

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Araraquara

Pedro Henrique de Araújo

FABRICANDO AFETIVIDADES:
as crenças compartilhadas pelos adeptos do poliamor e a crítica ao modelo
hegemônico de amor

Araraquara

2025



Pedro Henrique de Araújo

FABRICANDO AFETIVIDADES:

as crenças compartilhadas pelos adeptos do poliamor e a crítica ao modelo
hegemônico de amor

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras,
Araraquara, para obtenção do título de
Mestre em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Ciências Sociais

Orientador(a): Prof. Dr.^a Maria Chaves
Jardim

Araraquara

2025

A663f	Araújo, Pedro Henrique Fabricando Afetividades : as crenças compartilhadas dos adeptos do poliamor e a crítica ao modelo hegemônico de amor / Pedro Henrique Araújo. -- Araraquara, 2025 74 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara Orientadora: Maria Chaves Jardim 1. Poliamor. 2. Aplicativo para relacionamentos. 3. Amor romântico. 4. Saúde mental. I. Título.
-------	---

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Dados fornecidos pelo autor(a).

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

Esta dissertação contribui para o campo da Sociologia ao analisar o amor como fenômeno socialmente construído, tomando o poliamor como chave analítica para a problematização do modelo hegemônico do amor romântico e da conjugalidade monogâmica. Do ponto de vista científico, a pesquisa amplia um campo ainda incipiente nos estudos sociológicos brasileiros, articulando referencial teórico consolidado, análise do discurso e metodologias qualitativas aplicadas a contextos digitais e presenciais. O trabalho apresenta relevância social ao fomentar reflexões sobre gênero, sexualidade, saúde mental e diversidade afetiva, oferecendo subsídios ao debate acadêmico, institucional e educacional. Sua inserção local, regional e nacional se dá pela análise do contexto brasileiro em diálogo com a produção sociológica internacional, contribuindo para a circulação e internacionalização do conhecimento. Ao promover uma compreensão crítica das transformações contemporâneas das relações afetivas, a pesquisa se alinha ao compromisso da universidade pública com o desenvolvimento social e cultural sustentável e com a produção de conhecimento socialmente relevante.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

This dissertation contributes to the field of Sociology by examining love as a socially constructed phenomenon, using polyamory as an analytical lens to problematize the hegemonic model of romantic love and monogamous conjugality. From a scientific perspective, the research expands a still underdeveloped area within Brazilian sociological studies by articulating consolidated theoretical frameworks, discourse analysis, and qualitative methodologies applied to both digital and offline contexts. The study demonstrates social relevance by fostering critical reflections on gender, sexuality, mental health, and affective diversity, providing insights for academic, institutional, and educational debates. Its local, regional, and national insertion is grounded in the analysis of the Brazilian context in dialogue with international sociological scholarship, contributing to the circulation and internationalization of knowledge. By promoting a critical understanding of contemporary transformations in affective and intimate relations, the research aligns with the mission of the public university to support socially and culturally sustainable development and to produce socially relevant knowledge.

Pedro Henrique de Araújo

FABRICANDO AFETIVIDADES:

as crenças compartilhadas pelos adeptos do poliamor e a crítica ao modelo
hegemônico de amor

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras,
Araraquara, para obtenção do título de
Mestre em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Ciências Sociais

Data da defesa: 08/12/2025

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Maria Chaves Jardim
UNESP - Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Araraquara

Prof. Dr. Túlio Cunha Rossi
UNESP - Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Araraquara

Prof. Dr. Thais Joi Martins
Universidade Federal de Viçosa

Dedico este trabalho aos amores de uma
vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos amigos e familiares que estiveram ao meu lado nos momentos em que o percurso acadêmico e pessoal se mostrou mais desafiador, quando o futuro parecia incerto e as forças, por vezes, escassas. A presença, o apoio e o afeto de cada um foram fundamentais para que este trabalho pudesse ser concluído.

Agradeço, de modo especial, à minha orientadora, que desde a graduação tem sido uma referência central em minha trajetória acadêmica e profissional, conduzindo-me com rigor, respeito e cuidado. Sua orientação foi decisiva não apenas para o desenvolvimento desta pesquisa, mas também para minha formação intelectual e humana.

Ao grupo de pesquisa NESPOM, vinculado à FCLAr, expresso minha profunda gratidão pelos aprendizados compartilhados, pelos debates qualificados e pelas contribuições fundamentais para meu amadurecimento acadêmico e para os avanços desta investigação.

Agradeço aos professores do curso de Ciências Sociais da Unesp, em especial à professora Renata Paoliello e à professora Maria Mazon (UFSC) que fez parte de minha banca de qualificação, pelas experiências acadêmicas marcantes e pela generosidade na produção e na partilha do conhecimento, elementos que foram essenciais para minha formação e que levarei comigo ao longo de toda a vida.

O presente trabalho foi realizado pelo apoio financeiro, concedido por meio do Processo nº 2023/17884-0, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

“E assim, quando mais tarde me procure
Quem sabe a morte, angústia de quem
vive

Quem sabe a solidão, fim de quem ama
Eu possa me dizer do amor (que tive):
Que não seja imortal, posto que é chama
Mas que seja infinito enquanto dure.”

Vinicius de Moraes, Antologia Poética. Rio
de Janeiro.1960

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo contribuir para a literatura das Ciências Sociais acerca do amor, tomando o poliamor como interface analítica. Parte-se da compreensão do amor enquanto um produto socialmente construído, cuja práxis é moldada por contextos culturais específicos. Diante do crescente consumo de informações relacionadas ao poliamor, difundidas por meio de aplicativos, sites, jornais, entre outros meios, busca-se analisar como são produzidas as crenças que fundamentam essa forma de relacionamento e de que maneira elas dialogam com os modelos hegemônicos do amor romântico e da conjugalidade monogâmica. A pesquisa foi realizada com adeptos do poliamor em contextos online e offline. Os resultados indicam a presença de uma relação ambígua dos poliamoristas com os ideais do amor romântico, bem como a existência de questões relacionadas à saúde mental decorrentes das dinâmicas afetivas estabelecidas..

Palavras-chave: poliamor; aplicativo para relacionamento; amor romântico; saúde mental.

ABSTRACT

This research aims to contribute to the social science literature on love, taking polyamory as its interface. To this end, we consider love as a socially manufactured product and its praxis comes from cultural environments. Thus, due to an increasing consumption of information related to polyamory, through applications, websites, newspapers, etc. We seek to understand how the beliefs that underlie polyamory are manufactured and how they interact with the hegemonic designs of romantic love and the monogamous couple.

Keywords: polyamory; app for relationships; romantic love; mental health.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	INSTRUMENTALIZAÇÃO DO TERMO “POLIAMOR”	13
3	O AMOR COMO FENÔMENO SOCIOLÓGICO	25
4	A SOCIOLOGIA RELACIONAL DE PIERRE BOURDIEU APLICADA AO AMOR	30
5	CONTATO COM O ESPAÇO EMPÍRICO: QUANDO A INDIVIDUALIDADE E A SOCIEDADE SE ENCONTRAM	34
6	POSSIBILIDADES ANALÍTICAS: A NOVA RAZÃO DO AMOR, AMOR ROMÂNTICO, NEOLIBERALISMO, E AS CONTRIBUIÇÕES DOS TEÓRICOS DO AMOR E DA TEORIA SOCIAL	51
7	ENTRE TEORIA E A PRÁTICA: OS DISCURSOS FRENTE ÀS QUESTÕES DE GÊNERO, RAÇA E SEXUALIDADE	59
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS: QUEM TEM MEDO DE AMAR?	65
	REFERÊNCIAS	69

1. INTRODUÇÃO

A palavra *poliamor* origina-se da fusão de dois termos: *poli*, de etimologia grega, que significa “muitos”, e *amor*, do latim. Desse modo, o poliamor expressa a possibilidade de se amar mais de uma pessoa simultaneamente. Contudo, variações dessa prática e de seus adeptos já haviam sido observadas anteriormente (Pilão; Goldenberg, 2012).

Na segunda metade do século XX, Morning Glory sistematizou a junção dos termos de origem grega e latina para conceituar sua proposta de relacionamento afetivo (Andrade, 2018). Ainda assim, é apenas em 1992 que a palavra *poliamor* passa a ser utilizada de forma sistemática e como sinônimo de não monogamia, especialmente em grupos de e-mails difundidos pela internet (Pilão; Goldenberg, 2012).

Dessa forma, seus adeptos buscaram se afastar dos padrões socialmente estabelecidos, em especial do modelo do casal monogâmico heterossexual e consumidor do amor romântico, compreendido por eles como reprodutor de sentimentos de “posse” e “proibição”. Para Barra e Prates (2017), o poliamor estaria fundamentado nos ideais de liberdade e igualdade.

Com o intuito de se desvincular do casal monogâmico enquanto norma e do amor romântico enquanto ideologia, teóricos e militantes do poliamor passaram a discutir os fundamentos do amor, buscando estabelecer pilares que sustentassem uma forma de relação afetiva livre das categorias consideradas problemáticas e tradicionalmente reproduzidas pelo amor romântico. Ressalta-se, contudo, que não há consenso entre os grupos brasileiros, norte-americanos e europeus quanto a esses pilares.

Partindo desse cenário, compreendemos as relações amorosas como produtoras e reprodutoras de crenças tais como posse, liberdade, hierarquização de gêneros e equidade, entre outras. Em razão do crescente número de usuários de aplicativos de relacionamento, da ampla divulgação midiática de relações poliafetivas em âmbito nacional e da expressiva atuação de influenciadores digitais que se propõem a debater o tema, fatores que revelam uma busca massiva por informações sobre o poliamor, esta pesquisa tem como objetivo analisar como são fabricadas as crenças sobre o amor no interior das relações poliafetivas e de que maneira elas interagem com o modelo hegemônico do amor romântico. Como hipótese secundária, indaga-se se há interação entre essas dinâmicas relacionais e a saúde mental dos sujeitos que ingressam ou se afastam do meio poliamorista e, em caso afirmativo, de que

modo essa relação se estabelece. Para tanto, considera-se o amor e as emoções como construções sociais que adquirem forma e significado de acordo com os contextos socioculturais nos quais estão inseridos.

Para o desenvolvimento da pesquisa, realizou-se uma revisão bibliográfica acerca do poliamor e de seus desdobramentos, bem como sobre o amor no âmbito das Ciências Sociais. O recorte empírico para a identificação das crenças difundidas entre adeptos do poliamor foi inicialmente estabelecido por meio do aplicativo de relacionamentos Feeld. No decorrer da investigação, contudo, o campo foi ampliado para os grupos do Facebook “Não Monogamia Brasil – Grupo de Estudos”, “Sobre Poliamor, relações livres e outras coisas lindas” e “Poliamor Brasil”.

No que se refere à metodologia, foram realizadas observação participante no aplicativo e nos grupos mencionados, etnografia digital em ambos os ambientes e aplicação de questionário para a coleta de dados. Para a sistematização das crenças sobre o amor expressas pelos participantes, mobilizou-se a análise do discurso inspirada em Pierre Bourdieu. Ademais, foram realizadas entrevistas semiestruturadas, tanto presenciais quanto por meios digitais, com adeptos do poliamor, buscando-se construir uma análise de trajetória dos participantes.

A análise do discurso empreendida a partir dos relatos dos entrevistados permitiu verificar que, apesar das tentativas de distanciamento dos valores associados ao amor romântico, tais como posse, proibição, traição e casamento, os adeptos do poliamor, ainda que imbuídos de discursos pautados na liberdade e na equidade, mantêm em suas práticas um substrato dóxico do amor romântico.

Nesse sentido, a pesquisa aponta que, apesar das resistências dos agentes sociais às prescrições normativas, o amor romântico continua amplamente disseminado. Adota-se, aqui, a definição de amor romântico proposta por Jardim (2019), segundo a qual esse tipo de amor, enquanto crença, é socialmente fabricado e disponibilizado no fluxo cultural como doxa, ou seja, um padrão dominante afetivo. Para Bourdieu (2019), o amor romântico, ancorado em uma visão androcêntrica da divisão do mundo social, é difundido de forma tácita e naturalizada, o que dificulta a percepção de seu caráter arbitrário.

Para sustentar a hipótese de que não há um desenraizamento completo do amor romântico entre os adeptos do poliamor, esta pesquisa dialoga tanto com Bourdieu (2019),

especialmente no que se refere à dominação masculina, quanto com os estudos empíricos de Jardim (2017; 2019; 2020; 2021; 2022), nos quais a autora demonstra o amor romântico como um substrato cultural persistente, alcançando conclusões convergentes às aqui apresentadas.

Este trabalho tem como intuito contribuir para a literatura das Ciências Sociais sobre o poliamor, mais especificamente no campo da Sociologia, uma vez que grande parte da produção especializada sobre o tema se concentra na Antropologia. Ademais, os dados empíricos obtidos permitiram a formulação de hipóteses que se mostram, em certa medida, contraintuitivas quando comparadas às interpretações predominantes na literatura.

Além desta Introdução e das Considerações Finais, a dissertação está organizada em seis seções. Na primeira seção, realiza-se uma revisão bibliográfica sobre o poliamor. Na segunda, apresenta-se um levantamento da produção científica sobre o amor, com foco nas Ciências Sociais. Na terceira seção, discute-se a inspiração teórica da pesquisa, a saber, a Sociologia Relacional de Pierre Bourdieu. Na quarta seção, descrevem-se os procedimentos de coleta e análise dos dados empíricos, com base na análise do discurso inspirada em Bourdieu (1996). Na quinta seção, apresenta-se a análise dos dados empíricos, incluindo uma abordagem socioantropológica do aplicativo Feeld e uma aproximação analítica com teorias sobre o amor. Por fim, na sexta seção, analisa-se as relações de gênero, raça e sexualidade mobilizadas pelo material empírico, bem como se esboça uma reflexão inicial sobre a relação entre medo, afeto e poliamor, estabelecendo uma primeira aproximação com o debate sobre saúde mental, a ser aprofundado em pesquisas futuras de doutorado.

2. A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO TERMO “POLIAMOR”

A palavra **poliamor** origina-se da fusão de dois termos: *poli*, de etimologia grega, que significa “muitos”, e *amor*, do latim. Dessa forma, o poliamor expressa a possibilidade de amar mais de uma pessoa simultaneamente. Todavia, embora o conceito contemporâneo esteja associado a debates recentes, o uso de termos derivados não é novo. O registro da palavra *poliamorista*, por exemplo, datado de 1953, antecede o primeiro registro da palavra *poliamor*. Ademais, outra variação do termo, *poliamoroso* (*polyamorous*), aparece na obra de ficção *Hind's Kidnap*, de Joseph McElroy, publicada em 1969. Em continuidade a essas ocorrências, há ainda o uso do termo em 1975, por Carl Motts, nos resumos do *7th American Anthropological Association Annual Meeting*, quando o autor argumentava que “o futuro da humanidade no século XXIII seria dominado pelo *homo pacifis*, um ser individualístico, livre-pensador, poliamoroso e vegetariano” (Pilão; Goldenberg, 2012, p. 63).

Apesar dessas menções anteriores, a consolidação conceitual do termo *poliamor* ocorre apenas décadas depois. Segundo Pilão (2013), sua utilização conceitual sistematizada teria se dado na década de 1990, desdobrando-se em dois momentos distintos. O primeiro ocorreu em um evento público realizado na Califórnia por neopagãos da “Igreja de Todos os Mundos”, o que confere à formulação inicial uma inspiração religiosa. O segundo momento, por sua vez, foi marcado por uma abordagem menos transcendentalista e mais racionalizada, voltada à reflexão e à resolução de questões práticas relacionadas aos vínculos afetivos e amorosos.

É nesse contexto que se insere a atuação de Morning Glory. Segundo Andrade (2018), ao escrever um artigo para a revista da igreja *Green Egg*, a autora buscou, no latim e no grego, um termo que expressasse a possibilidade de se manter múltiplos vínculos amorosos. No latim, entretanto, o termo correspondente seria *multiamor*, o que causava certo estranhamento a ela e a seu marido. Já o equivalente em grego, *polifilia*, também lhes causava desconforto, uma vez que remetia à nomenclatura de uma patologia. Assim, com o objetivo de evitar uma impressão negativa no primeiro contato, o que facilitaria a aceitação do conceito proposto, Morning Glory teria optado por fundir termos do grego e do latim, resultando na palavra *poliamor*.

A difusão do termo, entretanto, não se restringiu ao meio religioso. Em maio de 1992, segundo Pilão e Goldenberg (2012), Jennifer Wesp, ao participar de uma discussão realizada via internet, passou a utilizar o termo *poliamor* como sinônimo de não monogamia, com a

intenção de lidar com problemas práticos dos relacionamentos afetivos. A partir dessa iniciativa, constituiu-se o primeiro grupo de e-mails destinado especificamente à discussão do poliamor. A substituição do termo *não monogamia* por *poliamor* teria ocorrido de maneira deliberada, uma vez que o primeiro carregava conotações negativas, por se definir apenas em oposição à monogamia, a configuração tradicional dos relacionamentos, sem explicitar positivamente suas características próprias (idem, ibidem).

A partir dessa consolidação terminológica, o poliamor passou a ser tratado pela literatura especializada como uma manifestação singular que busca superar as limitações do modelo afetivo-amoroso tradicional, centrado no relacionamento diádico monogâmico. Segundo Pilão (2013), diversos interlocutores identificaram, nos ideais do amor romântico, compreendido pelo autor como a essência do casal monogâmico, sentimentos de “posse” e “proibição”. Em contraposição, esses mesmos informantes argumentaram que a categoria de “amor” poderia existir desvinculada dessas amarras. Por essa razão, para o autor e para parte de seus pesquisados, o poliamor aproximar-se-ia das relações de amizade ou do amor enquanto *philia*, conforme proposto por Vandenberghe (2006).

Essa compreensão do poliamor também dialoga com debates mais amplos no campo das Ciências Sociais, sobretudo no que se refere às críticas às explicações naturalizantes das relações afetivas. Nesse sentido, o ideal de poliamor, formulado no final do século XX, contrapõe-se às argumentações da psicologia evolucionista, que defendem que os homens, em razão de uma suposta necessidade reprodutiva superior à das mulheres, tenderiam a apresentar históricos sexuais e amorosos mais extensos, com múltiplos parceiros. Conforme destaca Bennion (2022), antropólogos e sociólogos vêm questionando tais pressupostos. Morgan, por exemplo, observou que, entre os iroqueses, as noções de família e comunidade eram atravessadas por redes de trocas poliamorosas e por relações de maior equidade de gênero. Engels, por sua vez, argumentava que o socialismo primitivo se estruturava a partir do poliamor e do empoderamento feminino. Ademais, etnografias complementares (Beckerman; Valentine, 2002) indicam que a poliandria é praticada em algumas tribos amazônicas, nas quais o esperma de diferentes homens contribuiria para a gestação.

Diante desses dados, as Ciências Sociais desempenharam papel central no questionamento de teorias que postulavam uma ordem sociogenética baseada no controle masculino das esferas sexual, econômica e social, relegando as mulheres à passividade, à assexualidade e à monogamia. Nesse cenário, o poliamor emerge não apenas como prática

relacional, mas também como crítica epistemológica a modelos naturalizados de gênero e sexualidade.

Por fim, é importante destacar que o discurso contemporâneo sobre o poliamor é cuidadosamente construído no sentido de diferenciá-lo de outras formas de relacionamento, como o *swing*, a poligamia, a poliandria, a bigamia ou o relacionamento aberto, bem como de afastá-lo da noção de promiscuidade, frequentemente associada às práticas não monogâmicas (Haritaworn et al., 2006). Nesse sentido, Perez e Palma (2018) argumentam que, embora haja divergências entre os adeptos quanto à definição do poliamor, existem pilares fundamentais compartilhados para sua sustentação. Segundo seus interlocutores, tais pilares afastam-se das concepções do amor romântico e incluem: “amor livre, responsabilidade, compreensão, respeito à individualidade, liberdade sexual, equidade de gênero e diálogo” (Perez; Palma, 2018, p. 5).

A partir dessa problematização dos modelos normativos de relacionamento, torna-se pertinente recorrer à perspectiva foucaultiana para compreender os mecanismos sociais que regulam a sexualidade e os arranjos afetivos. Nesse sentido, Mônica Barbosa (2015) argumenta que o desenvolvimento social, impulsionado no século XVIII e que se estende até o século XXI, é concebido a partir da articulação entre as dimensões biológica, política e econômica. O sexo, a sexualidade e os arranjos afetivos constituiriam, assim, um campo privilegiado de gestão social. O capitalismo, nesse contexto, regula as relações familiares e, consequentemente, os arranjos afetivos, de modo que a família se reproduza e coopere com o sistema econômico. Dessa forma, “a monogamia tem como função [...] balizar na família a propriedade privada, assim como a acumulação de riquezas [...] e a transmissão de seu patrimônio genético e econômico para seus filhos” (Barbosa, 2015).

Essa centralidade da monogamia não se restringe ao plano moral. Conforme Cunha (2004), a monogamia opera não apenas como princípio ético, mas também como princípio jurídico ordenador das sociedades ocidentais, constituindo a base estrutural sobre a qual se ergue o arcabouço normativo que orienta o corpo social. É a partir desse pressuposto, de que a monogamia compulsória atua como dispositivo regulador de classes sociais, gênero e outras características consideradas potencialmente ameaçadoras à ordem vigente, que os movimentos em favor da não monogamia elaboram suas críticas.

Embora o movimento poliamorista tenha emergido de forma mais explícita apenas no século XX, suas críticas encontram ressonância em movimentos históricos anteriores. Barbosa (2015) estabelece um paralelo com as mulheres francesas do século XVII, que resistiam ao modelo de mãe submissa e devotada exclusivamente ao marido. Nobres e burguesas parisienses concebiam o casamento como sinônimo de posse e a maternidade como forma de sujeição, o que as levou a investir na formação intelectual como estratégia de busca por maior igualdade. Nessa perspectiva, a autora argumenta que a história da família foi, e continua sendo, atravessada por questões político-econômicas relacionadas à organização da força de trabalho.

No plano das mobilizações contemporâneas, Barbosa destaca que é apenas em 2001, durante o primeiro Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre (RS), que se inicia o movimento Família e Feminismo. Tal movimento apresentava propostas convergentes com as do poliamor, ao buscar ampliar o debate público sobre a monogamia compulsória, explorar possibilidades de outros arranjos afetivos e fomentar a criação de novos polos de poder-saber. Ademais, segundo a autora, em 2005 ocorre a primeira Conferência Internacional sobre Poliamor, na Alemanha, ocasião em que o conceito passa a ser amplamente difundido, especialmente na Europa e nos Estados Unidos.

Essas iniciativas inserem-se em um contexto mais amplo de transformações sociais gestadas ao longo do século XX. As mobilizações políticas em torno da sexualidade como o controle da reprodução por meio da pílula anticoncepcional, a legalização do divórcio, a inserção das mulheres no mercado de trabalho e as reivindicações dos homossexuais por liberdade de expressão engendraram mudanças significativas nos valores sociais, nas configurações familiares e nos arranjos afetivos.

Pilão e Goldenberg (2013) argumentam que tais transformações contribuíram para o enfraquecimento dos ideais do amor romântico, associados às relações monogâmicas, ao sentimento de posse nos vínculos diádicos e ao modelo da família burguesa. Ao mesmo tempo, esse cenário possibilitou a emergência de novas formas de vivenciar a esfera amorosa. Para os autores, é nesse contexto que o poliamor encontra condições para se projetar como uma possibilidade de hegemonia naquilo que denominam modernidade tardia (Pilão e Goldenberg, 2013).

Embora reconheça que a instituição familiar, tal como difundida no senso comum centrada no casal monogâmico, ainda desfruta de um status privilegiado na sociedade contemporânea, Barbosa chama a atenção para os efeitos das mobilizações políticas do século passado. Ao problematizar a questão do parentesco, tais movimentos exigem uma reformulação do ideal de família, o que implica, necessariamente, o questionamento do enquadramento jurídico do modelo tradicional.

Os movimentos sociais são capazes de reivindicar o mesmo dispositivo de alianças para a regulação da conjugalidade homossexual, ao pleitear seus direitos civis. [...] Exige também novas definições de família e desafia o enquadramento legal delas (Barbosa, 2013, p. 39).

Apesar disso, persistem divergências no campo jurídico brasileiro quanto às tentativas de revisão do modelo familiar diádico. O primeiro caso registrado de uma união poliafetiva no Brasil ocorreu em 2012, no estado de São Paulo, quando duas mulheres e um homem oficializaram sua união. Esse registro abriu precedentes para outros, como o de 2015, no Rio de Janeiro, no qual foi oficializada a união estável entre três mulheres. Contudo, a Associação de Direito da Família e das Sucessões (ADFAS) interpôs recurso junto ao Conselho Nacional de Justiça (CNJ), com o objetivo de vedar os efeitos das lavraturas de escrituras públicas de uniões estáveis poliafetivas. Em consequência, o CNJ, no âmbito do casamento e com base nos princípios da monogamia, declarou a nulidade desse tipo de registro, proibindo que os cartórios de todo o país continuassem a realizá-lo (Caetano, 2020).

Nesse cenário de restrições jurídicas, Barbosa (2015, p. 43) afirma que “a lei é o último recurso para normalizar a situação”; entretanto, assim como nos casos mencionados, os grupos poliafetivos enfrentam resistências significativas no campo dos direitos civis. A autora recorre aos escritos do sociólogo brasileiro Richard Miskolci para argumentar que os agentes poliafetivos estão inseridos em uma sociedade orientada pela heterossexualidade e pela monogamia. Dessa forma, constelações poliamorosas não podem, por exemplo, compartilhar planos de saúde com todos os seus parceiros, acessar pensão por morte ou usufruir de visitas conjuntas em situações de internação hospitalar, o que resulta na marginalização desses grupos, conforme evidencia Miskolci:

[...] uma denominação contemporânea para o dispositivo da sexualidade, que não refere apenas aos sujeitos legítimos e normalizados, mas evidencia o objetivo de formar a todos para serem heterossexuais e para organizarem as suas vidas a partir desta matriz (Miskolci, 2009, p.157).

Diante desse quadro, torna-se imperativo recuperar as crenças difundidas a respeito do poliamor, bem como os elementos que orientam seu discurso sobre o amor, a fim de, posteriormente, avançar nos debates nacionais e internacionais acerca das diferenças entre as variadas práticas poliamorosas.

No que diz respeito aos pilares que sustentam as relações poliafetivas, a centralidade do amor se destaca em detrimento do sexo, uma vez que a narrativa poliamorosa pode ser compreendida como um envolvimento emocional profundo (Pilão, 2012). Nessa perspectiva, Pilão (2012) argumenta que o tipo de amor defendido pelos poliamoristas é composto por alguns valores fundamentais.

A liberdade seria o primeiro e mais relevante desses valores, o que leva muitos poliamoristas a defenderem que, nas relações monogâmicas, predomina o sentimento de posse. Outro valor central seria a igualdade; contudo, segundo o autor (idem, ibidem), esse princípio apresenta certa ambiguidade, pois, embora os adeptos busquem questionar hierarquias socialmente impostas, a busca pela igualdade pode entrar em tensão com a “livre expressão afetiva”. O terceiro valor seria a honestidade, que também apresenta contradições semelhantes às da igualdade. Para o autor, se, por um lado, a honestidade permite uma “pureza da expressão amorosa”, ao exigir que os sujeitos sejam honestos consigo mesmos, por outro, pode colidir com os contratos afetivos estabelecidos entre os parceiros amorosos.

Outros autores, como Barras e Prates (2017) e Mônica Barbosa (2015), argumentam que, para além da honestidade, da liberdade e da igualdade, o poliamor pressupõe a (poli)fidelidade e a conjugalidade. Para Barras e Prates (2017), o poliamor fundamenta-se nos ideais de liberdade e igualdade, uma vez que, para se propor o “poli”, seria necessário assumir uma lógica semelhante à do livre mercado, caracterizada pela abundância nas trocas amorosas nos relacionamentos afetivos. Por essa razão, as autoras indicam que a prática poliafetiva traz, em seu bojo, a ampliação das concepções de gênero e sexualidade, na medida em que seus adeptos se relacionam com diferentes gêneros e sexualidades. Contudo, as próprias autoras

reconhecem que ainda persistem desigualdades nos relacionamentos poliafetivos entre homens e mulheres.

Esses princípios, quando organizados de maneira racionalizada, permitem que os adeptos do poliamor desenvolvam uma prática afetiva não monogâmica responsável. Orientar-se por tais valores, segundo Barbosa (2012), possibilita questionar o ciúme, ainda que se reconheça sua eventual presença nas relações poliamorosas. Nesses casos, o sentimento tende a ser discutido entre os envolvidos, que buscam formas de compreendê-lo e superá-lo. É nesse contexto de “responsabilidade afetiva”, marcado pelo questionamento racional de características atribuídas à monogamia e ao amor romântico e identificadas como prejudiciais, que se define o conceito de *compersão*. Segundo a autora, a compersão é compreendida como:

Uma alegria que emerge dos enamorados possíveis numa constelação, nome que se dá aos arranjos afetivos no âmbito do poliamor, já que casal não contempla a diversidade que envolve a prática poliamorosa [...]. A compersão não é dada como uma capacidade que se adquire automaticamente ao se aderir a uma relação poliamorosa, mas algo que se pode alcançar e para qual não existe uma fórmula (Barbosa, 2012, p. 79).

Dessa forma, para Barbosa, o poliamor apresenta diferentes modos de afirmação, não permitindo, portanto, generalizações. Ainda assim, é possível identificar, de maneira recorrente em seu discurso, a defesa do casamento entre mais de um agente, bem como a prática da polifidelidade, entendida como um contrato que restringe as relações afetivas ao grupo que firmou a aliança sexual e amorosa.

Apesar da polissemia que caracteriza o discurso orientador das práticas poliafetivas, a obra *The Ethical Slut*, de Catherine A. Liszt, é frequentemente referenciada como um guia normativo, sendo considerada uma espécie de “bíblia” das práticas poliamorosas (Haritaworn et al., 2006). Essa obra, assim como outros escritos que compartilham pressupostos semelhantes, têm sido classificada como literatura de autoajuda. Segundo os autores, embora o discurso da autoajuda no poliamor se insira em um contexto de crítica política à hegemonia de gênero e à cultura sexual das sociedades ocidentais, ele tende a psicologizar e individualizar processos socialmente produzidos, enfatizando a escolha pessoal em detrimento

das discussões sobre o poder exercido pelas estruturas sociais nas relações de raça, gênero e sexualidade.

O autoconhecimento é descrito como fundamental para um relacionamento poliamoroso bem sucedido, bem como a honestidade, técnicas de comunicação focadas no parceiro e a prontidão para uma negociação permanente¹ (Haritowrn t al, 2006, p. 520).

Dessa forma, os autores argumentam que esse tipo de discurso desconsidera o fato de que emoções e desejos são socialmente construídos, situando-se em contextos históricos específicos e em relações de poder igualmente específicas, as quais variam entre sociedades e grupos sociais. Ademais, é possível identificar, em autores que adotam as ideologias sobre a intimidade propostas pela teoria da modernidade tardia, como Anthony Giddens (1992), uma tendência à universalização dos modelos afetivos. Tal modelo universal pode ser interpretado, segundo Haritaworn et al. (2006), a partir da perspectiva da branquitude e de outras identidades dominantes presentes nos estudos sobre intimidade. Nesse sentido, os autores questionam em que medida a concepção de um modelo poliamorista hegemônico e universalizante contribui para a individualização de sujeitos que, em tese, deveriam estar engajados na luta direta contra sistemas estruturais de violência sexual, psicológica e física.

Em continuidade a essa crítica, Petrella (2007) aponta que a ênfase atribuída pela literatura poliamorista ao trabalho individual aproxima-se de uma ética protestante. Ao defender um esforço contínuo, racionalizado e disciplinado para a manutenção da forma complexa que esse tipo de relacionamento afetivo representa, bem como para lidar com sua elevada demanda emocional, os sujeitos poliamoristas tendem a se apresentar como portadores de uma ética moral superior, distanciando-se de um hedonismo banal associado à mera busca do prazer.

Além disso, a teoria poliamorosa é frequentemente atravessada por referências a concepções espirituais de matriz politeísta, as quais são mobilizadas como compatíveis com os ideais do poliamor. Fundamentada nessas tradições religiosas, a literatura poliamorista tende a sustentar a ideia de que o amor verdadeiro é, por natureza, múltiplo. Trata-se de um discurso que dialoga, ainda que de forma invertida, com formulações difundidas no século

¹ Tradução própria.

XIX, período em que se defendia que o amor autêntico seria aquele expresso exclusivamente por uma única pessoa.

Enquanto a ‘monogamia’ causou em muitos ocidentais do século XIX o sentimento de superioridade em relação aos ‘primitivos’ e não ocidentais por eles serem capazes de ‘amar verdadeiramente’, muitos bis em polis hoje em dia projetam vidas para si mesmos nas quais a sacralidade do amor verdadeiro é multiplicado para o número de agentes dispostos a participar² (Anderlini-d’Onofrio apud Haritaworn et al, 2006, p. 522).

Nesse sentido, Haritaworn et al. (2006), ao dialogarem com os escritos de Elisabeth Sheff, argumentam que os relacionamentos poliamorosos não se encontram dissociados das estruturas de privilégio masculino, tal como advertido por Bourdieu em *A dominação masculina* (2019). Assim, longe de se constituírem como práticas inteiramente dissidentes das hierarquias de gênero, tais arranjos afetivos podem reproduzir desigualdades historicamente consolidadas.

Diante desse cenário, torna-se relevante apontar algumas semelhanças e diferenças presentes nos discursos e nos pressupostos do poliamor em distintos contextos nacionais. Tal exercício comparativo possibilita, em um segundo momento, avançar na discussão sobre o amor no campo das Ciências Sociais, contribuindo para uma compreensão mais precisa das categorias amorosas mobilizadas pelos adeptos do poliamor na legitimação de suas escolhas afetivas.

A organização da constelação afetiva em grupos poliamorosos pode ser atravessada por processos de hierarquização das relações. Em muitos casos, identifica-se a constituição de um núcleo afetivo primário, geralmente formado por duas pessoas, que assume o estatuto de relacionamento principal. Essa configuração frequentemente reproduz elementos característicos da monogamia, uma vez que esses parceiros costumam “viver juntos, tomar decisões importantes em conjunto, compartilhar despesas, afazeres domésticos e responsabilidades familiares, muitas vezes tendo até filhos” (Castro et al., 2022, p. 1661).

Tal forma de organização poliafetiva aproxima-se das análises de Simmel (1993), que, ao estudar diferentes sociedades, como os povos dos altiplanos do Tibete, observa

² Tradução própria.

configurações que, embora não correspondam estritamente ao casamento, podem ser compreendidas como “um casamento com múltiplos amantes” (Simmel, 1993, p. 27). Em outros termos, o autor aponta que relações múltiplas frequentemente partem de um vínculo estável central, a partir do qual se estabelecem outros relacionamentos também relativamente estáveis, configurando, assim, uma multiplicidade de relações monogâmicas articuladas.

Por sua vez, os relacionamentos secundários dessa constelação tendem a se assemelhar mais a formas de namoro. Nesses casos, os envolvidos geralmente não compartilham a mesma residência, passam menos tempo juntos e exercem menor influência social e emocional uns sobre os outros (Castro et al., 2022).

No que se refere ao perfil sociodemográfico dos grupos poliamoristas, estudos empíricos realizados em diferentes países revelam padrões relativamente semelhantes. Em pesquisa conduzida na costa oeste dos Estados Unidos, Sheff (2005, 2006) identificou que a maioria dos participantes tinha entre 35 e 50 anos, eram brancos, pertencentes à classe média ou em ascensão social e possuía formação superior.

Resultados próximos foram encontrados em estudo realizado em Paris com 62 participantes. Bennion (2022) aponta que a maioria dos entrevistados era composta por pessoas brancas, de classe média e mulheres cisgênero. De modo semelhante, pesquisa conduzida na Espanha por Castro et al. (2022), com a participação de onze indivíduos, identificou que cinco se autodeclararam mulheres e seis homens, com idades entre 25 e 43 anos. Todos os participantes afirmaram estar inseridos em um relacionamento principal. Nesse estudo, entretanto, raça e classe social não foram categorias analíticas mobilizadas.

No contexto canadense, Boyd (2017), em pesquisa realizada por meio do *Canadian Research Institute for Law and the Family* e da *University of Calgary*, demonstrou que a maioria dos participantes era mais jovem do que a média nacional, com 42,3% situados na faixa etária entre 25 e 34 anos. Quanto ao gênero, a maior parte se identificou como feminina ou masculina, sendo 1,3% pessoas trans e 6,2% queer ou de gênero fluido. No que se refere à raça, 90,2% se autodeclararam caucasianos, enquanto apenas 4,7% indicaram outras etnias. Em relação à sexualidade, 69% se identificaram como heterossexuais ou bissexuais, sendo que 37,3% se declararam heterossexuais. Os dados também indicam que participantes mais velhos tendiam a se identificar como heterossexuais, enquanto os mais jovens demonstravam maior abertura em relação às identidades sexuais. Em síntese, o perfil predominante dos

poliamoristas canadenses aproxima-se dos contextos anteriormente analisados: pessoas mais jovens, brancas, agnósticas ou ateias, mulheres cis e com elevado nível de escolaridade.

No plano normativo e ético, Bennion (2022) observa que os poliamoristas parisienses tendem a aderir a princípios liberais enquanto ética afetiva, tais como a liberação sexual, o consentimento entre os envolvidos, a honestidade e a aceitação da diversidade. Em revisão bibliográfica, o autor sustenta que o sucesso das relações poliamorosas, nesse contexto, é definido pela satisfação das necessidades emocionais e físicas dos parceiros, bem como pela longevidade e estabilidade dos vínculos estabelecidos.

De modo semelhante, Castro et al. (2022) argumentam que, nos grupos espanhóis, as constelações poliamorosas se formam a partir do contato cotidiano, inicialmente casual, que progressivamente se consolida em relações mais estáveis. A maioria dos participantes concebe o poliamor como uma forma saudável de relacionamento, livre do sentimento de posse, na qual o afeto ocupa lugar central, sendo o sexo apenas um dos elementos constitutivos. Para esses grupos, o sucesso das relações poliamorosas está associado à liberdade, ao respeito e à conjugalidade, enquanto o fracasso é atribuído ao ciúme, ao sentimento de posse e à desonestidade.

No mesmo sentido, os poliamoristas entrevistados no Canadá destacam a honestidade e a responsabilidade para com os outros como valores fundamentais, além da liberdade de se relacionar com quem desejarem.

No contexto brasileiro, Mônica Barbosa (2015) argumenta que a história do Ocidente tem ensinado aos corpos que o regime de verdade do amor está ancorado na monogamia, segundo a qual o amor verdadeiro deve ser estável e dirigido exclusivamente a uma única pessoa. Nesse quadro, a fidelidade é ritualizada por meio de instituições como o casamento, enquanto sua transgressão é nomeada como adultério; prática que, no Brasil, foi considerada crime até 2005. Para a autora, o discurso sobre o amor monogâmico estrutura esquemas de comportamento, formas de transmissão e mecanismos de difusão social.

A partir dessa perspectiva, Barbosa (2015) observa que grupos poliamoristas brasileiros têm questionado pilares como a conjugalidade, amplamente defendida por movimentos europeus e norte-americanos. A principal divergência entre os contextos brasileiro e norte-americano reside no ideal de polifidelidade, além da própria noção de conjugalidade. Segundo a autora, o grupo brasileiro por ela estudado defende a autonomia dos sujeitos para

se relacionarem com quantas pessoas desejarem, sem a necessidade de autorização prévia dos parceiros. Nesse sentido, a polifidelidade é criticada por ser percebida como uma reatualização da monogamia, conforme expressa a autora:

A polifidelidade, preconizada pelo poliamor como prática de fidelidade entre parceiros que estabeleceram alianças afetivas, é contestada pelos integrantes da RLI: na polifidelidade “se funda outra monogamia”, na qual “ao invés do parceiro ser fiel a um, tem que ser fiel a dois ou três” (Barbosa, p.102, 2015).

É nesse contexto que Pilão (2012) sustenta que existem diferenças significativas quanto à adesão aos pressupostos do poliamor em distintos contextos culturais. Segundo o autor, enquanto grupos brasileiros tendem a enfatizar valores como liberdade e honestidade, grupos europeus e norte-americanos orientam-se mais fortemente pelos ideais de fidelidade e igualdade.

Ao propor o poliamor, tanto seus adeptos quanto seus teóricos defendem formas específicas de vivenciar e normatizar o amor. Nesse sentido, realiza-se, a seguir, uma revisão bibliográfica sobre o amor no âmbito das Ciências Sociais, com o objetivo de situar o poliamor nesse debate e estabelecer uma primeira aproximação com a categoria do amor romântico.

3. O AMOR COMO FENÔMENO SOCIOLÓGICO

Apesar de o amor acompanhar a experiência humana ao longo dos séculos, especialmente na literatura e nas artes, sua constituição como objeto de investigação científica é relativamente recente, consolidando-se apenas em meados do século XX. Nesse sentido, como observa Priore (2015, p. 13), “o amor, dirá finalmente alguém, é um problema de vida, de ordem sensível, de estética e poética, não de conceitos”, o que ajuda a compreender a resistência inicial à sua tematização no âmbito das ciências.

De acordo com Jardim (2017), as primeiras abordagens sistemáticas do amor como objeto de estudo ocorreram no campo da Psicologia. Ainda segundo a autora, a inserção efetiva do amor como problema analítico nas Ciências Sociais somente se daria a partir da década de 1970, embora indícios relevantes da necessidade de pensá-lo sociologicamente já estivessem presentes nos clássicos da sociologia, como Max Weber, Georg Simmel e Werner Sombart (Jardim; Souza, no prelo). Tal defasagem evidencia não apenas a complexidade do fenômeno, mas também os desafios epistemológicos envolvidos em sua apreensão científica.

No campo sociológico, Costa (1998, p. 12) define o amor como uma crença emocional. Enquanto crença, o amor pode ser “mantido, alterado, dispensado, trocado, melhorado, piorado ou abolido”, o que lhe confere um caráter profundamente maleável. Dessa forma, o amor é continuamente inventado e reinventado, constituindo-se como uma criação histórica da humanidade, cujos elementos afetivos não são fixos por natureza. Como ressalta Priore (2015, p. 13), “cada cultura reserva-lhe um espaço privilegiado em seu sistema, representando-o à sua maneira”, sendo o amor uma experiência que se transforma não apenas no espaço, mas também ao longo do tempo.

Diante da incorporação tardia do amor como problema sociológico, Vandenberghe (2006) realiza um levantamento dos estudos mais influentes na área. O autor aponta que as teorias do amor com maior impacto no campo da sociologia contemporânea foram formuladas por Zygmunt Bauman (2004), Anthony Giddens (1991), Ulrich e Elizabeth Beck (2017), Eva Illouz (2011) e Michel Maffesoli (2014). Mais recentemente, Jardim (2017; 2019; 2020; 2021) acrescenta Pierre Bourdieu como uma contribuição central para a compreensão do amor enquanto fenômeno social. Ao considerar o amor para além de Eros, isto é, não apenas como experiência afetivo-sexual, mas também como ágape (amor ao coletivo) e philia (amizade), Jardim e Souza (2024) ampliam esse quadro teórico, incluindo autores como Luc Boltanski.

Partindo de uma perspectiva construcionista, Beall e Sternberg (1995) compreendem o amor como uma construção social e uma experiência emocional não universal, definida de maneira distinta conforme o contexto cultural em que se insere. Assim, os significados atribuídos ao amor variam de acordo com o tempo e o espaço. Para Sternberg, o amor não deve ser entendido como uma realidade objetiva, mas como um fenômeno socialmente construído, ao qual são atribuídas funções diversas, abrindo caminho para o aprofundamento do estudo das relações íntimas (Neves, 2007).

Nesse mesmo horizonte analítico, Elaine Hatfield (1983) argumenta que os indivíduos internalizam pressupostos culturais sobre o que é o amor e sobre como a experiência amorosa deve ser vivenciada, pressupostos que impactam profundamente as relações efetivamente experienciadas. Hans Werner Bierhoff, por sua vez, sustenta que a interpretação das vivências amorosas está ancorada nas concepções de amor vigentes na cultura da qual os sujeitos participam. Dessa forma, tanto as experiências quanto suas interpretações são moldadas por crenças culturais compartilhadas (Neves, 2007).

A partir dessas contribuições, pode-se afirmar que as histórias de amor integram uma matriz cultural específica, sendo, portanto, situadas em determinados contextos históricos e sociais. Nesse sentido, tais narrativas cumprem uma função reguladora, orientando e normatizando os investimentos afetivos, ao mesmo tempo em que delimitam quais relações devem ser priorizadas ou valorizadas.

Assim, o amor não pode deixar de ser entendido no quadro das suas significações históricas e culturais, sabendo nós que aquilo que é percebido como uma manifestação de intimidade ou de amor pode variar em função do espaço e do tempo onde tal fenômeno está situado. Nesse sentido, para além de ser um conceito multidimensional, o amor é também um produto social e discursivo (Neves, 2007, p. 612).

No esforço de sistematizar essas transformações, Frédéric Vandenberghe (2006), inspirado na fenomenologia de Max Scheler, propõe uma tipologia do amor composta por três categorias clássicas e uma quarta, formulada pelo próprio autor. Segundo Vandenberghe, as sociedades modernas reconfiguraram essas noções tradicionais, atribuindo-lhes novos sentidos. As categorias clássicas são: eros, associado aos impulsos naturais e à busca fisiológica de satisfação; philia, vinculada à amizade e à empatia; e ágape, compreendida como amor abnegado, historicamente central para o cristianismo e, segundo o autor, modelo

do amor romântico ocidental. A essas formas, Vandenberghe acrescenta a categoria do interesse, característica das sociedades modernas, na qual o amor passa a ser mediado por cálculos utilitaristas, minimizando a preocupação com o outro em favor do bem-estar individual. Como sintetiza o autor:

As concepções pós-modernas do amor incorporam os cálculos utilitários de prazer, mas, ao combiná-los com visões pré-modernas do eros e com visões comercializadas da ágape, o amor se torna uma espécie de busca racional de prazeres irracionais (Vandenberghe, 2006, p. 69).

A contribuição de Georg Simmel (1993) insere-se nesse debate ao conceber o amor como uma relação mediadora entre indivíduo e sociedade. Para o autor, o amor é uma dinâmica que emerge de uma autossuficiência interna do sujeito, ativada pela relação com o mundo exterior (Simmel, 1993). Nesse sentido, o amor desempenha um papel central tanto na estruturação subjetiva quanto na organização do social, articulando as excitações do mundo objetivo às disposições normativas do agente. Como afirma Simmel (1993, p. 126), trata-se de reconhecer o amor como uma função imanente e formativa da vida psíquica.

Já Zygmunt Bauman (2004) analisa o amor a partir das transformações impostas pela lógica contemporânea do consumo. Para o autor, se anteriormente os impulsos e desejos estavam vinculados às necessidades do *homo faber*, produtor e reproduzidor da vida social, na modernidade tardia os relacionamentos duradouros passam a ser percebidos como formas de restrição. Inserido na economia da abundância, o amor deixa de ser orientado pela continuidade e pela qualidade, passando a ser regulado pela quantidade. Nesse contexto, a “agonia” do *homo consumens* estende-se ao *homo sexualis*, como expressa o próprio autor:

O amor e disposição de procriar eram companheiros indispensáveis do sexo do *homo faber*, da mesma forma que as uniões duradoras que ajudavam a criar eram ‘produtos principais’ – não ‘efeitos colaterais’, muito menos rejeitos ou refúgios, dos atos sexuais (Bauman, 2004, p. 67).

A partir dessa leitura, Souza (2021) observa que Bauman, ao analisar o avanço da internet e dos sites de relacionamento, interpreta as expressões afetivas contemporâneas sob a ótica do neoliberalismo, marcado pelo enfraquecimento dos laços sociais e institucionais. No entanto, Vandenberghe (2006) aponta que essa crítica pode assumir um viés conservador, na

medida em que Bauman concebe o amor predominantemente a partir da lógica da ágape, enfatizando o sacrifício e a renúncia como fundamentos das relações amorosas.

Na mesma direção crítica, Eva Illouz (2011), em *O amor nos tempos do capitalismo*, argumenta que o ethos capitalista permeia os relacionamentos contemporâneos, introduzindo cálculos de perdas e ganhos típicos da lógica do consumo. Segundo Jardim e Moura (2017), Illouz recorre à psicanálise freudiana como mito fundador da modernidade afetiva, o que, conforme Souza (2021), aproxima o sujeito de sua obra da figura do *homo consumens*, orientado pelo custo-benefício dos investimentos amorosos. Tal perspectiva dialoga diretamente com a concepção de amor enquanto interesse proposta por Vandenberghe (2006).

Ainda que dialogue com formas pré-modernas de amor, especialmente a *philia*, Anthony Giddens (1993), em *A transformação da intimidade*, sustenta que os ideais do amor romântico perderam centralidade após a emancipação e a autonomia sexual feminina. Para o autor, o amor romântico é essencialmente projetivo, produzindo uma sensação de totalidade ao projetar expectativas e frustrações sobre o outro, o que reforça diferenças de gênero. Em contraposição, Giddens propõe o conceito de amor confluyente, caracterizado por sua natureza ativa e contingencial, em oposição às noções de eternidade e exclusividade próprias do amor romântico. Assim, o amor confluyente valoriza o “relacionamento especial” mais do que a “pessoa especial”, durando enquanto for satisfatório para os envolvidos.

Contudo, os estudos de Jardim (2017; 2019; 2020; 2021) sobre o mercado dos afetos demonstram que os discursos dos sujeitos acerca de seus investimentos amorosos não se orientam exclusivamente por cálculos racionais. Para a autora, os aplicativos de relacionamento não criam uma nova realidade social, mas se somam às formas já existentes de sociabilidade. Apesar da aparência de um “livre mercado dos afetos”, esse processo é atravessado por códigos culturais e cognitivos, uma vez que os sujeitos carregam biografias e disposições socialmente constituídas. Como destacam Jardim e Moura (2017, p. 185), não há uma separação efetiva entre o “mundo da intimidade” e o “mundo da rede”, pois ambos são atravessados por valores sociais e morais.

Por fim, Rossi (2015), ao analisar o amor romântico na cinematografia hollywoodiana, evidencia o papel do cinema na construção de imaginários sociais relacionados ao amor, à feminilidade e às emoções. Segundo o autor, os filmes reforçam modelos idealizados de romantismo, associando a afetividade à feminilidade e produzindo narrativas que influenciam

as experiências cotidianas dos espectadores. O cinema, nesse sentido, atua como um dispositivo simbólico que regula expectativas afetivas, simplifica experiências complexas e legitima hierarquias sociais e de gênero, contribuindo para a consolidação de modelos normativos de amor.

Diante desse conjunto de contribuições, este trabalho se deterá, a seguir, na revisão da sociologia de Pierre Bourdieu, com o objetivo de construir o embasamento teórico-metodológico da pesquisa. Sempre que possível, serão estabelecidas articulações entre o referencial teórico bourdieusiano e o objeto empírico investigado.

4. A SOCIOLOGIA RELACIONAL DE PIERRE BOURDIEU APLICADA AO AMOR

A presente pesquisa tem como referencial teórico-metodológico a Sociologia Relacional de Pierre Bourdieu. Nesse sentido, será realizada uma revisão de alguns conceitos centrais do autor, tais como crença (doxa), libido social, *illusio*, *habitus* e inconsciente androcêntrico, os quais serão mobilizados ao longo da análise dos dados. Trata-se de categorias analíticas que permitem compreender como o poliamor é atravessado por crenças oriundas do amor romântico, uma vez que tais crenças encontram-se profundamente enraizadas em um inconsciente coletivo, aspecto que a teoria bourdieusiana contribui para elucidar.

Segundo Jardim (2020), a doxa, em Bourdieu, refere-se a uma crença do senso comum, uma espécie de verdade inquestionável, constituída por um conjunto de pressupostos fundamentais que sequer necessitam ser explicitados sob a forma de dogma (Bourdieu, 2007). Essas crenças são formadas a partir de lutas simbólicas entre agentes situados em determinados espaços sociais e detentores de diferentes trunfos simbólicos, ou capitais. Nessa perspectiva, a doxa opera como “um ponto de vista particular, ponto de vista dos dominantes, que se apresenta e se impõe como ponto de vista universal” (Bourdieu, 1996, p. 120), configurando-se, assim, como uma verdade aceita e difundida de maneira tácita por todos os agentes de um determinado espaço social..

Em Bourdieu, as crenças integram os esquemas do inconsciente androcêntrico. Para o autor, tais esquemas consistem em “estruturas históricas, nascidas de um espaço social, [...] que se reproduzem através da aprendizagem ligada à experiência que os agentes têm das estruturas desses espaços” (Bourdieu, 2019, p. 124). Trata-se, portanto, de um produto da história coletiva e da história individual, fabricado em um determinado espaço social “que impõe a todos os agentes, homens ou mulheres, seu sistema de pressupostos imperativos” (Bourdieu, 2019, p. 70). Nesse sentido, torna-se fundamental compreender as formas de apreciação do amor entre os adeptos do poliamor imersos em um inconsciente androcêntrico, uma vez que tal compreensão permite superar análises que concebem o amor como um fenômeno meramente subjetivo e que situam o poliamor como completamente desvinculado dos valores socialmente ensinados e aprendidos sobre o amor.

Por outro lado, Bourdieu (2019) identifica um paradoxo inerente à doxa. Ao mesmo tempo em que produz antagonismos e disputas, a doxa promove a aceitação tácita da ordem

estabelecida. Assim, dominantes e dominados acabam por legitimar a lógica da dominação e o ordenamento da realidade social. Esse paradoxo da doxa manifesta-se no conhecimento, reconhecimento e legitimação, tanto por parte dos dominantes quanto dos dominados, das regras sociais e hierarquias inscritas nos campos. Os dominados, além de legitimarem a ordem vigente, apropriam-se das formas de pensamento dos dominantes. Conforme assinala Bourdieu (2019, p. 64), “os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais”. O próprio autor expressa esse ponto ao afirmar:

De fato, jamais deixei de me espantar diante do que poderíamos chamar de paradoxo da doxa: o fato de que a ordem do mundo tal como está, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos, em sentido próprio ou figurado, suas obrigações e suas sanções, seja, grosso modo, respeitada: que não haja um maior número de transgressões ou subversões, delitos e “loucuras” [...]. (Bourdieu, 2019 p. 11).

No que se refere à noção de libido, em seu sentido psicanalítico, esta pode ser definida como um conjunto de forças psíquicas que sustentam a ação da pulsão de vida, entendida como a tendência inata à manutenção e expansão da vida. Entretanto, segundo Bourdieu (1996), a libido passa por um processo de socialização que transforma essas pulsões em interesses específicos, mediado pelo *habitus*. Nessa perspectiva, a libido social atua sobre os agentes como um conjunto de forças ao longo de toda a vida. Conforme destaca Jardim (2020), em Bourdieu a libido refere-se às incitações sociais e à motivação dos agentes no mundo social. A libido social produziria *illusio* e motivação para agir; no caso desta pesquisa, para agir em direção ao poliamor e à negação da monogamia. Enquanto força orientadora das escolhas individuais, a libido social tende a buscar, nos elementos do mundo externo, interesses específicos. Como observa o autor:

A *illusio* é estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acredita que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale a pena jogar. De fato, em um primeiro sentido, a palavra interesse teria precisamente o significado que atribuí à noção de *illusio*, isto é, dar importância a um jogo social, perceber que o que se passa aí é importante para os envolvidos, para os que estão nele. Interesse é ‘estar em’, participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é reconhecer o jogo e reconhecer os alvos. (...). Dito de outro modo, os jogos sociais são jogos se fazem esquecer como jogos e a

illusio é essa relação encantada com jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social (Bourdieu, p. 139-140).

Desse modo, estabelece-se uma relação encantada, tanto por parte dos dominantes quanto dos dominados, com o jogo social e com a própria composição do espaço social. A *illusio* pode ser compreendida como o estar preso ao jogo e pelo jogo, ou seja, acreditar que o jogo vale a pena e que vale a pena jogá-lo. Em um primeiro sentido, o interesse possui exatamente o significado atribuído à noção de *illusio*: conferir importância a um jogo social, reconhecer que o que ali se passa é relevante para aqueles que dele participam. Interesse é “estar em”, participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser jogado e que os objetivos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é reconhecer o jogo e reconhecer seus alvos. Em outros termos, os jogos sociais são jogos que tendem a se fazer esquecer como tais, e a *illusio* constitui essa relação encantada com o jogo, produto de uma cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social (Bourdieu, 1996, p. 139-140).

Ao formular o conceito de *habitus*, fundamental para a compreensão de sua obra, Bourdieu (1996) argumenta que este funciona como um conjunto de categorias sociais de percepção do mundo, princípios de visão e divisão de um determinado campo social. Jardim (2020) esclarece que o *habitus* implica processos de interiorização de categorias de pensamento e de ação socialmente constituídas. Trata-se, portanto, de processos psicossociais de acumulação, tanto individual quanto coletiva, que conformam uma matriz histórica de percepção e ação orientadora dos agentes sociais. Nessa direção, Jardim e Rosa (2021) afirmam que o *habitus* corresponde àquelas características que o agente carrega, herdadas de sua origem social e continuamente atualizadas ao longo da vida (Jardim e Rosa, 2021, p. 333).

Segundo Bourdieu (1996), para objetivar o *habitus* é necessário circunscrevê-lo a uma trajetória social, uma vez que sua apreensão exige o estudo das trajetórias dos agentes. Nesse contexto, a origem social assume papel central na elucidação dessas trajetórias, visto que a instituição familiar, enquanto *habitus* primário, produz, conforme o autor, uma impressão profunda sobre os indivíduos (Bourdieu, 1996). Por essa razão, pretendemos reconstruir as trajetórias de vida de alguns agentes, com o objetivo de identificar o *habitus* que orienta suas práticas sociais.

Por atuar diretamente na constituição do *habitus*, a família desempenha a função de fornecer modelos dóxicos, inscrevendo e prescrevendo corpos e mentes socialmente constituídos, ao funcionar “como esquema classificatório e princípio de construção do mundo social” (Bourdieu, 1996, p. 129). Desse modo, com vistas à reprodução social, a instituição familiar incute nos agentes esquemas de apreciação e ação que reforçam sentimentos como o amor conjugal, o amor paterno e materno, o amor filial e o amor fraterno, conforme demonstra Bourdieu (2019) em *A dominação masculina*. Esse “trabalho simbólico e prático”, realizado pela família, tende a transformar a obrigação de amar em disposições amorosas (Bourdieu, 1996). Assim, o estudo da origem familiar dos adeptos do poliamor revela-se fundamental para a reconstrução de suas trajetórias e, conseqüentemente, para a compreensão do *habitus* e de suas práticas sociais.

(...) *habitus* – entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidos por esses resultados. (Bourdieu, p. 65).

Por fim, para manter posições dominantes nos campos sociais, os agentes recorrem àquilo que Bourdieu denomina “violência simbólica”. Trata-se de uma forma de violência naturalizada, sustentada pela *illusio* e, por isso, não percebida como tal, uma vez que se legitima nas regras do jogo e na própria estrutura social. Essa violência é exercida do dominante sobre o dominado e se manifesta como a aceitação tácita da estrutura de dominação. Dessa maneira, a violência simbólica cumpre a função de assegurar a reprodução da dominação ao longo da história.

5. CONTATO COM O ESPAÇO EMPÍRICO: QUANDO A INDIVIDUALIDADE E A SOCIEDADE SE ENCONTRAM

Para uma melhor compreensão das análises desenvolvidas neste trabalho, bem como do percurso metodológico que conduziu às escolhas realizadas, serão apresentados os dados colhidos por meio do aplicativo de relacionamentos Feeld. Nesse sentido, procede-se inicialmente a uma descrição sistemática das funcionalidades disponibilizadas pelo aplicativo, bem como das impressões e abordagens registradas em caderno de campo. Posteriormente, serão apresentados os resultados obtidos a partir do questionário aplicado aos participantes da pesquisa.

Ao realizar o download do aplicativo, disponível na Play Store, para dispositivos Android, ou na Apple Store, para dispositivos iOS, o primeiro procedimento consiste no cadastro do usuário. O aplicativo possibilita o registro por meio da conta do Facebook, recurso que permite a incorporação de informações previamente disponíveis nessa rede social para a elaboração do perfil, tais como amigos em comum, idade, localização, interesses e fotografias. Alternativamente, é possível efetuar o cadastramento via e-mail, hipótese na qual uma mensagem de confirmação é enviada ao endereço eletrônico informado, dando continuidade ao processo de inscrição.

Caso o usuário opte pelo cadastramento via e-mail, o aplicativo solicita o preenchimento de doze etapas para a conclusão do registro. A primeira corresponde à inserção da data de nascimento. Em seguida, é solicitado o nome que será utilizado no aplicativo. A terceira etapa consiste na escolha do gênero com o qual o usuário se identifica, contemplando desde categorias fixas, masculino e feminino, até outras possibilidades, como agênero, não binário, trans, entre outras. O quarto passo refere-se ao preenchimento do campo denominado “O que melhor descreve você”, no qual o usuário deve selecionar uma das diversas opções de sexualidade disponibilizadas.

A quinta etapa corresponde à seção “O que você está procurando”. Nela, o usuário pode selecionar o gênero específico com o qual deseja se relacionar, havendo a possibilidade de escolher mais de uma opção ou todas, incluindo casais homem/mulher, homem/homem e mulher/mulher. Na sexta etapa, os usuários devem preencher o campo “Quais são os seus desejos?”, no qual são apresentadas opções relativas ao tipo de relacionamento buscado, como algo casual, conexões, encontros, amizade, intimidade, monogamia, relacionamento aberto e poliamor, bem como a possibilidade de encontros a três ou em grupo, além da indicação de

fetiches. Ressalta-se que, nessa etapa, apenas dez opções podem ser selecionadas entre todas as disponíveis.

A sétima etapa refere-se à inserção de fotografias no perfil. O aplicativo informa que perfis com mais de três imagens apresentam cinco vezes mais chances de obter um *match* e de resultar em encontros com outros usuários. A oitava etapa, denominada “Explorando juntos”, sugere que o usuário convide conhecidos para participar do aplicativo. Embora opcional, caso o usuário opte por utilizá-la, é gerado um link para compartilhamento.

Na nona etapa, são solicitadas permissões para acesso à geolocalização e para o envio de notificações ao dispositivo do usuário, sendo obrigatória a autorização da geolocalização para a utilização do aplicativo. Ainda que utilize a localização atual, o aplicativo permite que o usuário adicione, a qualquer momento, uma localização específica, possibilitando o estabelecimento de conexões em qualquer região do mundo onde haja outros usuários.

A décima etapa consiste na oferta de pacotes pagos ao usuário. Tais pacotes incluem benefícios como curtidas ilimitadas, visualização de quem curtiu o perfil e filtragem de “desejos” para encontrar pessoas compatíveis; recursos indisponíveis na versão gratuita. Na décima primeira etapa, o aplicativo questiona se o usuário deseja manter-se conectado às atualizações, receber informações por e-mail e conteúdos produzidos para a revista do aplicativo. Por fim, na última etapa, são apresentadas orientações de segurança, destacando diretrizes relativas ao consentimento, inclusão, privacidade, autenticidade, segurança e envolvimento com a comunidade, valores considerados fundamentais para uma experiência segura e satisfatória.

Diante das variadas possibilidades de identificação oferecidas pelo aplicativo, procurei aproximar-me, tanto quanto possível, das formas de autodescrição utilizadas pelos demais perfis, sem, contudo, deixar de me objetivar enquanto pesquisador, conforme adverte Bourdieu³. Nesse processo, utilizei a linguagem corrente no aplicativo de maneira reflexiva, conforme sugere Pelúcio (2017), aproximando-me do que a autora denomina “slogans pessoais”, característicos desse mercado de afetos. No perfil, inseri informações básicas, como a cidade de residência, a identificação como homem e minhas intenções no aplicativo. No campo “interessado em”, reafirmei o interesse em conhecer pessoas com a finalidade de

³ E é somente à medida que ele é capaz de se objetivar a si mesmo que pode, ficando no lugar que lhe é inexoravelmente destinado no mundo social, transportar-se em pensamento ao lugar onde se encontra seu objeto (que é também, ao mesmo em uma certa medida, um alter ego) e tomar assim seu ponto de vista, isto é, compreender que se estivesse, como se diz, no seu lugar, ele seria e pensaria, sem dúvida, como ele Bourdieu, 1997, p. 713).

dar continuidade à pesquisa. Já no campo “à procura de”, manifestei interesse por todas as expressões de gênero e sexualidade, bem como por pessoas entre 18 e 100 anos, sendo a distância um fator irrelevante. Ressalta-se que o aplicativo permite, inclusive na versão gratuita, a alteração da região de busca, o que possibilitou a variação entre cidades, regiões e até mesmo países.

O perfil permaneceu ativo por cinco meses. Nos dois primeiros meses, diariamente, eu acessava o aplicativo e, de forma aleatória, curtia perfis na expectativa de estabelecer interações. Como resultado, obtive curtidas e contatos com mais de setenta perfis de diferentes gêneros, sexualidades, classes sociais e regiões. Todavia, ao me apresentar como pesquisador, nem todos demonstraram interesse em dar continuidade à pesquisa. Alguns, entretanto, chegaram a convidar-me para encontros presenciais nos locais onde costumavam realizar seus encontros afetivos, o que possibilitou a realização de observações relevantes. Cabe destacar que, majoritariamente, os perfis que entraram em contato eram de mulheres cisgênero ou bissexuais, havendo poucos homens, todos pertencentes à classe média ou em processo de ascensão social.

As questões do questionário foram elaboradas a partir de sete grupos norteadores, a saber:

Composição do Questionário em Grupos	
Grupo 1	Idade, Tipo de relacionamento atual, Gênero e Sexualidade
Grupo 2	Local de nascimento (Cidade e Estado)
Grupo 3	Escolaridade (Escola pública ou privada no ensino fundamental e médio)
Grupo 4	Composição, Ocupação e Escolaridade do núcleo familiar
Grupo 5	Etnia
Grupo 6	Religião

Grupo 7	Profissão dos participantes e dos parceiros em caso de estar em um Relacionamento
Grupo 8	Lazer e consumo (capitais culturais)

No dia sete de maio de 2024, realizei o download do aplicativo Feeld e segui as etapas descritas anteriormente com o objetivo de criar uma conta e dar prosseguimento à pesquisa. A escolha de um aplicativo voltado especificamente para relações poliafetivas decorreu da necessidade dos próprios agentes de realizarem seus *matches* com maior segurança e com a expectativa de que os usuários ali presentes estivessem envolvidos em relações poliafetivas ou em outros arranjos não monogâmicos. Conforme assinala Pelúcio (2017), tais aplicativos vêm sendo incorporados de maneira legítima e eficiente como mediadores de relacionamentos amorosos e de amizade.

Ao criar minha conta, procurei me expressar nos campos de autodescrição da forma mais fidedigna possível, de modo a não me distanciar da realidade empírica e a possibilitar a construção de vínculos reais. Sem deixar de me posicionar como pesquisador e de explicitar minhas intenções acadêmicas, busquei extrair o máximo do substrato dóxico dos participantes que se dispuseram a colaborar com a pesquisa. Como observa Pelúcio (2017), as autodescrições nesses aplicativos aproximam-se de slogans pessoais, na medida em que cada palavra, imagem, tempo de resposta e tipo de interação passa a ser cuidadosamente calculado com vistas à obtenção do desejado.

Houve, inicialmente, certo receio nas abordagens, em razão da frustração experimentada em pesquisa anterior realizada durante a graduação, que também teve como objeto um aplicativo semelhante. Contudo, ao me objetivar enquanto pesquisador, foi possível, em certa medida, conforme adverte Bourdieu (1997), expiar tais receios e permitir-me ser afetado por esse espaço de disputas simbólicas. Assim, como os demais usuários do aplicativo, entre uma conversa e outra, coloquei em jogo meus trunfos simbólicos e capitais adquiridos na tentativa de estabelecer diálogos mais densos e profícuos.

Após o início das conversas com os perfis que resultaram em *match*, foi possível identificar a existência de um esquema específico de linguagem e protocolo comunicacional,

semelhante àquele observado por Jardim (2017) em sua análise do Tinder. As interações, em geral, iniciavam-se com cumprimentos básicos, como “Olá” e “Tudo bem?”, seguindo um roteiro de perguntas e respostas rápidas. Para evitar a perda de interesse, essas conversas raramente ultrapassavam três dias antes de migrarem para o WhatsApp. Apesar de constar no perfil que meu interesse era exclusivamente acadêmico, nesse momento eu procurava reafirmar tal condição, a fim de evitar mal-entendidos.

Dos sessenta perfis que resultaram em *match*, apenas trinta e sete, provenientes de grandes e pequenas cidades, majoritariamente do estado de São Paulo, além de alguns países da Europa, aceitaram participar da pesquisa. Desses, dez se dispuseram a participar de entrevistas semiestruturadas, enquanto os demais responderam apenas ao questionário.

Ao conduzir a pesquisa dessa forma, rememorei os caminhos metodológicos adotados por Pelúcio, permitindo-me ser afetado pelas narrativas pessoais dos participantes ao mesmo tempo em que compartilhava aspectos da minha própria trajetória, o que favoreceu a construção de conversas densas e significativas. Esse envolvimento resultou, inclusive, em convites para conhecer presencialmente alguns dos locais frequentados pelos participantes em suas paqueras⁴.

Nos convites que recebi para conversar pessoalmente com alguns dos agentes que pude desenvolver uma conversa mais qualitativa, dentre as grandes cidades do Estado de São Paulo, principalmente na capital, pude observar expressões corporais, palavras específicas que eram usadas nas conversas e saber um pouco mais da situação socioeconômica desses agentes. Dos relatos que pude colher, cabe ressaltar que apenas dois se consideravam homens, a faixa etária não passava dos 18 aos 29 anos tendo alguma variação não significativa. Esses agentes me relataram que estavam no máximo com duas pessoas e que seus encontros eram, em geral, aos finais de semana⁵:

Maria: Tenho duas parceiras. Os encontros acontecem semanalmente. A parceira mais antiga, eu costumo vê-la, em geral, aos finais de semana; a mais recente, durante a semana, especialmente às terças, quintas e sextas, mas às vezes saímos de sábado ou domingo.

⁴ Revelei opiniões diversas, falei de minha vida pessoal, não apenas como estratégia para humanizar-me e suscitar empatia, conseguindo assim interações mais profundas, mas porque o envolvimento que vamos tendo com a troca de narrativas de si permite a construção de relações densas (Pelúcio, 2017, p. 61).

⁵ Todos os nomes apresentados nesta pesquisa são fictícios no intuito de preservar a confidencialidade dos informantes.

Marta: Quando vejo a parceira mais recente no sábado, por exemplo, vejo a outra no domingo e durmo lá de domingo para segunda. Se eu vejo a parceira mais recente no domingo, eu durmo na mais antiga de sexta pra sábado. Tento dividir o final de semana entre as duas, quando é possível.

Danilo: Atualmente não tenho uma relação fixa propriamente dita, mas gostaria de mencionar duas pessoas que são muito importantes e especiais na minha vida, um é um ex-afeto (recente) que a gente se via não tão frequentemente, com nossos encontros sendo mais ou menos de 15 em 15 dias, mas sempre se mantia presente na vida um do outro, já a outra, é uma pessoa que tá na minha rotina acadêmica então é fácil da gente se ver, mas por ser bem recente tivemos poucos encontros propriamente ditos, as demais são encontros esporádicos.

Juliana: Atualmente tenho só um parceiro. Roberta: Vejo eles semanalmente.

Gabriel: Tenho dois namorados, vejo eles sempre.

Nas cidades do estado de São Paulo, especialmente na capital, os convites ocorreram, em sua maioria, em bares, cafeterias e pubs situados em bairros de classe média e tradicionais, como Vila Madalena, Pinheiros, Higienópolis e Santa Cecília. Em cidades como Sorocaba e Ribeirão Preto, não se observaram diferenças significativas. Esse fracionamento do tempo, aliado às regiões de origem dos interlocutores, remete ao debate proposto por Pilão (2019), que, ao analisar textos de blogs feministas poliamorosos, observou que, embora critiquem a monogamia e o amor romântico, tais discursos também problematizam o poliamor, apontando que as classes populares, por limitações econômicas e estruturais, tendem a não ter o poliamor como horizonte de possibilidades. Assim, o autor sugere que o poliamor configura-se, predominantemente, como um produto das classes médias urbanas.

A prática de um primeiro relacionamento, que se assemelha ao modelo do casal monogâmico, tem aparecido de forma recorrente nas entrevistas. Os demais parceiros que compõem as constelações poliamorosas tendem a ser incorporados após um período em que o casal inicial entra em contato com o tema do poliamor e decide experimentar novas possibilidades relacionais. Em geral, esse contato ocorre por meio de publicações em redes sociais, o que corrobora a tese de que “a internet é, pois, um facilitador de encontros na sociedade contemporânea” (Barbosa, 2015, p. 112). Tais relacionamentos emergem, em um primeiro momento, motivados pela curiosidade e, com o aprofundamento da convivência, passam a configurar um segundo vínculo mais próximo do namoro (Castro et al., 2022).

Nesse sentido, Luciana, 27 anos, conheceu seu parceiro por meio do aplicativo Badoo. O casal convive há quatro anos, compartilhando a economia doméstica, os afazeres cotidianos e as decisões da vida em comum. Em determinado momento da relação, ambos decidiram criar um perfil no aplicativo Tinder com o objetivo de conhecer novas pessoas:

Luciana - Em junho eu conheci meu outro atual namorado. Ele viu minha bio e viu que eu era não mono e veio me conhecer de curiosidade, conhecer a minha história. Eu fui de curiosa e beber.

Outra questão que aparece de forma recorrente no discurso das constelações poliafetivas diz respeito à ética. Silva et al. (2017) mobilizam a ética foucaultiana, em especial a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si), para sustentar a ideia de que haveria, entre grupos poliamoristas, uma prática ética quando os sujeitos reconhecem seus afetos e comunicam ao mundo social a legitimidade de amar e de se deixar amar por mais de uma pessoa. No entanto, é necessário retomar com maior rigor o pensamento de Foucault para compreender que o cuidado de si não se reduz ao simples reconhecimento dos próprios sentimentos ou desejos.

Em Foucault, o cuidado de si constitui uma prática ética e política que vai além do mero “conhecer a si mesmo”. Trata-se de um conjunto de exercícios, técnicas e disciplinas que orientam a relação do sujeito consigo, com os outros e com a verdade. Nesse sentido, o cuidado de si exige que a reflexão sobre desejos e anseios seja guiada por princípios e doutrinas inscritos em determinados jogos de verdade, os quais fornecem critérios normativos para a condução da vida. Assim, longe de significar uma liberação irrestrita dos impulsos, o cuidado de si implica uma forma específica de liberdade política, entendida como a capacidade de governar a si mesmo, evitando tornar-se escravo dos próprios apetites. Como afirma Foucault (2004, p. 4), “trata-se de fazer com que esses princípios digam, em cada situação e de maneira espontânea, como vocês devem se conduzir”.

Essa concepção foucaultiana encontra raízes profundas na filosofia clássica, especialmente nas tradições helenísticas, como o estoicismo e o epicurismo, para as quais a felicidade (*eudaimonia*) não era compreendida como a satisfação irrestrita dos desejos, mas como o resultado de uma vida governada pela razão, pela moderação e pelo autocontrole. O cuidado de si, nesse horizonte, constituía uma prática cotidiana voltada à formação de um sujeito ético capaz de alcançar a tranquilidade da alma (*ataraxia*) e uma relação equilibrada com os prazeres, os afetos e os vínculos sociais. A felicidade, portanto, não se confundia com

a multiplicação de experiências, mas com a capacidade reflexiva de orientar os desejos segundo princípios considerados verdadeiros e justos.

À luz dessa perspectiva, observa-se que, em determinados momentos, o discurso dos informantes parece expressar mais uma crítica ao modelo socioeconômico vigente, às formas de organização social e aos arranjos afetivos impostos por determinados discursos de verdade, do que propriamente uma reflexão aprofundada sobre as estruturas políticas e sociais que atravessam os relacionamentos e se inscrevem como jogos de verdade. Assim, embora a ética seja frequentemente evocada nos discursos poliamoristas, nem sempre ela se apresenta articulada a uma prática sistemática de cuidado de si nos termos foucaultianos, isto é, como um exercício contínuo de autogoverno orientado por princípios éticos capazes de problematizar, de forma consistente, os próprios desejos e as relações de poder que permeiam os vínculos afetivos.

A leitura foucaultiana do *cuidado de si*, quando tensionada com a sociologia de Pierre Bourdieu, permite problematizar os limites sociais e simbólicos dessa prática ética. Se, em Foucault, o cuidado de si aparece como uma tecnologia do sujeito orientada à autocondução ética, em Bourdieu torna-se necessário questionar em que medida tal exercício é efetivamente livre ou se encontra condicionado por estruturas sociais incorporadas sob a forma de *habitus*.

Do ponto de vista bourdieusiano, os desejos, as aspirações e até mesmo as disposições reflexivas mobilizadas no cuidado de si não emergem em um vazio social, mas são produtos históricos de trajetórias situadas em campos específicos. O que um sujeito percebe como escolha ética, autoconhecimento ou liberdade pode estar profundamente atravessado por esquemas de percepção e apreciação socialmente produzidos. Nesse sentido, a reflexão sobre si, central no cuidado de si foucaultiano, corre o risco de desconsiderar o peso das disposições incorporadas e das relações de poder simbólico que orientam aquilo que é percebido como legítimo desejar, amar ou rejeitar.

Essa tensão torna-se particularmente relevante no contexto do poliamor. Quando os discursos poliamoristas evocam a ética como cuidado de si, enfatizando a escuta dos próprios sentimentos, a comunicação transparente e a busca da felicidade relacional, é preciso indagar, à luz de Bourdieu, em que medida tais práticas rompem efetivamente com a *doxa* dominante do amor romântico ou se, ao contrário, a reatualizam sob novas formas. O cuidado de si, nesse caso, pode operar menos como um exercício crítico radical e mais como uma prática ajustada

aos limites do campo, reproduzindo disposições androcêntricas, hierarquias de gênero e capitais simbólicos associados à autonomia, à racionalidade emocional e à distinção cultural.

Além disso, a liberdade evocada nos discursos éticos poliamoristas pode ser compreendida, em termos bourdieusianos, como uma liberdade socialmente situada e diferencialmente distribuída. O acesso às condições materiais, culturais e simbólicas necessárias para exercer uma vigilância reflexiva sobre si, tempo, capital cultural, repertório discursivo, legitimidade social, não é homogêneo entre os agentes. Assim, o cuidado de si, longe de ser apenas uma prática individual, inscreve-se em relações de poder e distinção que definem quem pode, de fato, se autorizar a viver determinadas formas de felicidade e de arranjos afetivos.

Desse modo, ao tensionar Foucault com Bourdieu, torna-se possível compreender que o cuidado de si, embora constitua uma importante chave analítica para pensar a ética nos relacionamentos não monogâmicos, não pode ser analisado dissociado das estruturas sociais que produzem os sujeitos, seus desejos e suas possibilidades de ação. A ética, nesse horizonte, deixa de ser apenas uma questão de autogoverno e passa a ser também um problema sociológico, inscrito nos jogos de poder, nos campos sociais e nas disposições historicamente constituídas que moldam as práticas amorosas contemporâneas.

Bruno, 21 anos - Comecei a pensar qual que era o erro, né, de ficar com outras pessoas? Aí eu comecei nessa brisa. Eu não enxergava que tinha alguma coisa de errado. Foi mais pensar sobre as questões éticas que envolviam, sabe.

Luciana - Acabei conhecendo o trisal 3 e ponto, no aplicativo Kwai e a história deles começou a me chamar atenção a ponto de me despertar vontade. Então [...] começamos a estudar sobre o poliamor, sobre a monogamia política, ética, essas coisas...

Esse discurso em torno da ética enquanto cuidado de si, se pensado estritamente nos escritos foucaultianos, deve ser observado com cuidado ao se tratar do poliamor. É preciso lembrar que o poliamor está enraizado em uma sociedade androcêntrica, portanto, produz e reproduz as categorias machistas e fetichistas, o que nos leva questionarmos a quem interessa domar seus instintos? Uma vez que liberdade para Foucault (1984) é a repressão dos impulsos que prejudicam o corpo social? Essa reprodução de categorias machistas e sexistas podem ser

observadas em uma das falas da entrevistada. A fala abaixo revela a promiscuidade vista pelos homens nas relações de poliamor:

Luciana - Mais ou menos em fevereiro nós abrimos uma conta no tinder, à procura de uma terceira pessoa, de um outro namorado. Nisso conheci algumas pessoas, alguns babacas, perdão da palavra...

O discurso da prática da liberdade, conforme emerge nas entrevistas, aproxima-se mais de uma lógica de livre mercado dos afetos, marcada pela ampliação das possibilidades de escolha e circulação entre parceiros, do que propriamente de uma postura ética nos termos foucaultianos. Observa-se que a liberdade é frequentemente mobilizada como sinônimo de autonomia individual e de maximização das experiências afetivas e sexuais, deslocando o eixo da reflexão ética para a esfera do desejo e da autorrealização. Nesse sentido, a noção de liberdade apresentada pelos informantes tende a se articular menos a um exercício sistemático de autogoverno e mais a uma gramática contemporânea da escolha, na qual os vínculos afetivos são concebidos como passíveis de negociação contínua.

Paralelamente, emerge nos discursos um vocabulário moral que opera por meio da distinção entre relacionamentos considerados “certos” e “errados”, acionado para legitimar as escolhas poliafetivas. Tal distinção não se baseia na conformidade com modelos normativos tradicionais, como a monogamia, mas na adesão a princípios morais próprios, entre os quais se destacam a autonomia, a transparência, a comunicação e o consentimento. Esses princípios aparecem como critérios éticos internalizados pelos sujeitos, funcionando como marcadores de legitimidade moral das práticas afetivas:

Maria: Autonomia, transparência e cumplicidade. É muito melhor viver sabendo que seus parceiros simplesmente querem estar com você, e que eles não te abandonariam por outra pessoa, ao menos não sem antes lutar por um arranjo que te mantenha na vida deles. E, se acontecesse, é bom viver sabendo que o sentimento ainda existe, mas naquele momento a pessoa buscava outra coisa.

Marta: Prefiro o termo não-monogamia, mas pra mim isso representa poder viver meu eu ao máximo, me permitindo e sentindo todos os sentimentos humanos, e também representa a possibilidade de viver com quem eu amo, e ter uma família não-tradicional, onde participam todos, incluindo tios, madrinhas e também a família que eu escolhi, que são meus amigos, enfim, todo mundo que quiser fazer parte.

Danilo: É o amor sem ser adestrado.

Juliana: Estar em uma relação com uma ou mais pessoas que saibam que há abertura para amar outras.

Roberta: Uma escolha saudável entre gostos pessoais e dividir esses gostos com outrem.

Gabriel: Liberdade para amar.

Algumas categorias sociais acabam sendo reproduzidas no bojo das mais diversas configurações de relacionamentos, por mais racionalizadas que elas se proponham. Como é possível observar nos dados do questionário, a dicotomia homem/mulher, feminino/masculino está presente até nas constelações poliamorosas

As regras são elementos importantes para os agentes adeptos ao poliamor. Ainda que a constelação não esteja praticando a polifidelidade, quando o grupo não costuma se relacionar com outras pessoas, há um contrato explícito entre os agentes.

Bruno - Se a gente foge das regras que já estão impostas, a gente precisa inventar novas.

Luciana - Dentro do nosso acordo ele (primeiro namorado) tem até o segundo encontro pra contar que é poliamoroso e a única restrição é de não ficar dentro do trabalho.

Gabriel – Eu entendo que qualquer quebra de acordo em um relacionamento é sim uma traição... No mínimo uma traição de confiança e dói muito.

Maria – Eu consegui ser traída na não monogamia. Eu tinha um relacionamento não monogâmico e a única restrição que havia era não ficar com ninguém do ciclo de amizade um do outro. Restrição essa que ele mesmo colocou e eu concordei. Daí, ele ficou com uma das minhas melhores amigas.

Juliana – Eu e meu atual namorado estamos pensando em o nosso relacionamento poli. O problema é que eu não gosto de vê-lo com outras moças e com ele é ao contrário, se sente mais seguro se eu ficar com outras moças perto dele.

A fala de Maria ilustra esse deslocamento do julgamento moral ao enfatizar valores como autonomia, transparência e cumplicidade. Para a entrevistada, a legitimidade da relação não reside na exclusividade, mas na garantia de que os vínculos são sustentados pela escolha consciente e pela disposição ao diálogo: “é muito melhor viver sabendo que seus parceiros simplesmente querem estar com você”. A possibilidade de ruptura não é negada, mas

resignificada como parte de um processo ético de negociação, no qual o “abandonar” só se tornaria moralmente problemático se ocorresse sem tentativa prévia de reorganização do arranjo afetivo.

De modo semelhante, Marta associa a não monogamia à liberdade de “viver o eu ao máximo”, articulando-a a uma concepção ampliada de família e pertencimento. Sua fala evidencia que a liberdade não se restringe à esfera sexual, mas se estende à redefinição dos laços familiares e comunitários, incorporando amigos e redes afetivas escolhidas. Sociologicamente, essa concepção aponta para uma moral relacional que desloca o eixo da legitimidade do parentesco biológico para vínculos eletivos, reconfigurando o que é socialmente reconhecido como família “correta”.

As falas mais sintéticas de Danilo e Gabriel, “é o amor sem ser adestrado” e “liberdade para amar”, reforçam a oposição simbólica entre a não monogamia e os modelos percebidos como normativos ou disciplinadores. Nessas formulações, a liberdade é construída em contraste com a ideia de controle, adestramento ou restrição dos afetos, produzindo uma moral implícita na qual o “errado” se associa à repressão e o “certo” à expressão plena dos sentimentos.

Juliana e Roberta, por sua vez, enfatizam a dimensão do acordo e da escolha compartilhada. Para Juliana, estar em uma relação pressupõe o reconhecimento explícito da abertura para amar outras pessoas, enquanto Roberta define a não monogamia como uma “escolha saudável” entre gostos pessoais e o compartilhamento desses gostos com o outro. Em ambas as falas, observa-se que a liberdade não é concebida como ausência de regras, mas como a possibilidade de estabelecer normas próprias, construídas de forma consensual e percebidas como moralmente legítimas.

Desse modo, os dados empíricos indicam que os princípios morais de certo e errado, no contexto das constelações poliafetivas, não são abolidos, mas resignificados. A moralidade deixa de se ancorar na exclusividade sexual e afetiva e passa a se estruturar em torno de valores como consentimento, comunicação e autenticidade. Contudo, ao se aproximar de uma lógica de mercado dos afetos, essa concepção de liberdade revela tensões importantes: ao mesmo tempo em que amplia as possibilidades de escolha, pode reduzir a reflexão ética a um cálculo de preferências individuais, deslocando para o plano moral questões estruturais

relacionadas às desigualdades, às assimetrias de poder e às condições sociais que moldam as possibilidades reais de escolha nos relacionamentos.

O ciúme tem aparecido com frequência significativa nas conversas realizadas ao longo da pesquisa. Tanto os entrevistados que praticam a polifidelidade quanto aqueles que não a praticam tendem a associar o ciúme a questões de ordem psicológica, especialmente a sentimentos de insegurança, fragilidade emocional e medo da perda. Em muitos relatos, esse afeto é compreendido como uma herança do amor romântico, frequentemente relacionado à ideia de posse e exclusividade, elementos que os próprios poliamoristas buscam problematizar e desconstruir em seus discursos.

À luz da perspectiva de Alain Ehrenberg, esse enquadramento do ciúme como um problema eminentemente psicológico revela um deslocamento característico das sociedades contemporâneas, nas quais o sofrimento psíquico passa a ser interpretado como uma dificuldade individual de gestão de si. Para Ehrenberg (2010), o sujeito moderno é interpelado por uma norma social de autonomia, desempenho e responsabilidade pessoal, o que faz com que sentimentos como o ciúme sejam vivenciados menos como conflitos sociais ou morais e mais como falhas subjetivas, associadas à insegurança ou à baixa autoestima. Nesse contexto, o sofrimento deixa de ser compreendido como efeito de estruturas relacionais ou normativas e passa a ser internalizado como incapacidade individual de lidar com as exigências da liberdade:

Roberta – Tudo tem ido muito bem no meu relacionamento não mono, mas tenho um grande problema com ciúmes e temo o quanto isso pode me afetar. Sinto que que esse medo de ser traída as escondidas tem mais a ver com insegurança mesmo.

Juliana – Eu não ligo que existam outras relações, mas ver a coisa acontecendo me deixa com muito ciúmes/sensação de traição.

Essa dinâmica aparece de forma clara na fala de Roberta, que afirma: “tudo tem ido muito bem no meu relacionamento não mono, mas tenho um grande problema com ciúmes e temo o quanto isso pode me afetar”. Ao atribuir o ciúme a um “problema” pessoal e ao medo de ser traída “às escondidas”, a entrevistada desloca o conflito para o campo da insegurança individual, reforçando a lógica descrita por Ehrenberg, na qual o sujeito se torna simultaneamente o agente e o responsável pelo próprio sofrimento. O ciúme, nesse caso, não é

interpretado como um efeito das tensões inerentes às relações não monogâmicas, mas como uma fragilidade psíquica que precisa ser superada para que o arranjo funcione adequadamente.

De modo semelhante, Juliana afirma não se incomodar com a existência de outras relações, mas relata intenso sofrimento ao “ver a coisa acontecendo”, descrevendo sentimentos de ciúme e de traição. Essa ambivalência evidencia que, embora a não monogamia seja racionalmente aceita como princípio moral, o sofrimento emerge no plano da experiência afetiva concreta. Sob a ótica de Ehrenberg, essa tensão pode ser compreendida como resultado do imperativo contemporâneo de coerência subjetiva: espera-se que o indivíduo seja capaz de alinhar seus afetos às escolhas que faz de forma autônoma. Quando isso não ocorre, o desencontro entre o ideal de liberdade e a vivência emocional produz sofrimento psíquico, frequentemente acompanhado de sentimentos de culpa ou inadequação.

Assim, o ciúme, longe de desaparecer nas constelações poliafetivas, reaparece ressignificado como um obstáculo psicológico a ser gerenciado pelo sujeito. A normatividade da autonomia e da liberdade, tão valorizada nos discursos não monogâmicos, acaba por intensificar a responsabilização individual pelo sofrimento, reforçando aquilo que Ehrenberg denomina como a “fadiga de ser si mesmo”. O sujeito, convocado a ser livre, transparente e emocionalmente competente, experimenta o ciúme não apenas como dor relacional, mas como falha pessoal, evidenciando que o sofrimento psíquico, mesmo em arranjos que se pretendem alternativos, continua profundamente atravessado por exigências sociais e morais próprias da modernidade tardia.

Todos os entrevistados, quando questionados a respeito da recepção da família, disseram haver uma aceitação instantânea. Juliana ressalta que, apesar de vir de família cristã, seu pai é pastor em uma igreja evangélica, ele a aceitou muito bem. Ela também relatou que o único questionamento de sua mãe foi sobre se ela estava sendo feliz. Apesar disso, Juliana relata que a sua família paterna não recebeu bem a notícia e que sua relação com a avó paterna estava estremecida até o momento da entrevista. Contudo, todos os entrevistados alegaram não serem muito bem aceitos pela sociedade, afirmaram que há muito tabu, mesmo com uma ampla divulgação pela mídia. Luciana ainda ressalta o machismo envolvido a respeito do poliamor.

Luciana - Um trisal com um homem e duas mulheres é muito mais aceito na sociedade que uma mulher com dois homens.

Bruno - Ainda é um tabu porque foge do padrão social.

Todos os entrevistados afirmaram considerar o casamento e a possibilidade de ter filhos, bem como relataram a prática de rituais associados às relações afetivas, como a comemoração de datas simbólicas, a exemplo do Dia dos Namorados. Esses elementos, tradicionalmente vinculados ao modelo do amor romântico e à organização conjugal monogâmica, aparecem nos discursos como referências centrais de reconhecimento, legitimidade e estabilidade das relações, mesmo quando reconfigurados em arranjos poliafetivos.

À luz da teoria de Marcel Mauss, os rituais podem ser compreendidos como fatos sociais totais, isto é, práticas que mobilizam simultaneamente dimensões jurídicas, morais, simbólicas e afetivas da vida social. Para Mauss (2003), os rituais não se limitam a expressões individuais de sentimento, mas operam como mecanismos de coesão social, produzindo sentido, pertencimento e reconhecimento coletivo. Nesse sentido, o casamento, a filiação e a celebração de datas comemorativas funcionam como dispositivos simbólicos que conferem visibilidade social às relações, inscrevendo-as em um horizonte de normalidade e inteligibilidade socialmente compartilhado.

Essa dimensão ritualística do amor aparece de forma significativa nas entrevistas. Luciana, por exemplo, embora reconheça as limitações legais que cercam as relações poliafetivas, relata que ela e seus dois companheiros planejam formalizar a relação por meio de um contrato firmado em comum acordo. Tal iniciativa evidencia a busca por um reconhecimento simbólico e jurídico que, ainda que não plenamente assegurado pelo Estado, opera como ritual de legitimação interna do vínculo. No que diz respeito à filiação, Luciana afirma que o trisal pretende ter filhos biológicos e que considera a possibilidade de registrar a criança com três responsáveis, mãe, pai biológico e pai afetivo, reatualizando, sob novas formas, o ideal de família como espaço de cuidado, continuidade e pertencimento.

De modo semelhante, Bruno afirma que pensa em se casar e ter filhos, ainda que projete essas possibilidades para um momento futuro, sem definições concretas no presente. Mesmo assim, sua fala revela a centralidade desses marcos rituais como horizontes normativos de realização afetiva. À luz de Mauss, tais expectativas não devem ser interpretadas apenas como desejos individuais, mas como expressões de esquemas simbólicos coletivos profundamente enraizados, que orientam as formas legítimas de amar, constituir família e projetar o futuro.

Desse modo, embora o poliamor se apresente discursivamente como uma crítica ao modelo tradicional do amor romântico, os dados empíricos indicam que seus adeptos frequentemente reproduzem rituais e expectativas associadas a esse modelo. O que se observa não é a negação dos rituais, mas sua reapropriação e ressignificação no interior de novas configurações afetivas. O casamento, a parentalidade e as celebrações amorosas continuam a desempenhar um papel estruturante, funcionando como mecanismos simbólicos de estabilização das relações e de produção de sentido, evidenciando que mesmo arranjos considerados alternativos permanecem inscritos em uma gramática ritual herdada da tradição romântica.

O diálogo e a compressão são colocados nestas entrevistas como fatores fundamentais. Mas a liberdade é o pilar fundamental que os entrevistados destacaram como fator de sucesso para um relacionamento poliamoroso.

Bruno - A liberdade, deixar a pessoa ter a liberdade de explorar a sexualidade e ter relações de uma maneira não controlada.

Ao final da entrevista, foi apresentada aos informantes uma frase para que discorressem livremente sobre seu significado, a saber: *“O amor é uma ferida que dói e não se sente”*. Ambos os entrevistados associaram a afirmação ao modelo monogâmico e ao ideal do amor romântico, compreendidos, em suas percepções, como arranjos nos quais o pressuposto de amar está diretamente vinculado ao sofrimento:

Luciana - Acho uma perspectiva um pouco interessante, mas incoerente. Interessante porque na monogamia, realmente, o amor dói, ele machuca muito, justamente por nos limitar como pessoas, por tirar nossa individualidade, nossa liberdade, principalmente nossa autenticidade.

Bruno - Eu acho complexa... porque parte do pressuposto que tem que doer. Parte do pressuposto de que essa dor vem do amor, não de você estar se conhecendo. Porque é um bagulho mais de você e como você se relaciona com as pessoas e como elas te afetam e o que realmente é o amor.

As interpretações apresentadas por Luciana e Bruno podem ser compreendidas à luz do conceito de *doxa* formulado por Pierre Bourdieu. Para o autor, a *doxa* corresponde ao conjunto de crenças, valores e evidências socialmente naturalizadas que orientam as práticas e percepções dos agentes sem que estas sejam, em geral, objeto de reflexão consciente (Bourdieu, 1996). No campo dos afetos, o amor romântico opera como uma *doxa*, ao

estabelecer como evidentes e legítimos determinados pressupostos, entre eles a associação entre amor, exclusividade e sofrimento.

Nesse sentido, a máxima de que “amar é sofrer” aparece como um princípio incorporado, que estrutura as expectativas e as experiências afetivas dos sujeitos. As falas dos entrevistados indicam um movimento reflexivo de distanciamento em relação a essa *doxa*. Ao associarem o sofrimento amoroso às limitações impostas pela monogamia, Luciana e Bruno não apenas questionam o modelo relacional dominante, mas também desnaturalizam a ideia de que a dor constitui um elemento intrínseco ao amor.

Luciana, ao afirmar que o amor monogâmico “dói” por restringir a individualidade, a liberdade e a autenticidade, evidencia a forma como a *doxa* do amor romântico atua como um mecanismo de legitimação simbólica de práticas e arranjos que exigem renúncias subjetivas em nome da manutenção do vínculo. Já Bruno, ao problematizar a pressuposição de que a dor emana do amor em si, desloca o sofrimento para os processos de autoconhecimento e para as dinâmicas relacionais, tensionando diretamente a lógica do sacrifício afetivo inscrita no ideário romântico.

Todavia, ainda que os entrevistados se posicionem criticamente em relação à *doxa* do amor romântico, suas falas revelam que esse sistema simbólico não é simplesmente abandonado, mas continuamente reelaborado. Como adverte Bourdieu, a *doxa* não desaparece facilmente, uma vez que está incorporada nos esquemas de percepção e avaliação dos agentes. Assim, mesmo nas constelações poliafetivas, observa-se um esforço discursivo de ruptura com a associação entre amor e sofrimento, que convive com resquícios das disposições socialmente inculcadas pelo modelo romântico.

Dessa forma, o poliamor pode ser compreendido menos como uma negação absoluta da *doxa* do amor romântico e mais como um espaço de disputas simbólicas, no qual os agentes buscam redefinir os sentidos do amor, da dor e da liberdade afetiva, a partir de experiências que tensionam, mas não eliminam por completo, os princípios hegemônicos que estruturam o campo das relações amorosas.

6. POSSIBILIDADES ANALÍTICAS: A NOVA RAZÃO DO AMOR - AMOR ROMÂNTICO, NEOLIBERALISMO E AS CONTRIBUIÇÕES DOS TEÓRICOS DO AMOR E DA TEORIA SOCIAL

O amor romântico no Ocidente é um conceito que emergiu durante a Idade Média e se desenvolveu ao longo dos séculos até se tornar uma das principais formas de entender e vivenciar o amor na sociedade moderna. Ele se baseia na ideia de amor idealizado, apaixonado e exclusivo entre duas pessoas.

No período medieval, o amor era frequentemente retratado como uma forma de sofrimento e idealizado como uma busca nobre e transcendental. Os trovadores e poetas da época enalteceram o amor cortês, uma forma de amor platônico e não consumado, que muitas vezes ocorria entre um cavaleiro e uma mulher casada (Del Priore, 2016).

Durante o Renascimento, o amor romântico começou a se aproximar mais da noção atual. O individualismo ganhou destaque, e o amor passou a ser visto como uma experiência intensa e pessoal, frequentemente associada à paixão e ao desejo sexual. A literatura e a arte da época exploraram temas românticos, como o amor trágico e as relações proibidas, como nos clássicos *Tristão e Isolda* e *Romeu e Julieta* (Jardim, 2019).

No século XVIII, o movimento romântico consolidou ainda mais a ideia do amor romântico como uma força poderosa e transcendental, onde se incorporou elementos do *amour passion* apesar de se distinguir deste (Giddens, 1993). Os românticos acreditavam que o amor verdadeiro era capaz de superar barreiras sociais, políticas e até mesmo a morte. Para Giddens (1993, p. 50) “os ideais do amor romântico [...] inseriram-se diretamente nos laços emergentes entre a liberdade e a auto realização”. O amor foi enaltecido como uma força transformadora e redentora.

Ao longo dos séculos XIX e XX, o amor romântico continuou a evoluir e se adaptar às mudanças sociais. Com a ascensão da burguesia, o casamento por amor se tornou cada vez mais valorizado e esperado na sociedade ocidental. O romantismo passou a influenciar a cultura popular, o cinema, a música e a literatura, reforçando a imagem do amor como a busca por uma alma gêmea e a fonte da felicidade e plenitude pessoal (Souza, 2021).

No entanto, críticas ao amor romântico também surgiram onde é defendido que ele cria expectativas irreais e idealizadas sobre os relacionamentos, levando à decepção e ao

descontentamento. Além disso, o amor romântico pode perpetuar desigualdades de gênero e reforçar ideais de possessividade e exclusividade.

Assim, o amor romântico no Ocidente evoluiu ao longo dos séculos, passando de uma visão idealizada e platônica para uma experiência pessoal e intensa. Ele desempenhou um papel significativo na cultura e nas relações interpessoais, moldando as concepções modernas de amor, casamento e felicidade romântica. No entanto, suas características e influências têm sido objeto de debate e crítica, à medida que a sociedade busca uma compreensão mais ampla e inclusiva das relações amorosas.

Em sua obra, Eva Illouz (2011) aborda como as normas sociais, a mídia e a economia influenciam a construção e a experiência do amor romântico na sociedade contemporânea. A autora argumenta que o amor romântico se tornou um mercado emocional, onde os indivíduos buscam parceiros que atendam a certos critérios de atratividade, compatibilidade e sucesso social. Ela analisa como a lógica do consumo e do mercado se infiltrou nos relacionamentos amorosos, resultando em uma cultura de escolha e descartabilidade.

A autora examina a influência da mídia de massa, como filmes, novelas e anúncios, na construção de ideais românticos e no estabelecimento de normas e expectativas sobre o amor. Ela argumenta que essas representações mediáticas do amor romântico podem criar aspirações e padrões inatingíveis, levando à insatisfação e à busca constante por relacionamentos ideais.

Illouz (2011) também analisa a influência do capitalismo tardio no amor romântico. Ela argumenta que a cultura de consumo e a lógica do mercado, que valorizam a liberdade individual e a maximização do prazer, se estendem aos relacionamentos amorosos. Os parceiros são avaliados como produtos, e as relações são vistas como investimentos emocionais.

Em suas análises, Illouz também discute as consequências negativas desse mercado emocional. Ela sugere que a cultura do amor romântico pode levar à insegurança, à ansiedade e à insatisfação, uma vez que as pessoas se sentem constantemente pressionadas a se encaixar em ideais inatingíveis e a competir em um mercado de relacionamentos.

Eva Illouz argumenta que o amor romântico na sociedade contemporânea é moldado por fatores sociais, culturais e econômicos. Ela analisa como a mídia, a cultura de consumo e a lógica do mercado afetam a forma como buscamos, vivemos e experimentamos o amor

romântico, e ressalta as consequências desse contexto para os relacionamentos e a satisfação emocional.

Neste sentido, Bauman (2004) irá argumentar que as necessidades/desejos sexuais do homem produtor (*homo faber*) não eram, de forma alguma, ações irracionais, mais constituía um conjunto de instintos “naturais” que visavam a reprodução. Diferentemente, argumenta o autor, o sujeito consumista (*homo consumens*), dispensados das obrigações dos produtores e ressentidos das opressões impostas pelas obrigações, pode empregar seus atributos sexuais de forma mais criativa.

Nesta lógica de livre mercado dos afetos, Bauman (2004) defende que o que interessa para o sujeito consumista é a rotatividade e não a quantidade. É, portanto, a capacidade de renovação do “estoque de afetos” e não necessariamente seu tamanho que fabricará a sensação de prazer e felicidades naqueles que operam dentro deste mercado.

Tanto a obra de Illouz (2011) quanto a obra de Bauman (2004) são passíveis de interpretações economicistas que tendem a reduzir a capacidade de agência dos sujeitos em uma simples operação meramente mercadológica. As análises realizadas pelos autores se aproximam da teoria hedonista dos economistas. Segundo Drakopoulos (1991, p. 2), o “hedonismo é um ponto de vista onde a maximização do prazer é bom e deve ser o objetivo de vida dos sujeitos ”.

Não muito distante desta forma de percepção utilitarista dos afetos, Petrella (2007), apesar de argumentar que o trabalho (útil) afetivo e individual é necessário para a manutenção das enormes e complexas demandas dos relacionamentos poliamorosos, defende que a ênfase que os guias para poliamoristas dá para o relacionamento enquanto trabalho se assemelha a uma ética Protestante.

Dentro desta perspectiva, as teorias sociais que introduzem o ponto de vista econômico nas análises sociais tendem a enfatizar o caráter individual em detrimento do comportamento de grupo ou de classe. Aplicar um modelo explicativo geral que não leve em consideração a margem de variação entre grupos sociais, devido às propriedades de posição que as classes ocupam no bojo da estrutura social, dirá Bourdieu (2011), pode levar sociólogos e sociólogas a transferirem esquemas explicativos de uma sociedade à outra ou de um período histórico a outro. “Por exemplo, a classe superior de uma cidade pequena apresenta a maioria das características das classes médias de uma cidade grande” (Bourdieu, 2011, p. 5). Isso significa que, colocados em posições socialmente diferentes na estrutura social, esses grupos tendem a

se distinguir por inúmeras condutas e atitudes, apesar de partilharem uma mesma característica econômica.

Partindo desta perspectiva, é possível argumentar que os diversos grupos poliafetivos, do Brasil e do exterior, apesar de compartilharem crenças comuns como a liberdade, por exemplo, eles se distanciam na medida em que os valores de determinada sociedade variam. Dessa forma, voltamos aos escritos de Mônica Barbosa (2015) onde a autora argumenta que há divergências no que tangem os temas da conjugalidade e (poli)fidelidade entre os adeptos do poliamor brasileiros e norte-americano.

Para além disso, como demonstrado nos escritos de Jardim (2017; 2019; 2020; 2021), apesar de serem estudos sobre casais monogâmicos e heterossexuais, nos é permitido afirmar que há em certos setores da sociedade brasileira uma demanda ainda latente pelos ideais de amor romântico; fato que diverge dos autores que sustentam que a estrutura econômica penetrou as relações afetivas e introduziu um imaginário de livre mercado dos afetos.

Sendo assim, se faz necessário resgatarmos aspectos da teoria social com a finalidade de comporem esse quadro explicativo, referente às relações não monogâmicas, para que possamos avançar na discussão das crenças compartilhadas por seus adeptos uma vez que o fator de classe, ou econômico, pode e deve ser levado em consideração nestas análises, mas não sendo o único. Pois, mesmo o neoliberalismo, se entrarmos em consenso que se hegemonizou no ocidente, tem suas particularidades que se modificam de acordo com o contexto de cada sociedade.

No livro "A Nova Razão do Mundo: Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal" Dardot e Laval (2016) analisam a ascensão do neoliberalismo e suas implicações na sociedade contemporânea. Segundo os autores, o neoliberalismo é mais do que uma simples política econômica. Eles argumentam que é uma racionalidade que transformou profundamente todas as esferas da vida social. O neoliberalismo se baseia em uma visão de mundo em que a competição, a individualidade e a maximização do interesse próprio são fundamentais.

Os autores destacam que o neoliberalismo emerge como uma resposta à crise do Estado de Bem-Estar Social e às transformações econômicas das décadas de 1970 e 1980. Ele propõe a redução do papel do Estado na economia e na sociedade, promovendo a desregulamentação, a privatização e a liberalização dos mercados.

Dardot e Laval argumentam, ainda, que o neoliberalismo não se limita apenas à esfera econômica, mas também se expande para a política, a cultura e a subjetividade. Eles analisam como o neoliberalismo reconfigura as relações sociais, enfraquecendo os laços de solidariedade e promovendo uma lógica individualista baseada na competição e no sucesso pessoal. Neste sentido, “o homem neoliberal é o homem competitivo, inteiramente imerso na competição mundial” (Dardot; Laval, 2016, p. 322).

É seguindo a mesma linha de raciocínio que os autores Eva Illouz (2011) e Zigmunt Bauman (2004) vão estruturar suas teses a respeito das trocas afetivas. O “neossujeito”, conceito criado por Dardot e Laval para dizer do agente contemporâneo que se vê subjugado pela força e eficiência do modelo econômico, se aproxima da argumentação dos sociólogos Bauman e Illouz à medida em que defende que com a penetração do neoliberalismo no tecido social, a lógica vigente é de competição e de abundância – ou liquidez – no mercado dos afetos. Enquanto sujeitos racionais, empreendedores de si, estariam os agentes compelidos a fazer cálculos econômicos sempre racionais e contínuos a respeito das trocas afetivas, estando, portanto, liberados da necessidade de se estabelecer vínculos duradouros.

Contudo, apesar de considerar as relações econômicas enquanto parte fundamental da vida em sociedade, autores como Mark Granovetter (1985) argumentam que a ação econômica está socialmente situada e, portanto, o empreendimento neoliberal, estimulador da ação econômica contemporânea, acaba por ser situado historicamente.

Neste contexto, Viviane Zelizer, através do conceito de trabalho relacional, demonstra que trocas econômicas e emocionais coexistem e que as barreiras ideais que as separam, estando de um lado o racional e de outro o afetivo, são borradas, cruzadas, frequentemente. Dessa forma, os sujeitos são capazes de superar os essencialismos de toda ordem. (Jardim; Vasques, 2021).

Destarte, não é impossível notar que apesar da divergência que se tem a respeito dos pilares que fundamentam o poliamor, como nos apresenta os estudos de Pilão e Goldenberg (2012), Mônica Barbosa (2015), Barra e Prates (2017) e Perez e Palma (2018), há uma convergência nos argumentos destes autores, bem como em Bauman (2004) e Illouz (2011), de que as relações contemporâneas estão desenraizadas da estrutura social que mantém como princípio fundamental da conservação da ordem social o casamento monogâmico ou duradouro. Portanto, o relacionamento poliamoroso, enquanto prática de liberdade, de livre relação, assemelhar-se-ia à trocas mercadológicas, no sentido neoliberal onde os sujeitos estão

impelidos, de forma inteiramente racional, a priorizarem a maximização dos interesses individuais e competirem em um mercado de trocas afetivas onde as escolhas são livres de amarras simbólicas e sociais.

Essa perspectiva poderia ser claramente representada pela fala de uma de nossas entrevistadas que ao ser questionada a respeito de qual seria o modelo ideal para uma relação saudável, o que apareceu na fala dizia a respeito da liberdade: " Na monogamia a gente é forçado a ter uma exclusividade sexual, a gente não tem liberdade de escolha". Desta forma, seria possível endossar os argumentos de que os relacionamentos na contemporaneidade seriam compostos por "um ser individualístico, livre-pensador, poliamoroso" (Pilão; Goldenberg, 2012 p. 63).

Apesar da aparente abundância do mercado afetivo, onde todos os sujeitos estariam em posições mais ou menos competitiva, ou seja, sem exclusões devido a características específicas, Bourdieu (1979), como já argumentamos, nos adverte que a situação social estrutura a experiência dos agentes. Dessa forma, caberia a nós pesquisadores, nas palavras de Bourdieu (2011, p.25), "estabelecer de que maneira a estrutura das relações econômicas pode, ao determinar as condições e as posições dos sujeitos sociais, determinar a estrutura das relações simbólicas". Isso porquê, para o autor, mesmo as ações com fins meramente econômicos não são desprovidos de funções simbólicas.

Portanto, se faz necessário enraizarmos nossos colaboradores em um contexto social para que possamos, em um corte sincrônico, apreender o sentido do trajeto social do grupo qual recortamos para esta pesquisa. A análise por meio das expressões corporais, linguísticas, culturais, políticas e estéticas, ao serem interpretadas através de um habitus de classe, permite identificar regularidades. Dessa forma, as emoções enquanto produto de um habitus que orienta a apreciação e depreciação dos gostos e ações dos agentes, pode ser trabalhada por meio de uma socioanálise de Pierre Bourdieu. Pois, "as emoções são objetivamente adaptadas às suas realidades práticas, estas dotadas de sistemas de apreciação específicos, responsáveis por sancioná-las ou reafirmá-las" (Jardim; Vasques, 2021, p. 155).

Todos os nossos interlocutores vieram das regiões sul e sudeste do país, sendo a maioria do Estado de São Paulo. Também, todos eram provenientes de cidades relativamente populosas como a Capital, Ribeirão Preto e Sorocaba, dentre outras. É importante ressaltar que segundo o site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) o Índice de

Desenvolvimento Humano (IDH)⁶ do Estado de São Paulo, até 2010, era um dos maiores do país. Esta parte da trajetória dos informante se faz necessária uma vez que só ao compararmos os valores e costumes desses grupos que vivem em grandes cidades com os valores sociais propalados pelas comunidades que vivem em áreas rurais ou mais afastadas de grandes centros industriais, é possível verificar alguma distinção no que tange às crenças sobre o amor. De modo que “o camponês, enquanto tipo humano, só pode ser definido em relação a cidade” (Bourdieu, 2011, p. 4).

Na sua obra *O baile dos solteiros*⁷ Bourdieu (2008) argumenta que a cidade é vista como meio de emancipação por muitos camponeses e os valores, costumes, estilos de vida urbana são fortemente adaptados para uma integração possível. Bourdieu, em menção a Marcel Mauss, nomeia este processo de imitação prestigiosa. Segundo Mauss (1974), a imitação prestigiosa é um fenômeno social no qual as pessoas imitam ou tentam emular comportamentos, atitudes e estilos de vida associados a indivíduos considerados prestigiosos ou socialmente superiores.

Mauss argumenta que a imitação prestigiosa desempenha um papel fundamental na formação das normas sociais e na reprodução das hierarquias sociais. Através da imitação, as pessoas buscam adquirir o status e o reconhecimento social associados ao prestígio de determinados indivíduos ou grupos.

Essa imitação ocorre não apenas em termos de comportamentos visíveis, mas também em relação às formas de pensar, sentir e valorizar. As pessoas imitam as maneiras de agir, as roupas, os gostos e as preferências dos indivíduos considerados prestigiosos como forma de se identificarem com eles e obterem uma posição social mais elevada.

Esse fato se torna relevante uma vez que seria necessário uma análise comparativa entre grupos não monogâmicos dessas cidades inscritas em um contexto de uma região economicamente favorecida com grupos não monogâmicos provenientes de áreas rurais.

Bem como a questão geográfica tem influência no sistema de valores difundidos entre os grupos sociais, a questão de classe e idade também são vetores que podem interferir na posição ocupada pelos interlocutores desta pesquisa e a sua forma de apreciação. A maioria dos participantes desta pesquisa vieram de bairros de classe média, cursavam ou já haviam

⁶ Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/pesquisa/37/30255?tipo=ranking>. Acesso em: 20 de maio de 2023 às 18h.

⁷ Tradução própria.

cursado ensino superior no momento da coleta de dados e trabalhavam em áreas relativamente próximas à sua formação.

As classes médias, enquanto classes em transição, costuma se definir por aquilo que não é mais, ou seja, tentando consciente ou inconscientemente se distanciar dos valores e estilos de vida da classe popular e almejando aquilo que ainda não é; o que para Bourdieu (2011) seria a busca do modo de viver das elites. Levando em consideração que a busca por distinção tem esse duplo movimento, de afastamento e aproximação, muito característico das classes em ascensão. E observando que o grupo poliamoroso ora estudado neste trabalho é proveniente, em sua maioria, das classes médias do sul e do sudeste, caberia indagarmo-nos se no bojo das classes populares as características atribuídas ao amor romântico como o sentimento de posse, a exclusividade sexual, a hierarquização de gênero, em suma, as desigualdades sociais transportadas para as relações afetivas, são tão latentes. Também seu homólogo deveria ser questionado, teriam as elites formas de relacionamentos mais democratizados, fluidos e livres das amarras simbólicas do senso comum?

De qualquer modo, como já apontado por autores sensibilizados com a sociologia de Pierre Bourdieu, as trocas, sejam simbólicas ou materiais, são perpassadas por agentes de carne e osso que, ao incorporarem um conjunto de disposições, um habitus, são significadas e ressignificadas através das emoções enquanto uma segunda natureza adquirida (Jardim; Vasques, 2021). Isso nos leva a argumentar que mesmo as relações poliafetivas, ainda que se pretendam, a partir da racionalização, desenraizar-se das amarras simbólicas e romper com as categorias atribuídas ao amor romântico, é possível notar continuidades encobertas pela ilusão do jogo social. O que vai na contramão do utilitarismo afetivo. Nas próximas páginas, buscaremos evidenciar o funcionamento das categorias atribuídas ao amor romântico no bojo de grupos poliamoristas e buscar o ocultamento das hierarquizações sociais pela ilusão.

7. ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA: OS DISCURSOS FRENTE ÀS QUESTÕES DE GÊNERO, RAÇA E SEXUALIDADE.

Uma parte significativa da literatura brasileira que versa sobre o poliamor parte de uma fundamentação teórica na qual Michel Foucault é tomado como referência central para a elaboração das pesquisas. Barra e Prates (2017), por exemplo, apoiam-se nas premissas foucaultianas para a construção de suas hipóteses. As autoras tomam como ponto de partida *História da Sexualidade* para formular a hipótese inicial de que as práticas poliafetivas possibilitariam uma ampliação dos papéis de gênero, desvinculando-os do sexo biológico, da sexualidade e até mesmo de sua hierarquização. Tal perspectiva se baseia na compreensão de que os adeptos do poliamor buscariam um estilo de vida mais livre, afastado das hierarquias socialmente impostas.

Mônica Barbosa (2015) parte de uma fundamentação teórica semelhante, na qual a relação poder/saber constitui discursos de verdade sobre as formas de relacionamento. Segundo a autora, ergue-se sobre a sociedade um “dispositivo de heteronormatividade monogâmica” que atravessa as relações sociais e ganha materialidade ao se institucionalizar, difundindo-se por diferentes mecanismos de transmissão e reprodução social.

Entretanto, Barra e Prates (2017), ao priorizarem as relações de gênero, sexualidade e o ideal de liberdade em suas análises, chegam a conclusões distintas daquelas inicialmente esperadas. As autoras identificam uma tendência à criação de regras, hierarquias e à exigência do consentimento entre os parceiros. Ainda assim, defendem que foi possível observar uma ampliação dos papéis sexuais, o que conduz a uma compreensão mais fluida da sexualidade.

Barbosa (2015), por sua vez, direciona seu olhar não apenas às relações entre os agentes adeptos do poliamor, mas privilegia também suas relações institucionais. A autora conclui que a dimensão normativa do Estado é estruturada a partir de uma lógica heteronormativa baseada nas diferenças de gênero. Além disso, identifica sutis traços de heteronormatividade presentes no discurso de alguns adeptos do poliamor, interpretados por meio da prática da polifidelidade.

A partir de nossos dados empíricos e com base nos pressupostos apresentados por Jardim (2019), foi possível observar que as operações afetivas relacionadas à fidelidade e ao ciúme não se configuram como orientações heteronormativas, como sugere Barbosa, mas como expressões de um fluxo cultural que tem como referência o amor romântico. Se a

literatura especializada defende que há, entre seus informantes, um consenso de que regras rígidas de relacionamento e o binômio amor/exclusividade são características centrais do amor romântico, cabe-nos constatar que a influência desse modelo permanece mensurável nas relações poliamorosas, ainda que estas partam de uma suposta configuração não heteronormativa. Isso nos leva à conclusão de que, nesses casos, a forma tende a se sobrepor ao conteúdo.

Nossos dados também revelam uma expressiva aderência, entre agentes não monogâmicos, à concepção de “família” enquanto conjugalidade, bem como ao desejo de ter filhos, à valorização da durabilidade dos relacionamentos, da honestidade, da fidelidade e da realização de ritos simbólicos, como a comemoração do Dia dos Namorados ou mesmo o desejo de um casamento formal, conforme relatado por uma das entrevistadas. Esses ideais poderiam ser interpretados à luz das considerações propostas por Barbosa (2015), segundo as quais tais desejos integrariam uma discursividade hegemônica favorável à monogamia. Contudo, defendemos que esses ritos tendem, sobretudo, a instituir os anseios do amor romântico ainda vigente. Conforme aponta Bourdieu (2019, p. 35), “os ritos de instituição realizam, da forma mais insidiosa, porém mais eficaz simbolicamente, a visão e a apreciação dos agentes diante da estrutura social”.

Embora Barra e Prates (2017) não tenham se aprofundado na questão de gênero, nossos dados revelam a presença do binarismo dos papéis de gênero, homem/mulher, sendo apenas cinco participantes aqueles que não se enquadravam nessa lógica, aspecto que será abordado adiante. Um dado que chamou atenção foi o fato de o número de mulheres dispostas a participar da pesquisa ser superior ao de homens. Além disso, o alargamento dos papéis sexuais observados ocorreu, majoritariamente, entre as mulheres. Argumentamos, portanto, que a visão androcêntrica que estrutura as formas de ação e percepção nas sociedades pode ser utilizada como chave explicativa para o baixo número de homens adeptos do poliamor dispostos a expandir suas sexualidades para outras experiências, em comparação às mulheres.

Segundo Bourdieu (2019), enquanto relação de dominação, as interações entre homens e mulheres se dão de forma assimétrica, não apenas pelas distintas formas como ambos percebem o amor e o ato sexual, mas também porque o desafio da virilidade incide diretamente sobre a integridade da masculinidade de outros homens.

Uma de nossas entrevistadas, ao ser questionada sobre o motivo da escolha pela polifidelidade, estendeu a pergunta ao seu companheiro. A resposta foi simples: “porque gostava dela”. Tal afirmação dialoga diretamente com a argumentação de Bourdieu (2019), segundo a qual o gozo masculino está, muitas vezes, associado ao prazer obtido a partir do gozo feminino. Dessa forma, não causa surpresa o fato de o companheiro consentir com o envolvimento poliamoroso da entrevistada, sem, contudo, cogitar a ampliação de sua própria sexualidade para outras experiências.

Nesse sentido, a não ampliação das relações sexuais dos homens participantes da pesquisa pode ser compreendida à luz do conceito de *libido dominandi*. Para Bourdieu (2019), em inúmeras sociedades, a posse homossexual é interpretada como uma manifestação de dominação. Assim, as relações de poder tornam-se ainda mais evidentes nas interações sexuais e afetivas entre dois homens. Como afirma o autor, “a penetração, sobretudo quando se exerce sobre um homem, é uma das formas de afirmação da *libido dominandi*, que jamais está de todo ausente na libido masculina” (Bourdieu, 2019, p. 31).

Dessa forma, a participação de homens cis em círculos poliamorosos que buscam relações exclusiva ou prioritariamente com mulheres diz mais sobre a naturalização de uma ética do corpo orientada androcentricamente, uma educação elementar inculcada de modo tácito nos agentes, conforme argumenta Bourdieu (2019), do que propriamente sobre uma orientação heterossexual.

A questão racial também emerge como uma problemática relevante na pesquisa e, possivelmente, mereceria uma análise específica. Conforme observado nos dados quantitativos, a maioria dos participantes era composta por pessoas brancas e, mesmo entre aquelas que não se autodeclararam brancas, todas estavam ou já estiveram envolvidas apenas com parceiros brancos. Esses achados convergem com dados de pesquisas realizadas tanto no Brasil quanto no exterior, o que nos leva a questionar a suposta abundância no chamado “mercado dos afetos”.

Segundo Florestan Fernandes (1979) e bell hooks (2000), após o longo processo histórico de escravização, o negro foi excluído do imaginário coletivo como possibilidade afetiva, não sendo socialmente concebido como sujeito livre para amar. Esse racismo estruturante e estruturado dificulta significativamente a inserção de pessoas negras no mercado do amor.

Em artigo publicado por Maria Jardim e Renata Paoliello (2022), são apresentados os efeitos nocivos do racismo estrutural, que exclui e culpabiliza pessoas negras, especialmente mulheres negras, na busca por relações afetivas profícuas. As autoras apontam para a existência de marcadores sociais que determinam quem pode e quem não pode participar das trocas afetivas, mesmo no contexto do poliamor. A ideia de uma liquidez hedonista nos relacionamentos contemporâneos é, portanto, descartada, uma vez que a maximização dos prazeres de alguns pode representar o ônus de outros, dado que muitas dessas mulheres experienciam sofrimento, dor e ressentimento diante da brutalidade do racismo estrutural.

Nossos dados falam de barreiras sociais que impedem o acesso dessas mulheres ao mercado do afeto, portanto situando-se aquém do consumo do poliamor, do amor romântico ou do amor confluyente. No que se refere ao amor líquido, as mulheres até o consomem, mas não por liberdade sexual ou desejo, e sim por falta de opção (Jardim; Paoliello, 2022, p.116).

Dessa forma, podemos constatar que a quantidade ínfima de participantes pretos na amostra desta pesquisa revela não apenas uma participação aparentemente reduzida desse grupo racial nas trocas poliafetivas, mas também a atuação de um racismo estrutural que regula o mercado dos afetos poliamorosos. Tal dinâmica inviabiliza a crença em uma participação democrática nas relações afetivas, ao estabelecer limites simbólicos e sociais para quem pode ou não acessar essas trocas.

Outro aspecto relevante diz respeito à questão transexual, que, por si só, demandaria um artigo específico para sua análise no contexto do poliamor. Conforme relatado na seção dedicada ao percurso metodológico desta pesquisa, observou-se, assim como no caso das pessoas negras, uma ausência significativa de pessoas trans, uma vez que apenas cinco participantes não se identificavam dentro do padrão binário homem/mulher. Esse cenário nos levou a buscar ativamente pessoas trans adeptas do poliamor que se dispusessem a participar da pesquisa.

A consciência coletiva, materializada no *habitus* incorporado e reproduzido socialmente, tende a perceber as pessoas que passaram por processos de transição de gênero como uma subversão das fronteiras socialmente estabelecidas. Identificadas como sujeitos excêntricos, são frequentemente relegadas à condição de abjeção social e, para alguns agentes,

inseridas em um processo neurótico de desejo e repulsa, no qual lhes é permitido existir apenas no lugar de prostitutas, destinadas à satisfação dos desejos de seus clientes. Esses sujeitos são descritos, na perspectiva da teoria queer apresentada por Guacira Lopes Louro (2016, p. 8), como “um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina”.

Apesar desse cenário, pessoas transgênero existem e resistem às múltiplas formas de opressão que determinados setores da sociedade lhes impõem, inclusive no âmbito das relações amorosas. Se, por um lado, são historicamente situadas em posições de inferioridade na estrutura social, por outro, suas vozes têm ecoado como instrumentos de resistência, afirmando sua existência e persistência, mesmo diante da frustração de muitos.

Entretanto, quando as categorias “homem” e “mulher” são mobilizadas por adeptos do poliamor, e mesmo por parte significativa da produção teórica sobre o tema, elas costumam se referir majoritariamente a pessoas cisgênero. No mercado afetivo, assim como ocorre com pessoas negras, pessoas gordas e, de modo geral, indivíduos que não se enquadram no padrão eurocêntrico de beleza, conforme demonstrado por Jardim (2022), pessoas trans têm seu acesso severamente limitado. Se, por um lado, como propõem Barra e Prates (2017), o alargamento das noções de gênero e sexualidade no poliamor, ancorado em ideais de liberdade e equidade, constitui um elemento central desse modelo relacional, por outro, muitas pessoas trans expressam desejos afetivos simples e fundamentais, como o de encontrar alguém “que seja carinhoso, que cuide dela, que a trate com carinho” (Miguel, 2022, p. 85).

Infelizmente, em razão dos objetivos específicos estabelecidos para este trabalho, não foi possível aprofundar a questão da transafetividade. Embora o tema tenha emergido ao longo da pesquisa, ele permaneceu à margem da análise principal, sendo apenas tangenciado, com vistas a possíveis aprofundamentos em investigações futuras.

Nesta seção, foi possível evidenciar o funcionamento do *habitus* enquanto esquema de apreciação e orientação das práticas dos sujeitos, incidindo diretamente sobre escolhas socialmente condicionadas. Em outras palavras, tornaram-se visíveis as amarras simbólicas que regulam o mercado do poliamor, colocando em xeque as teses que defendem a existência de um amor desenraizado, livre, igualitário ou plenamente racional. Assim como aponta Bourdieu (2019) ao tratar da estruturação das formas de apreciação, ação e dos impulsos sociais que orientam as escolhas emocionais, a chamada libido social, o amor romântico se

legítima precisamente porque suas disposições incorporam e reproduzem preconceitos socialmente estabelecidos.

As divisões constitutivas da ordem social e, mais precisamente, as relações sociais de dominação e de exploração [...] se inscrevem, assim, progressivamente em duas classes de habitus diferentes, sob a forma de hexis corporais [...] e de princípios de visão e divisão, que levam a classificar todas as coisas do mundo (Bourdieu, 2019, p.41).

Dessa maneira, encerramos com o próximo capítulo levando em consideração os argumentos dos autores que estabeleceram uma relação entre economia neoliberal e relacionamentos contemporâneos, mas nos questionando a quem serve um amor, ou melhor, modelos afetivos, monogâmicos e não monogâmicos, que se instrumentalizam para manter a ordem social excludente que está em voga.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS: QUEM TEM MEDO DE AMAR?

A presente dissertação partiu do esforço de compreender as transformações contemporâneas das experiências amorosas, articulando amor romântico, poliamor e sofrimento psíquico a partir de uma abordagem sociológica relacional. Ao longo da análise teórica e empírica, foram construídas duas hipóteses centrais que orientam esta conclusão. A primeira sustenta que, mesmo quando se apresentam como alternativas ao modelo monogâmico e ao ideário do amor romântico, os arranjos poliamorosos permanecem atravessados por disposições sociais historicamente incorporadas, reproduzindo valores, hierarquias e expectativas afetivas inscritas na *doxa* do amor romântico, conforme formulada por Pierre Bourdieu. A segunda hipótese, ancorada na perspectiva de Alain Ehrenberg, propõe que relacionamentos malfadados, bem como transições abruptas ou assimétricas entre modelos afetivos, tendem a gerar formas específicas de sofrimento psíquico, próprias das sociedades contemporâneas marcadas pela normatividade da autonomia e da autorresponsabilização.

Ao levar em consideração o pressuposto de que os fatores econômicos influenciam profundamente as experiências individuais e coletivas, faz-se necessário, como propõe Bourdieu (2011), estabelecer de que maneira a estrutura das relações econômicas, ao determinar posições e condições objetivas dos sujeitos sociais, conforma também a estrutura das relações simbólicas. Nesse sentido, ao aderirmos aos argumentos de que as transformações e a aceleração da vida social contemporânea são impulsionadas pela racionalidade neoliberal, como defendem Dardot e Laval (2016) e Illouz (2011), torna-se igualmente imprescindível considerar os efeitos culturais e subjetivos desse modelo, especialmente aqueles que produzem e reproduzem sentimentos de insegurança, medo e insatisfação nas esferas da vida afetiva.

Diante do futuro incerto imposto pela realidade neoliberal contemporânea, o medo pode ser compreendido como a corporificação da ameaça permanente aos projetos individuais e coletivos. Sociologicamente, trata-se de uma categoria que conduz os sujeitos à “incerteza do que se quer, à baixa estima pessoal ou a um tipo de racionalização que aprisiona o indivíduo no sentimento de imperfeição, de não se encontrar preparado, de não ter certeza ou da incerteza do próximo passo” (Koury, 2009, p. 405). Tal cenário cria condições propícias ao surgimento de sofrimentos psíquicos associados à responsabilização individual pelas incertezas estruturais da vida social.

Amor e medo, nesse contexto, entrecruzam-se de forma significativa. Amar, enquanto ação objetiva e subjetiva, pressupõe necessariamente a presença de um Outro. Conforme argumenta Branco (2014), quando esse outro amado é investido como um “eu ideal”, o sujeito que carrega medos, incertezas ou disposições melancólicas tende a se tornar dependente da imagem narcísica refletida nesse vínculo. A perda do objeto amado, portanto, pode provocar um esvaziamento subjetivo profundo, decorrente do colapso da imagem idealizada de si. Nessa perspectiva, a recusa ou a dificuldade em estabelecer vínculos afetivos profundos pode ser interpretada como uma estratégia defensiva frente à imprevisibilidade do futuro e à ameaça da perda. Jardim e Paoliello (2022), ao analisarem empiricamente a solidão de mulheres negras, demonstram como o esvaziamento simbólico da imagem de si, nesse caso, atravessado pelo racismo estrutural, tende a produzir resistências à entrega afetiva profunda.

A partir dessas reflexões, torna-se pertinente questionar se o medo da perda da própria “face”, produzido pelo amor romântico, seja no término das relações, seja no interior de vínculos abusivos, não impulsionaria a busca por modelos afetivos que se afastem de experiências anteriores marcadas pelo sofrimento. Em outros termos, a angústia gerada pelas incertezas do projeto romântico poderia levar os agentes a perceberem modelos relacionais mais flexíveis como alternativas menos dolorosas. Essa tensão aparece claramente nos dados empíricos, como expressa um dos interlocutores: “Todo mundo tem medo de não ser exclusivo. Quando você aceita não ser exclusivo, você tem receio de não ser a preferência ou de ser deixado de lado”.

A partir disso, estabelece-se uma primeira hipótese interpretativa: o medo pode conduzir os indivíduos à busca por modelos afetivos não monogâmicos não por um cálculo hedonista ou estritamente racional, mas como uma tentativa de autoproteção frente à dor, à frustração e às projeções idealizadas do amor romântico. Tal leitura encontra respaldo na perspectiva de Alain Ehrenberg, para quem o sofrimento psíquico contemporâneo emerge, em grande medida, da internalização da exigência de autonomia, desempenho e autorrealização. Nesse quadro, a ansiedade, a depressão e os sentimentos de insuficiência não decorrem apenas de conflitos interpessoais, mas da sobrecarga subjetiva imposta aos indivíduos, que se veem responsáveis por gerir sozinhos seus sucessos e fracassos, inclusive no campo afetivo.

Todavia, como adverte Pilão (2019), as teorias e práticas do poliamor não podem ser compreendidas de forma descontextualizada. Ao analisar críticas feministas ao poliamor, o autor evidencia que tais modelos tendem a se legitimar sobretudo entre sujeitos de classe

média, com determinado capital estético e cultural, frequentemente beneficiando os homens, ainda que não se proponham a defender a monogamia tradicional. Essa problematização converge com os dados empíricos desta pesquisa, que revelam situações em que a abertura relacional é impulsionada por desejos masculinos, aos quais as mulheres aderem como estratégia para evitar a perda do vínculo afetivo.

:

Livia – Eu e meu parceiro estamos juntos há 8 anos e decidimos testar o modelo não monogâmico. Porém, antes mesmo de combinarmos tudo certinho ele me traiu e ficou com uma menina que ele tinha interesse. Acabamos temporariamente com o teste por causa da quebra de confiança. Porém, são poucas pessoas que atraem ele e ele quer que eu aceite abrimos o relacionamento novamente para ele poder ficar com essa menina que ele traiu minha confiança e que me gerou muitos gatilhos psicológicos. Eu não ligo deles serem amigos, mas realmente não me vejo conseguindo lidar bem com ele se envolvendo com ela de novo. E não sei o quanto isso vai contra a liberdade que a gente busca nos modelos não monogâmicos.

O relato de Livia ilustra de forma contundente esse processo, ao evidenciar como a retórica da liberdade pode coexistir com experiências de sofrimento psíquico, gatilhos emocionais e assimetrias de poder. Nesse caso, a não monogamia aparece menos como escolha autônoma e mais como negociação desigual, marcada pelo medo da perda e pela tentativa de preservação do vínculo, o que reforça a crítica bourdieusiana à persistência de um inconsciente androcêntrico mesmo em arranjos afetivos que se apresentam como alternativos (Bourdieu, 1999).

Dessa maneira, este trabalho se encerra com a argumentação de que, na contemporaneidade, os afetos, inclusive aqueles que se anunciam como desvinculados da ordem social dominante, continuam profundamente imbricados nas estruturas simbólicas, econômicas e de poder que organizam o mundo social. Ainda que racionalizados e revestidos de discursos de liberdade e autonomia, tais arranjos não escapam à reprodução de valores sociais hegemônicos, tampouco à produção de sofrimento psíquico.

Como segunda hipótese analítica deste trabalho, à luz das contribuições de Alain Ehrenberg, argumenta-se que relacionamentos malfadados, bem como transições abruptas ou violentas entre modelos afetivos, especialmente quando não resultam de uma escolha

reflexiva e sim de imposições simbólicas ou assimetrias de poder, tendem a produzir formas específicas de sofrimento psíquico. Para Ehrenberg (2010), o sofrimento contemporâneo não se estrutura prioritariamente em torno da culpa, como nas sociedades disciplinares, mas da insuficiência, da incapacidade de corresponder às exigências de autonomia, autenticidade e autorrealização que recaem sobre os indivíduos.

Nesse sentido, os dados empíricos revelam que experiências afetivas marcadas por traições, quebras de acordos, insegurança emocional e negociações desiguais, como evidenciado no relato de Lívia, operam como dispositivos de intensificação desse sofrimento. A exigência de adaptação a modelos relacionais apresentados como “livres” ou “mais autênticos” pode produzir, paradoxalmente, sentimentos de inadequação, ansiedade e fragilização subjetiva, sobretudo quando os sujeitos se percebem incapazes de sustentar emocionalmente tais arranjos.

A partir da perspectiva de Ehrenberg, observa-se que o sofrimento psíquico emerge não apenas da experiência do fracasso amoroso em si, mas da internalização da responsabilidade individual por esse fracasso. Assim, quando a promessa de liberdade afetiva não se converte em bem-estar, os agentes tendem a interpretar essa experiência como um déficit pessoal, incapacidade de lidar com o ciúme, de administrar emoções ou de “evoluir” afetivamente, o que intensifica quadros de ansiedade, depressão e pânico, recorrentes nos relatos analisados.

Dessa forma, as transições afetivas violentas ou mal elaboradas, longe de representarem apenas mudanças de estilo de vida, configuram-se como eventos críticos que expõem os limites subjetivos dos indivíduos diante das exigências normativas da autonomia contemporânea. O poliamor, quando vivenciado sob tais condições, não elimina o sofrimento psíquico associado ao amor romântico, mas pode reinscrevê-lo sob novas formas, deslocando-o da lógica do sacrifício amoroso para a lógica da insuficiência individual, conforme diagnosticado por Ehrenberg.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, M. C. B. P. R. RESPIRAR O AMOR ASPIRANDO LIBERDADE: O POLIAMOR NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Direito. Salvador. 2018.

BARBOSA, Mônica. **Poliamor e Relações Livre**: do amor à militância contra a monogamia compulsória. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2015.

BARRA, M.; PRATES, A. Poliamor: relações de gênero e as dinâmicas da sexualidade em uma sociedade predominantemente monogâmica e heterossexual. **Pretextos – Revistas de Graduação em Psicologia da PUC Minas**, v. 2, n. 4, p. 263 – 290, 5 jun. 2017.

BAUMAN, Z. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BEALL, Anne E., and STERNBERG, Robert J. "The Social Construction of Love." **Journal of Social and Personal Relationships**, n. 12, p. 417-438, 1995.

BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. **O caos normal do amor**: novas formas de relacionamento. Barcelona: Paidós, 2001.

BECKERMAN, S. VALENTINE, P. Introduction. "The concept of partible paternity among Native South Americans". In: Beckerman S and Valentine P (eds) Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America. 37 Gainesville, FL: **University Press of Florida**, pp. 1–13, 2002.

BENNION, Janet. Polyamory in Paris: a social network theory application. **Sexualities**. Vol. 25(3) 173–197, 2022.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.
_____. Algumas propriedades dos campos. In: Questões de sociologia. Fim de Século Edições, Sociedade Unipessoal, Lda., Lisboa, 2003.

_____. A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre, RS: **Editora Zouk**, 2018.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Razões Práticas**: Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus.1996.

_____. **Sociologia**. (Organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática. 1983.

_____. Arccado, C. et al. **miséria do mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **The bachelors' ball**: the crisis of peasant society in Beam. translated by Richard Nice. Polity Press. 2008.

BOYD, J.-P. E. Perceptions of Polyamory in Canada (rep.). Calgary, AB: **Canadian Research Institutue for Law and the Family**. 2017:<<http://hdl.handle.net/1880/107212>>.

BRANCO, F. C. Sobre o amor e suas falhas: uma leitura da melancolia em psicanálise. **ágora** (Rio de Janeiro) v. XVII n. 1 jan/jun 2014 85-98.

CAETANO, N. G.S. et al. Reflexões sobre pensão por morte no contexto das famílias poliafetivas. Artigo de Conclusão de Curso, apresentada ao curso de Direito da Faculdade Doctum de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Direito. Jan-2020.

CASTRO, Yolanda Rodríguez. et al. Analysis of the Experiences of Polyamorists in Spain. **Sexuality & Culture**. N.26. P. 1659–1683, 10 March 2022.

COSTA, J. F. **Sem fraude nem favor**: estudos sobre o amor romântico. (5a ed.). Rio de Janeiro; Rocco. 1998.

ELIAS, N. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

Fernandes. Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**, Editora Ática, 1978.

FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: Ditos & Escritos V – **Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GIDDENS, A. **A transformação da intimidade**. Editora Unesp. São Paulo.1993.

GRANOVETTER, M. Economic action and social structure: the problem of embeddedness. **American Journal of Sociology**, n. 90, 1985.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho** – ensaios sobre a sexualidade e teoria queer. 2. Ed; 3. Reimp – Belo Horizonte: Autentica, 2016.

HARITAWORN, J. et al. Poly/Logue: a critical introduction to polyamory. **Sexualities**. London. Vol 9. P. 515–529. 2006.

HATFIELD, Elaine. **Uma nova visão do amor**. Trad. Lúcia Helena de Carvalho. São Paulo: Fundo Educativo Brasileiro, 1983.

hooks, bell. Vivendo de amor. In: Werneck, J. **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000.

ILLOUZ, E. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JARDIM, M. A. C.; MOURA, P. C. A construção social do mercado de dispositivos de redes sociais: a contribuição da sociologia econômica para os aplicativos de afeto. **TOMO**. N. 30 JAN./JUN. | 2017.

JARDIM, M. A. C. Para além da fórmula do amor: amor romântico como elemento central na construção do mercado do afeto via aplicativos. **Política & Sociedade** - Florianópolis - Vol. 18 - Nº 43 - Set./Dez. de 2019.

_____. A construção social do mercado de afeto: o caso das agências de casamento em contexto de consolidação dos aplicativos. No prelo. **Revista Pós Ciências Sociais**, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão.

JARDIM, M. A. C. Para além da fórmula do amor: amor romântico como elemento central na construção do mercado do afeto via aplicativos. **Política & Sociedade** - Florianópolis - Vol. 18 - Nº 43 - Set./Dez. De 2019.

KOURY, M. G. P.. Emoções e sociedade: um passeio na obra de Norbert Elias. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 59, p. 79-98, jul./dez. 2013. **Editora UFPR**.

Koury, M. G. P. (2009). O que é medo: Um adentrar no imaginário dos habitantes da cidade de João Pessoa, Paraíba. **Psicologia & Sociedade**, 21(3), 402–410. <<https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000300014>>.

LINS, R. N. **O livro do amor**, volume 1. 3º ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2013.

LUHMANN, N. **O amor como paixão**. Para a codificação da intimidade. Lisboa: Difel, 1991.

NEVES, A. As mulheres e os discursos genderizados sobre o amor: a caminho do “amor confluyente” ou o retorno ao mito do “amor romântico”? **Revista Estudos Feministas**.

MAFFESOLI, Michel. **Homo Eroticus**: comunhões emocionais. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva**. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo: Edusp. 1974.

MIGUEL, L. H. Quando o amor é travesti: casamento, amor e afeto para além da heteronormatividade. Texto para defesa de doutorado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Sociologia – UFSCar como requisito para obtenção do título de doutor em sociologia. São Carlos. 2022

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normatização. Porto Alegre: **PPGS-UFRGS**, 2009.

PELÚCIO, Larissa. **Amor em tempos de aplicativos**: masculinidades heterossexuais e as negociações de afetos na nova economia de desejo. 2017. Tese

(livredocência) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, 2017.

Petrella, S. (2007, **forthcoming**) 'Ethical Sluts and Closet Polyamorists: Dissident Eroticism, Abject Subjects and the Normative Cycle in Self-Help.

PEREZ, Tatiana Spalding; PALMA, Yáskara Arrial. Amar amores: o poliamor na contemporaneidade. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte, v. 30, e165759, 2018.

PILÃO, Antônio Cerqueira. Reflexões sócio-antropológicas sobre poliamor e amor romântico. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia das Emoções**, v. 12, n. 35, pp. 505 – 524, Agosto de 2013.

_____. GOLDENBERG, Mirian. Poliamor e Monogamia: construindo diferenças e hierarquias. **Revista Ártemis**, v. 13; jan.-jun. 2012, pp. 62 – 71.

PRIORE, M. História do Amor no Brasil. Editora Contexto. São Paulo: 2015.

ROCHA, L. S; OLIVEIRA, J. Novas formas de família na era Global: uma análise sobre o “amor” de Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim. **Revista Jurídica – CCJ** ISSN 1982-4858 v. 19, nº. 39, p. 223 - 245, maio/ago. 2015.

TORRES, A. Sociologia do casamento. A família e a questão feminina. Oeiras: **Celta Editora**, 2001.

SHEF, E. (2005). Polyamorous women, sexual subjectivity, and power. **Journal of Contemporary Ethnography**, 34(3), 251–283.
<https://doi.org/10.1177/0891241604274263>

SHEF, E. (2006). Poly-hegemonic masculinities. *Sexualities*, 9(5), 621–642.
<<https://doi.org/10.1177/1363460706070004>>.

SILVA, V. S V. Michel Foucault e o Poliamor: cuidado de si, parrésia e estética da existência. **TEMPO DA CIÊNCIA, Toledo**, v. 24. n. 48, jul. / dez. 2017, p. 87-108.

SIMMEL, Georg. **A Filosofia do amor**. Editora Fontes, 1993.

SOUZA, Thaís C. C. As crenças sobre o amor na telenovela “Espelho da Vida” da Rede Globo: uma análise através da Sociologia Relacional de Pierre Bourdieu. Monografia de Conclusão de Curso apresentada ao Conselho de Curso de Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais. Araraquara, p. 58, 2021.

VANDENBERGHE, F. Amando o que conhecemos: notas para uma epistemologia histórica do amor. *Ciências Sociais Unisinos* 42(1):65-71, jan/abr 2006.

VINCENT, L. Por que nos apaixonamos - como a ciência Explica os mistérios do amor. Rio de Janeiro: **Ediouro**. 2005.