internet: o poliamor*. In: VIII Semana de Ciências Sociais UFES, Anais da VIII Semana de Ciências Sociais UFES, Vitória/ES, 2014, p. 1-15.

STRATHERN, Marilyn. No nature, no culture: the Hagen case. In: STRATHERN, Marilyn & MacCORMACK, Carol. *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge/UK: University of Cambridge, 1980.

_____. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

_____. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. 160p.

STRATHERN, Paul. *Derrida em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

TADEU DA SILVA, Tomaz. *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. 10ª edição. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2001.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim do Século, 1995.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura – Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. Acusações: projeto familiar e comportamento desviante. In: _____. *Um antropólogo na cidade – ensaios de Antropologia Urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; BENZAQUEM DE ARAÚJO, Ricardo. In: VELHO, Gilberto (Org.). *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 130-169.

WESTON, Kath. *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press, 1997.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: TADEU DA SILVA, Tomaz. *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. 10ª edição. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2011.

Páginas da internet consultadas:

<<https://rederelacoeslivres.wordpress.com/>> (Acesso em: 06/fev/2016).

<<http://www.facebook.com/>> (Acesso em: 06/fev/2016).

<<http://tab.uol.com.br/poliamor/>> (Acesso em: 06/fev/2016).

<<http://polyportugal.blogspot.com.br/>> (Acesso em: 06/fev/2016).

<<https://ensaiosdegenero.wordpress.com/>> (Acesso em: 06/fev/2016).