



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 21, v. 1

jan-jul.2025

p. 371-394

Mononormatividade e dissidência relacional¹

(*Mononormativity and relational dissidence*)

(*Mononormatividad y disidencia relacional*)

Pablo Pérez Navarro²

RESUMO: O imperativo cultural da monogamia impregna toda a arquitetura jurídica do Estado e, ao mesmo tempo, a excede, saturando as relações sociais de formas nem sempre evidentes. A partir dessa premissa, este trabalho se concentra, geograficamente, no Brasil e, temporalmente, no contexto aberto pela pandemia de covid-19, com o objetivo de defender a hipótese de que a monogamia foi fortalecida como princípio organizador do campo da sexualidade e das relações de parentesco durante o episódio pandêmico. A análise proposta tem o propósito de alertar, também, para as formas pelas quais as normas de exceção implementadas durante crises pandêmicas se sedimentam na sociedade, tornando-se, assim, parte constitutiva da ordem pública.

PALAVRAS-CHAVE: biopolítica; não monogâmias; covid-19; sexualidade; ordem pública.

Abstract: Monogamy, as a cultural imperative, permeates the entire legal architecture of the State and, at the same time, exceeds it, saturating social relations in ways that are not always obvious. Based on this intuition, this work focuses, geographically, on Brazil and, temporarily, on the context opened by the covid-19 pandemic, with the aim of defending the hypothesis that monogamy has been reinforced as an organizing principle of the field of sexuality and kinship relations during the pandemic episode. With this, this paper intends to contribute, in addition, to the understanding of the ways in which pandemic norms of exception settle in the social body, thus becoming a constitutive part of public order.

Keywords: biopolitics; non-monogamies; covid-19; sexuality; public order.

Resumen: El imperativo cultural de la monogamia impregna toda la arquitectura jurídica del Estado y, al mismo tiempo, la excede, saturando las relaciones sociales de formas no siempre evidentes. A partir de ese presupuesto, este trabajo se centra, geográficamente, en Brasil y, temporalmente, en el contexto abierto por la pandemia de covid-19, con el objetivo de defender la hipótesis de que la monogamia se ha visto reforzada en cuanto principio organizador del campo de la sexualidad y de las relaciones de parentesco durante el episodio pandémico. El análisis propuesto pretende alertar, además, sobre las formas en que las normas de excepción implementadas durante las crisis pandémicas se sedimentan en el cuerpo social, pasando así a formar parte constitutiva del orden público.

Palabras clave: biopolítica; no monogâmias; covid-19; sexualidad; orden público.

1 Tradução atualizada de “Monogamia, pandemia y disidencia relacional: notas desde Brasil”, *Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi*, v. 28, n. 2, p. 1-24. A terceira seção do texto é específica desta versão, que acrescenta várias entrevistas ao *corpus* do artigo. Ambas as versões estão sujeitas à Licença Creative Commons, e foram possíveis graças ao apoio do Programa Horizonte 2020, no âmbito da Marie Skłodowska-Curie Emerging Biopolitics of Kinship, Gender and Reproduction: Dialogues from the South [n. 894643].

2 Doutor em Filosofia pela Universidade de La Laguna (ULL), e pesquisador do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC). *E-mail:* pabloperez@ces.uc.pt



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

Recebido em 01/11/2023

Aceito em 29/05/2024

1 Introdução

O conjunto de normas construídas em torno do imperativo cultural da monogamia nos países ocidentais tem sido referido por vários conceitos, incluindo *mononormatividade* (Pieper; Bauer, 2005), *monogamia obrigatória* (Barker, 2005; Emens, 2003) e *pensamento monógamo* (Vasallo, 2018). Inspirados pelo feminismo lésbico e pelas teorias *queer*, esses e outros conceitos similares se inscrevem no caminho aberto pela crítica foucaultiana aos modelos jurídicos de poder e não podem ser reduzidos, portanto, ao problema das relações com o Estado, suas leis e instituições. Seria um erro, no entanto, esquecer que o campo de estudos sobre as não monogâmias também inclui a preocupação pela vida jurídica da norma da monogamia. Isso ocorre, entre outros motivos, devido ao papel que a lei desempenha enquanto *norma* social, ou seja, como princípio regulador das relações sociais, cujos efeitos se estendem em várias direções para além do campo jurídico enquanto tal. Para sublinhar a inter-relação entre a lei e outras esferas da cultura, gostaria de chamar a atenção para a maneira como Laurent Berlant e Michael Warner (1998) definiram a heteronormatividade:

A heteronormatividade é mais do que uma ideologia, preconceito ou fobia contra gays e lésbicas; ela é produzida em todos os aspetos das formas e arranjos da vida social: nacionalidade, Estado e lei; comércio; medicina; educação; bem como nas convenções da narratividade, da novela e de outros espaços protegidos da cultura (Berlant; Warner, 1998, p. 555, tradução nossa).

A presente indagação tem em mente uma transversalidade semelhante. Trocando a heteronormatividade pela mononormatividade, parto do pressuposto de que a norma da monogamia impregna o aparato jurídico do Estado e, ao mesmo tempo, o excede, saturando as relações sociais e as práticas culturais de maneiras nem sempre evidentes. Com base nessa premissa, vou me concentrar aqui, geograficamente, no Brasil e, temporalmente, no contexto aberto pela pandemia de covid-19. Meu objetivo é duplo: por um lado, pretendo defender a hipótese de que a monogamia foi fortalecida como princípio organizador do campo da sexualidade e das relações de parentesco durante a crise pandêmica; por outro lado, tenho a intenção de contribuir para a compreensão de algumas formas em que as normas de exceção desenvolvidas durante as crises pandêmicas tornam-se parte integrante da ordem pública.

Com esse propósito, este artigo começa com a análise de algumas fissuras incipientes na vida jurídica da monogamia no Brasil, destacando tanto as possibilidades de transformação que anunciam quanto suas limitações. Em seguida, complemento a preocupação com as relações entre o Estado e a monogamia por meio de uma aproximação com o campo da saúde pública. Nesse sentido, vou me referir, em primeiro lugar, às campanhas voltadas para o controle da



sexualidade adolescente no contexto imediatamente anterior à pandemia de covid-19, em íntima relação com a institucionalização das cruzadas antigênero e da resposta conservadora à pandemia de HIV/Aids. As seções seguintes abordam um efeito ainda pouco estudado das medidas de distanciamento social: a *monogamização* (Rothmüller, 2021) das relações interpessoais e o reforço da representação da dissidência relacional como uma ameaça simultânea à saúde pública e à ordem sexual e familiar. Por fim, na última seção, proponho uma análise da criminalização das festas da juventude negra e periférica de Salvador da Bahia durante os períodos de confinamento, como exemplo da consolidação das relações preexistentes entre monogamia, racismo e ordem pública propiciadas pelo episódio pandêmico.

Para abordar essa série inter-relacionada de questões, recorrerei a uma variedade de materiais, incluindo decisões judiciais, recomendações de autoridades de saúde, decretos municipais e material de imprensa, bem como seis entrevistas abertas com ativistas, juristas e acadêmicas especialistas em relações não monogâmicas, e dez entrevistas biográficas com pessoas envolvidas em relacionamentos não monogâmicos em Salvador da Bahia – bem como nas suas proximidades. A chamada foi distribuída, principalmente, nas redes sociais, contando com a ajuda do alunado de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), no qual lecionei no mesmo período, e também em festas relacionadas ao “poliamor”³, dirigidas principalmente à população periférica e de pessoas LGBTQIAPN+⁴ de Salvador. As entrevistas biográficas realizadas tiveram duração de uma a três horas e foram conduzidas seguindo o método interpretativo de narrativas biográficas (Wengraf, 2003). As participantes tinham idades entre 20 e 45 anos, embora a maioria fosse de menores de 30 anos, e mais da metade possuía educação superior. Quatro delas se declararam pretas, uma indígena, e quatro brancas. Quanto ao gênero, três delas se definiram como não binárias, incluindo uma travesti não binária, e o resto como cis. Cinco se identificaram como bissexuais, três como *gays*, uma lésbica e outra pansexual.

Em termos gerais, o objetivo dessas entrevistas foi destacar aspectos que considero ilustrativos da experiência não monogâmica durante a crise pandêmica, tanto na Bahia quanto em outros lugares. No entanto, deve-se ter em mente que a composição deste *corpus* é influenciada pela minha posição enquanto pesquisador branco-europeu em trânsito na Bahia e associado à UFBA. Vale salientar, ainda, que, no percurso desta pesquisa, nunca me apresentei como pertencendo a nenhuma identidade não monogâmica específica, uma vez que minha tensão crítica com o

3 Tais como a Beijo Fervendo #4 Poliamor, celebrada em junho de 2022 no já desaparecido Tropical Club de Salvador.

4 Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Transexuais/Travestis/Transgêneros, *Queer*, Intersexo, Assexuais/Arromânticos/Agênero, Pansexuais/Polissexuais/Panromânticos, Não Binárias e muito mais.



imperativo cultural da monogamia procede da minha trajetória vital enquanto bicha *queer*.

É importante notar, por último, que, como explicado na chamada para participantes, o termo “não monogâmias” é empregado, no âmbito do projeto *Dialogues* (ver nota 1), como um termo guarda-chuva para um amplo espectro de dissidências da norma da monogamia, incluindo as relações poliafetivas ou poliamorosas, os casais abertos, as pessoas pertencentes às comunidades *swingers*, as redes livres e as anarquistas relacionais, os projetos pluriparentais de reprodução e criação, bem como os relacionamentos simultâneos em contextos *queer*, *kink* e *Bondage*, Disciplina, Sadismo, Masoquismo (BDSM), entre outras dissidências à mononormatividade. Pelo mesmo motivo, meu uso do termo neste texto não pressupõe quais desses estilos relacionais seriam “mais” ou “verdadeiramente” não monogâmicos, no entendimento de que todos e cada um deles são suscetíveis de produzir efeitos de desestabilização, mas também de reforço do tecido normativo da monogamia.

2 Fissuras na ordem monogâmica

Antes de abordar as suas relações com a crise pandêmica, é importante ter em mente que o vínculo entre a mononormatividade e o Estado brasileiro remonta à imposição do direito canônico europeu durante a colonização (Núñez, Oliveira, Lago, 2021). Foi nesse contexto que o casamento monogâmico se impôs pela via da catequização, até adquirir a hegemonia enquanto princípio estruturador dos campos inter-relacionados da sexualidade, do parentesco e da reprodução. No processo, o imperativo *colonial* da monogamia estabeleceu com o Direito uma estreita relação que atravessaria, incólume, os séculos, desde o privilégio do sacramento do matrimônio – católico – nas Ordenações Filipinas até a consolidação do casamento civil no Código Civil de 1916, passando pelo registro dos primeiros casamentos não religiosos a finais do século XIX. A norma seria flexibilizada só de forma muito sutil na Constituição de 1988, pelo reconhecimento de uma maior pluralidade nas organizações familiares, até atingir, finalmente, a ampliação do casamento para casais *gays* e lésbicos por decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), em 2010. Essa relação histórica transcorreu, portanto, apenas com perturbações do caráter monogâmico da ordem pública brasileira que, além disso, também é expressa de maneira penal sob a forma do crime de bigamia.

Assim teria sido, ao menos, até a irrupção de uma série de desafios à vida jurídica da monogamia, cuja origem pode ser situada na ressignificação da noção de concubinato nos anos 1960. Foi quando, das mãos das lutas feministas, essa figura passou a ser considerada uma posição social da qual poderiam surgir demandas legítimas relacionadas a direitos de herança, a pensões alimentícias ou a viuvez, entre outras. Paralelamente, o reconhecimento legal da



multipartalidade, isto é, das filiações com mais de duas figuras parentais, tornou-se mais fácil mediante o reconhecimento da chamada “filiação socioafetiva”, por decisão do STF, em 2016. Isso autorizou, como explica Duina Porto (2022, p. 99), “[...] o(a) filho(a) a ter dois pais e uma mãe, duas mães e um pai, três pais, três mães, enfim, combinações que extrapolam a biparentalidade familiar”. No entanto, embora tais filiações tenham facilitado o caminho para o registro de parentescos não monogâmicos, deve-se notar que resultaram, nomeadamente, das necessidades das famílias monogâmicas e, em particular, das chamadas “famílias recompostas” (Vale, 2017, p. 46). Por último, em terceiro lugar, deve-se destacar que, em 2012, teve lugar uma tentativa de formalizar relacionamentos poliafetivos – que poderíamos definir aqui como relacionamentos estáveis envolvendo mais de duas pessoas, com o conhecimento e o consentimento de todas elas –, por meio de escrituras públicas nos tabelionatos de diversos estados brasileiros, a partir do exemplo de um *trisal* que conseguiu fazer a primeira escritura desse tipo em uma cidade do interior de São Paulo. A iniciativa foi seguida pela lavratura de escrituras similares em outras cidades, gerando, assim, como lembra Antônio Pilão (2021, p. 104), “[...] uma intensa disputa no meio jurídico e na mídia a respeito da legalidade e moralidade dessas uniões”.

Nos três campos assinalados, no entanto, sucedeu-se uma série de reações de cunho conservador, a qual interrompeu as incipientes “fissuras na hegemonia da mononormatividade” (Porto, 2022, p. 185). Nesse sentido, o STF inverteu a tendência na jurisprudência sobre o concubinato quando sentenciou, em 2020, contra a possibilidade de dividir uma pensão por morte entre viúva e amante num caso em que o defunto teria mantido uma relação de 12 anos paralela ao casamento, e, segundo a sentença, devido “[...] à consagração do dever de fidelidade e monogamia pelo ordenamento jurídico-constitucional brasileiro” (STF *apud* Pilão, 2021, p. 112). Além disso, a regulamentação pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), em 2019, exige, agora, um processo judicial e uma avaliação psicológica para o reconhecimento da multipartalidade, que era um procedimento administrativo relativamente simples com base na regulação proposta em 2016, conforme o Instituto Brasileiro de Direito de Família (IBDFAM, 2022b). Por último, o mesmo CNJ proibiu cartórios de darem fé pública à existência de relacionamentos entre mais de duas pessoas, em resposta a uma petição apresentada por uma associação dedicada ao “estudo e difusão” do direito de família, no entendimento de que “a ordem pública no Brasil impõe a monogamia”⁵, tal e como o argumentava a presidenta da associação que formulou o pedido para

5 Convém assinalar que esta invocação à ordem pública oscila entre a tautologia e o apelo autoritário ao poder performativo do Estado. Todavia, o que se pretende garantir com ela é que a ordem pública brasileira continue reservando para a monogamia a consideração de ser um princípio inquestionável do direito ocidental, tal como vem fazendo desde, ao menos, a criação da instituição do casamento, junto com a irrupção da noção de ordem pública no artigo sobre sexo do código napoleônico.



que tais lavraturas fossem vedadas (Silva, 2018). Sem entrar em detalhes que escapam ao foco do artigo, cabe assinalar que tal invocação à ordem pública oscilava entre a tautologia e o apelo autoritário ao poder performativo do Estado. Isso ocorre porque, com essa invocação, pretende-se garantir que a ordem pública brasileira continue disciplinando o campo das práticas relacionais por meio do imperativo cultural da monogamia, assim como vem fazendo desde a introdução da noção de ordem pública no artigo sexto do Código Napoleônico de 1804, que tinha, entre outros fins, o disciplinamento da instituição do casamento civil⁶.

O campo em disputa assim esquematizado conta com o protagonismo de atores políticos diversos e, em muitos sentidos, antagônicos. De fato, seria bastante tentador dividi-lo para opor, de um lado, as forças progressistas associadas ao feminismo e aos próprios movimentos não monogâmicos – vinculados, inclusive, como no caso da Associação Relações Livres, a movimentos de esquerda, como o Fórum Social Mundial (FSM)⁷ –, e forças jurídicas e extrajurídicas, cuja conexão com a defesa dos valores familiares tradicionais, a ofensiva antigênero e a ascensão da extrema-direita é bastante fácil de identificar. A narrativa resultante, baseada na imagem de um progresso linear obstaculizado pela reação conservadora, se complica rapidamente no caso do reconhecimento social e jurídico das relações não monogâmicas. Como veremos, o mandato da monogamia é defendido enquanto política de Estado também por aqueles que mais clara e intensamente se opõem aos avanços das extremas-direitas. É o que acontece, como veremos, no contexto pandêmico, que servirá aqui para pôr em evidência que as dissidências da mononormatividade decorrem em uma variedade de espaços e temporalidades que resistem a se enquadrar nos termos fornecidos por qualquer narrativa de progresso linear.

3 Além do desejo do Estado

O abandono da dita perspectiva linear se torna ainda mais importante toda vez que essas narrativas dificultam a compreensão de que os termos nos quais são fornecidas certas formas de reconhecimento estatal das relações não monogâmicas podem acabar consolidando a mononormatividade, em vez de deslocá-la. Uma forma de entender esse aparente paradoxo seria atentar ao que acontece quando o espaço de reconhecimento fornecido pela lei limita-se a possibilitar uma espécie de “atenuação ou relativização do preceito monogâmico” (Porto, 2022, p. 6) para responder a situações não monogâmicas *de fato*. Em outras palavras, quando os termos em que é fornecido tal reconhecimento consolidam o lugar ocupado pelas relações não

6 Aprofundo-me nesta relação em *Orden y peligro: por una deslocalización queer* (2023, p. 99-103).

7 Entrevista com Marco Rodrigues, fundador do movimento Relações Livres.



monogâmicas enquanto anomalia social e jurídica, sem fornecer, portanto, alternativas reais à mononormatividade.

Parece pertinente observar sob essa ótica, em particular, as narrativas que acompanham o reconhecimento legal dos projetos reprodutivos e de criação *poliparentais*, isto é, aqueles que contam com mais de dois pais ou mães reciprocamente envolvidos num relacionamento poliafetivo. Refiro-me, aqui, em particular, ao número ainda reduzido, mas crescente, de *trisais* que têm logrado incluir três figuras parentais nas certidões de nascimento das suas filhas e filhos e, também, de forma ainda mais excepcional, o reconhecimento da união de fato enquanto tal (IBDFAM, 2022a, 2023).

Sem dúvida, tais certidões de nascimento representam um desafio frontal ao privilégio da monogamia na organização estatal das relações de parentesco. No entanto, cabe refletir aqui que o reconhecimento dessas relações parece depender, ainda, da capacidade de demonstrar que são homologáveis em tudo – exceto no número – aos casais monogâmicos. Assim parece se deduzir, em especial, da projeção pública e do tratamento midiático dado a este tipo de relacionamento. Vale aqui ressaltar, nesse sentido, o caso do midiático *trisal* que, após obter um reconhecimento desse tipo para o seu projeto de criação, explicou o término do seu relacionamento a três – não da tripla parentalidade – com uma mensagem que resulta muito expressiva, na minha opinião, das ambivalentes relações que podem existir entre o desafio à norma e a sua reconsolidação: “[...] pregamos e acreditamos que pra qualquer relação dar certo, sendo ela monogâmica ou não, a regrinha é básica: cumplicidade, *fidelidade* e respeito. E uma vez que falta uma dessas coisas (ou todas) não faz sentido continuar” (meutrisal, 2023, grifo nosso).

Sem dúvida, “fidelidade” é um termo polissêmico que pode encontrar seu sentido em relacionamentos não monogâmicos e, muito em especial, naqueles que, além de não monogâmicos, sejam, também, fechados. É o que acontece no caso das relações chamadas de *polifidelidade*. Ainda mais, pode se referir a formas de fidelidade não relacionadas com o caráter aberto ou fechado do relacionamento, e sim com qualquer outra forma de respeitar quaisquer acordos previamente estabelecidos. Afirmar, no entanto, que *toda* relação deve estar baseada nesse princípio, sem mais explicações, parece investir em excesso num valor historicamente associado à estigmatização das dissidências da monogamia. Fazê-lo num contexto em que as sentenças judiciais negam reconhecimentos de direitos a relacionamentos não monogâmicos em nome da consagração do princípio de fidelidade reforça, no meu ponto de vista, a ordem moral à qual se pretendia opor a própria luta pelo reconhecimento legal. Cabe identificar o dito discurso, nesse sentido, como paradigmático do ambivalente jogo de sedução com o desejo que certas formas de reconhecimento



estatal podem envolver.

Essa questão precisaria, sem dúvida, de uma análise detida tanto da projeção pública desses relacionamentos como dos processos administrativos e judiciários correspondentes. Porém, numa primeira aproximação, minha hipótese é de que o reconhecimento jurídico das filiações não monogâmicas encontra-se intensamente condicionado pela sua capacidade de se apresentar como a exceção que *confirma* a regra. Chama, poderosamente, a atenção, nesse sentido, a ênfase midiática colocada em atributos definidores da conjugalidade, no sentido mais tradicional do termo, mediante narrativas que enfatizam o papel do convívio, a estabilidade e, sobretudo, a já referida fidelidade, através das quais se pretenderia mostrar que, em última análise, nos encontramos ante “um *casal* [*sic*] composto por três pessoas, que se amam e se respeitam *como qualquer casal* apaixonado” (“TRISAL”, 2019, grifo nosso).

É muito possível que, em diferentes contextos, esse tipo de aproximação à norma tenha uma dimensão estratégica. Os processos judiciais, em particular, são espaços em que o estigma da promiscuidade associado às não monogâmias podem ter um peso específico. Assim o salientava Paula, uma psicóloga e mãe não monogâmica baiana, quando explicava ter tomado a decisão de retirar das suas redes sociais todas as informações relativas ao seu interesse nas não monogâmias, por recomendação de sua advogada, no âmbito de uma disputa pela custódia da sua filha, após uma relação de maus-tratos com o seu ex-marido, que envolvia situações de risco vital⁸. Como o seu caso manifesta potencialmente, a necessidade de se apresentar de forma menos ameaçadora à mononormatividade possível pode chegar a ser até uma estratégia de sobrevivência, em especial quando o que está em jogo é a negociação de aspectos jurídicos de tanto impacto como o reconhecimento da filiação ou do pátrio poder. Convém manter em mente, no entanto, que os desafios enfrentados pelas relações não monogâmicas vão, com frequência, para além dos que enfrentam aqueles trisais que, seja por estratégia ou por outros motivos, “lembram muito qualquer casal monogâmico, apesar de não serem apenas dois”, como o expressava Brigitte Vasallo (2018, p. 25) em relação ao Estado espanhol.

Para ilustrar esse último ponto, gostaria de referir, aqui, o caso de Ariel, uma travesti não binária de 32 anos que, quando me concedeu a entrevista, se encontrava envolvida em um projeto de convívio e criação com outras quatro pessoas que mantinham – entre si e com outras pessoas – uma rede de relacionamentos que Ariel resumia com a expressão “*ninguém é de ninguém*”⁹.

8 Entrevista com Paula, mulher branca e cis, bissexual, de 42 anos de idade, com formação universitária, adepta do candomblé.

9 Entrevista com Ariel, travesti não binária, pansexual, professora universitária, 32 anos de idade, atea.



Nessa convivência, eram incluídos o filho biológico¹⁰ de Ariel, de três anos de idade, bem como as duas irmãs desse filho. Assim, com anterioridade ao seu nascimento, Ariel não tinha qualquer interesse na obtenção de qualquer forma de reconhecimento estatal, nem sobre as suas relações, tampouco sobre sua identidade de gênero. Como ela mesma o expressava: “[...] eu era muito da ideia de ‘dane-se o Estado’, ninguém precisa conhecer meu processo... até que eu tive um filho”. Com efeito, o problema do reconhecimento estatal encontra-se, muitas vezes, atravessado pela tensão que se estabelece entre a negativa, ou a impossibilidade, de se enquadrar nos termos de reconhecimento fornecidos pelo Estado e a forma como determinados projetos vitais podem tornar esse enquadramento um objetivo urgente e iniludível na hora de alcançar um mínimo de segurança jurídica.

No caso de Ariel, tal processo envolveu o reconhecimento da sua identidade de gênero para evitar, entre outras coisas, “que seu nome morto aparecesse no certificado de nascimento”. Isso lhe permitiria, após um processo especialmente demorado pelo contexto pandêmico, atingir o objetivo de que tanto ela como a outra mãe do seu filho fossem incluídas na correspondente certidão de nascimento. Esse documento pode ser lido, portanto, como uma maternidade lésbica. Pode-se destacar, no entanto, que, nesse caso, o resultado da negociação com o aparelho burocrático do Estado constituiu uma redução não só binária – toda vez que obrigou Ariel a se apresentar em termos mais binários do que teria gostado –, como também *monogâmica* de uma rede de relações familiares mais ampla, que incluiria, pelo menos, uma terceira pessoa, também de gênero não binário, que ocuparia – de acordo com a perspectiva do próprio filho de Ariel – a posição paterna.

Certo é que, até a realização da entrevista, não se tinha a necessidade de incluir uma terceira figura parental na certidão de nascimento. Cabe imaginar, no entanto, que, no contexto de uma rede não conjugal de relações de parentesco, como a esboçada aqui, seria bastante difícil passar pelo escrutínio judicial para obter formas específicas de reconhecimento jurídico. Mais difícil, ao menos, do que no caso de relações mais facilmente assimiláveis ao modo de vida de qualquer *casal*. Nesse sentido, entretanto, o contraste referido serve para enfatizar que, para além das margens das precárias formas de reconhecimento fornecidas para um reduzido número de relacionamentos não monogâmicos, existem dissidências relacionais que terminam por ser, em última análise, ininteligíveis para o Estado.

10 No duplo sentido de que Ariel forneceu os gametas ditos masculinos e, com o apoio de um tratamento específico, o amamentou.



4 A monogamia como política de saúde pública

Como mencionado anteriormente, a norma da monogamia se estende para além dos limites do domínio legal, exercendo uma influência substancial em várias esferas, incluindo a saúde pública, em que sua importância é destacada por meio de campanhas educacionais. Um desses programas é o programa educacional Famílias Fortes, versão brasileira do Strengthening Families Programme (SFP 10-14 UK), que foi traduzido e adaptado pelo Ministério da Saúde do Brasil, em parceria com o Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime (UNODC), durante o governo de Dilma Rousseff e, posteriormente, intensamente refinanciado durante o de Jair Bolsonaro. Desenvolvido na década de 1980 por Karol L. Kumpfer, o programa pretendia disciplinar e orientar crianças e adolescentes para reduzir riscos, tais como o consumo de drogas, a gravidez não desejada, as infecções de transmissão sexual ou o comportamento antissocial.

Com esse intuito, o programa propõe o desenvolvimento de atividades didáticas destinadas ao fortalecimento dos vínculos familiares e à defesa da ideia de família, no entendimento de que “[...] o futuro da sociedade depende de aprender como criar famílias estáveis” (Kumpfer; Brown, 2011). O que a autora do programa entende por “famílias estáveis” se deixa transparecer em seus materiais didáticos, nos quais se exalta o papel psicossocial das famílias baseadas no matrimônio e na reciprocidade da fidelidade sexual. Como consequência, segundo a análise da Early Intervention Foundation, entre as evidências empíricas da eficácia do programa ao longo de dez anos, destaca-se a redução no número de participantes que, na década seguinte à sua participação, teriam tido mais de um(a) parceiro(a) sexual nos últimos 12 meses (Kumpfer; Magalhães, 2018).

Dito de outra forma, o fortalecimento da monogamia ou, de forma complementar, da abstinência se conta entre os objetivos e os efeitos do programa. Pode-se afirmar, portanto, que, quando o Ministério de Saúde, inicialmente, e o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, em seguida, traduzem, adaptam e implementam os programas didáticos de Karol L. Kumpfer, estão contribuindo para a institucionalização da monogamia enquanto política de saúde pública. O que não se conta em momento algum entre essas evidências, como contraste necessário, são quaisquer estratégias de planificação familiar ou de redução de riscos nas relações sexuais: monogamia e abstinência dominam a cena como estratégias de prevenção por si mesmas.

Na mesma linha, merece outro destaque a campanha #TudoTemSeuTempo, lançada pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos pouco antes do último Carnaval pré-pandêmico, com objetivos semelhantes, mas destacando a gravidez não desejada como um dos seus objetivos principais. De novo, a monogamia é o centro da discussão. Assim se depreende, em especial, das palavras da ministra Damares Alves durante o lançamento da campanha. De fato,



como explicou de forma brilhante Danillo Pereira (2022), os efeitos performativos das campanhas do referido ministério devem ser decodificados, com frequência, “entre atos discursivos”, isto é, nas entrevistas e nas declarações informais que acompanham a narrativa oficial. No caso da campanha #TudoTemSeuTempo, em particular, destaca-se a seguinte declaração da ministra:

Há projetos no Brasil para adiar o início da relação sexual. Existem até estudos que dizem que, se eu atrasar um ano o início da atividade sexual dessa menina, eu posso salvar sua vida. Porque nesse tempo ela pode ter se relacionado com alguém com HIV [...] Nós observamos uma campanha de sexo apenas pelo prazer, mas voltar a falar de afeto, me parece, é o método mais eficaz para evitar a gravidez. Não é a camisinha, não é o [Dispositivo Intrauterino] DIU, não é a pílula, o método mais eficaz é a abstinência (Carmo, 2019).

Como resulta evidente na equação entre HIV, morte e abstinência, o ministério visava reforçar o imaginário moral em que a promiscuidade, o sexo casual e o início da atividade sexual são conceitualizados como sérias ameaças à vida e à saúde pública. Seguia-se, assim, em definitivo, a linha aberta pelas reações conservadoras à pandemia de HIV/Aids nos anos 1980.

Como não poderia ser de outra forma, essa campanha foi duramente criticada por profissionais da área de saúde no Brasil, no entendimento de que promover a abstinência, em vez de fornecer informações sobre os métodos disponíveis para redução de riscos, seria uma maneira de agravar os problemas mencionados pela ministra. Esse foi o caso de Cristiane Cabral, vice-coordenadora do grupo de gênero e saúde da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), que explicou que a dita campanha teria vindo a promover a defesa da “[...] abstinência, fidelidade, monogamia e a espera pelo casamento – como se o casamento implicasse exclusividade – como estratégias de prevenção de saúde” (Cabral, 2020, p. 13).

Aprofundando nessa ideia, caberia ir só um pouco mais longe para entender que estaria aqui em jogo um pilar da moral sexual burguesa e patriarcal referido à conservação da virgindade das mulheres jovens até o casamento. Até mesmo, inclusive, nos termos de Pereira (2022, p. 186), uma higienização discursiva desse pilar toda vez que, “[...] do ponto de vista sociosemiótico, os esquemas de valorização do registro antigênero operam uma higienização nos registros de direitos humanos sobre violência de gênero, sexualidade e reprodução”.

Isto é o que se faz evidente, em particular, no viés de gênero que caracteriza a campanha: como a ministra destaca, são as mulheres que devem evitar relações sexuais precoces, gravidezes e Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs). São elas que devem, em última instância, adiar o início da atividade sexual. Nesse sentido, os objetivos declarados por essa campanha servem para mostrar que a mononormatividade, uma vez convertida em política de saúde pública, se torna um poderoso instrumento de vigilância da sexualidade das mulheres, em especial das adolescentes.



Desse ponto de vista, a aparição de uma jovem de cabelo cacheado e pele morena, isto é, de uma jovem negra, como imagem central da campanha adquire uma significação diferente à da inocente representatividade racial, para sugerir uma preocupação específica pelo controle da sexualidade e da reprodução das mulheres negras.

Deixando aqui de lado, por enquanto, essas sinistras tintas eugenistas, cabe assinalar que a associação assim estabelecida entre saúde pública, monogamia e controle da sexualidade resulta bastante familiar. As dissidências sexuais e de gênero têm sofrido suas letais consequências desde, ao menos, o início da epidemia de HIV, quando as políticas higienistas, baseadas na perseguição das contraculturas sexuais, no fechamento de espaços de encontro, como saunas e cinemas de pegação, e, em geral, na estigmatização da promiscuidade – especialmente das promiscuidades não heterossexuais –, se converteram em política de saúde pública hegemônica, primeiro, em cidades dos Estados Unidos, e, um pouco mais tarde, da Europa e da América Latina. No entanto, no contexto aberto pela covid-19, cabe-se perguntar: em que medida as ansiedades culturais seriam construídas em torno da promiscuidade, do sexo casual e do início da atividade sexual, específicos do discurso moral conservador, como o que canaliza a ofensiva antigênero? Se essa ofensiva se baseava na reação conservadora à pandemia de HIV/Aids, que novas traduções da moral conservadora teriam propiciado a pandemia de covid-19? Da mão de quais atores políticos? Ainda, quais seriam, como resultado, as transformações emergentes na relação entre monogamia e ordem pública propiciadas pela última crise pandêmica?

5 A família de emergência

Para responder essas perguntas, convém salientar que, embora não seja uma IST, as quarentenas e os confinamentos domiciliares, tanto obrigatórios quanto voluntários, resultaram em mudanças drásticas na vida sexual das áreas afetadas pela pandemia. Evitar manter relações sexuais com pessoas com quem não se convive e, em geral, entre pessoas que não se conhecem bem entre si tornou-se uma diretriz implícita das políticas de distanciamento social. A crise da pandemia, portanto, abriu um período em que muitas pessoas não monogâmicas buscaram refúgio no âmbito do casal e da família biológica, ou em um número muito limitado de relacionamentos.

Esse foi o caso de todas as pessoas entrevistadas que se referiram às suas relações nesse período. Por exemplo, para Catarina, uma mulher indígena de 28 anos, a pandemia resultou no imediato fim do relacionamento aberto que mantinha com outra mulher; depois, elas se encontrariam com menos frequência.

Mesmo a ideia de estar com ela e, de alguma forma, me colocar em risco, colocá-la em



risco, já era um problema, entende? Ou seja, contato físico e tudo o mais. Imagina estar com outra pessoa. Foi... para mim, foi inimaginável, tanto que nem mesmo pensei nisso. Só pensar em estar com ela já era um trabalho mental¹¹.

Um pouco mais flexível foi o caso de Ariel, mencionada anteriormente, para quem a pandemia interrompeu um processo de “*encantamento e deslumbramento*”, nas suas palavras, com as não monogâmias. Os períodos de confinamento – voluntários, no caso do Brasil – fizeram com que ela restringisse seus contatos à sua família biológica e a duas de suas relações mais consolidadas. Na mesma linha, Eduardo, um jovem *gay*, negro, cisgênero, interrompeu o processo exploratório com as não monogâmias iniciado na cidade para voltar com seu namorado para o interior do estado, depois que ambos perderam seus empregos¹². De maneira muito semelhante, Diego, um jovem também *cis*, *gay* e branco, comentou em sua entrevista que a pandemia interrompeu um processo de descoberta das possibilidades de estabelecer vínculos afetivos e sexuais além do contexto da monogamia:

Então, tivemos que cortar os relacionamentos. Bem, não exatamente os relacionamentos, entende? Mas, sim, manter distância de todas as pessoas com quem nos relacionávamos. E ficamos em casa por um longo período, sabe, realmente confinados por muito tempo. E, sim, foi um período, acredito que para todos, muito difícil¹³.

Da mesma forma, Joaquim, um jovem *gay*, *cis*, branco, explicou que interrompeu suas tentativas exploratórias de abrir o relacionamento, pois “*fizemos [junto com seu namorado] um isolamento muito rigoroso*”, pelo menos até que, “*quando as coisas começaram a se abrir um pouco, veio a primeira e a segunda dose da vacina*”¹⁴, foi seu namorado, até então relutante, quem propôs complementar a reabertura da cidade com a abertura do relacionamento.

Nesse sentido, a presente pesquisa observa uma tendência similar à constatada por Rhuann Fernandes (2022), que, em seu estudo sobre pessoas não monogâmicas negras contactadas no grupo Afrodengo – Amores Livres, no Facebook, destaca que suas entrevistadas também estabeleceram algum tipo “*uma hierarquia afetiva*”, privilegiando uma das suas relações “*em relação a outros amores*” (2022, p. 162) no referido contexto. Não parece muito arriscado sugerir, portanto, que relacionamentos não monogâmicos no Brasil também adotaram, com frequência, a forma do casal como consequência do efeito de monogamização que Barbara Rothmüller (2021) descreveu durante a pandemia para a Áustria e a Alemanha. Cabe inferir, nesse viés, que os diversos níveis de afeto e intimidade mantidos com diferentes pessoas foram associados com diferentes graus de segurança

11 Entrevista com Catarina, mulher bissexual, cisgênero, indígena, com formação universitária, 28 anos, adepta do candomblé.

12 Entrevista com Eduardo, 27 anos, *gay*, negro, *cis*, formação universitária, fotógrafo, agnóstico.

13 Entrevista com Diego, 32 anos, *gay*, branco, *cis*, formação universitária, ateu.

14 Entrevista com Joaquim, 25 anos, *gay*, branco, *cis*, formação universitária, bolsista, ateu.



sanitária, e que a monogamia foi adotada como uma política informal de saúde pública que veio a reforçar a “norma do casal” (Roseneil, 2020), até mesmo no contexto de relacionamentos não monogâmicos.

Também deve ser destacado que isso aconteceu com muita frequência por motivos puramente econômicos, já que tanto o parceiro quanto a família biológica se tornaram um suporte para aqueles que viram suas fontes de renda diminuir ou simplesmente desaparecerem durante a pandemia. Vale lembrar, aqui, para entender a importância desse efeito, que se estima que, “entre agosto de 2020 e fevereiro de 2021, cerca de 17,7 milhões de pessoas voltaram à pobreza no Brasil” (Gemaque, 2021), criando uma situação extremamente crítica, que foi temporária e insuficientemente aliviada pela distribuição do chamado auxílio emergencial. Nesse sentido, as políticas de distribuição desse auxílio governamental durante o período pandêmico poderiam ter operado como um reforço adicional do lugar que a monogamia ocupa como princípio estruturador das relações de parentesco, pela importância que adquiriram em processos – por vezes migratórios – de regresso ao âmbito da família nuclear.

Ainda mais, cabe assinalar que esses auxílios dependiam, em grande medida, do registro prévio no Cadastro Único, um registro destinado a identificar “quem são e como vivem as famílias de baixa renda no Brasil” (Brasil, 2022) e que opera, portanto, como “a chave que abre a porta de entrada para a política de assistência social” (Fernandes, C., 2022). Na prática, a abertura dessa porta depende de funcionários treinados para identificar e entrevistar as famílias, entendidas como a “unidade nuclear composta por uma ou mais pessoas” (Brasil, 2022), bem como para verificar no local a veracidade dos dados fornecidos pelos “responsáveis familiares” ao preencherem o extenso e detalhado “formulário único”. Avaliar as dificuldades adicionais que as relações não monogâmicas apresentam, tanto conviventes como não conviventes, na hora de ter acesso a tais auxílios, exigiria um estudo específico. Na prática, é possível que estas se tenham reduzido a dificuldades derivadas da falta de confiança na legitimidade para se apresentar enquanto “unidades familiares” ante os funcionários públicos. Não parece demasiado arriscado deduzir, em qualquer caso, que, em um contexto em que obstáculos burocráticos simples excluíram aproximadamente “43 milhões de pessoas” do acesso ao auxílio de emergência (Marins *et al.*, 2021, p. 683), aquelas relações que melhor se encaixam na norma social e administrativa do que é considerado “família” tiveram menos dificuldades para obtê-lo do que as redes afetivo-sexuais, projetos reprodutivos e de criação que estão em conflito, de uma ou outra forma, com os quadros de inteligibilidade familiar fornecidos pela mononormatividade.



6 O retorno da monogamia

Os motivos para mudanças relacionais como as descritas são diversos. Entre eles, as práticas de cuidado de si e a preocupação responsável pela saúde coletiva ocuparam, sem dúvida, um papel importante. Cabe assinalar entre elas, no entanto, a identificação das relações não monogâmicas enquanto ameaça para a saúde pública nos discursos das autoridades sanitárias sobre a atividade sexual em tempos de covid-19.

Nesse sentido, as diretrizes sobre sexo mais seguro do Departamento de Saúde de Nova York se destacam. Elas alcançaram um notável grau de disseminação internacional e foram traduzidas e divulgadas no Brasil por algumas das instituições de saúde pública mais ativas na luta contra o discurso negacionista do governo central, como a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz)¹⁵ (2021). Apresentadas como um compêndio de imperativos – “Faça sexo apenas com quem você conhece bem” –, essas diretrizes incluíam algumas direcionadas, explicitamente, para desencorajar relacionamentos não monogâmicos, como a recomendação de que “Se dois é bom, três (ou mais) com certeza é demais” (Fiocruz, 2021, p. 2, grifo nosso).

Dessa forma, sob a aparência de conselhos de senso comum, essas prescrições relacionavam o número de participantes em um encontro sexual com o grau de segurança sanitária. Reforçava-se, assim, a imagem do casal e da família nuclear, presumidos como monogâmicos e heterocentros, como espaços seguros contra ameaças de contaminação biológica. Ao mesmo tempo, ignoravam-se fatores epidemiológicos básicos, como o fato de que três ou mais pessoas poderiam fazer parte de um relacionamento entre pessoas socialmente isoladas, conviventes ou não, e que essas pessoas poderiam adotar qualquer conjunto de estratégias de redução de riscos. Por conseguinte, essas recomendações normalizavam a falsa percepção de que um casal é um refúgio seguro em termos de saúde (Conley; Piemonte, 2020), estigmatizando comportamentos que ultrapassam esses limites, independentemente das medidas de prevenção envolvidas.

Algo muito similar ocorre com a recomendação de evitar aplicativos *on-line* para marcar encontros pessoais, também incluída nessas diretrizes. Em vez do número, estas confundem o meio de comunicação com as condições de biossegurança que podem ser negociadas para qualquer encontro sexual. Ainda mais, essa recomendação traduzia o estigma da promiscuidade associado às comunidades que mais usam aplicativos para marcar encontros sexuais, como as comunidades *gays*, *kink*, fetiche e BDSM, para a linguagem da segurança sanitária, apesar de essas comunidades estarem entre as mais proativas na elaboração de estratégias de redução de riscos.

15 A Fundação Fiocruz, instituição nacional de pesquisa vinculada ao Ministério da Saúde, liderou os programas de produção e distribuição de vacinas para fazer frente à covid-19.



Nesse ponto, a história do já mencionado Eduardo pode ser de relevância para entender o reducionismo higienista em que recomendações como as referidas incorrem. Refiro-me, em concreto, ao episódio acontecido enquanto estava isolado em uma cidade do interior da Bahia, para onde ele e seu namorado haviam ido para ficar com suas respectivas famílias. Foi nesse período que Eduardo conheceu Miguel, um jovem de Salvador, por meio de um aplicativo *on-line*. Isso marcou o início de uma comunicação virtual entre os três que durou várias semanas, até Miguel fazer uma proposta que Eduardo parafraseia da seguinte forma: “[...] *bem, eu fiz o teste de covid, deu negativo. Estou isolado. Vocês também. Venham passar um fim de semana aqui em Salvador. Venham de carro, ficamos em tal lugar, juntos, por um fim de semana*”¹⁶. Pouco depois, os três quebraram “a regra da [Organização Mundial de Saúde] OMS”, tal como dois entrevistados se referiram ao período de fechamento dos relacionamentos, implícito nas recomendações sanitárias:

*Sáimos do interior. Viemos para cá [Salvador da Bahia]. Passamos um fim de semana com aquele cara. E, depois, voltamos para o interior. Depois, começamos a fazer isso com frequência, a cada 15 dias, e nos encontrávamos com ele, certo? Foi, então, que as coisas começaram a voltar ao normal. As estações de ônibus foram reabrindo. As regras foram flexibilizando. E você podia sair usando máscara, daquela forma, daquela outra. E, então, viemos para cá. E começamos a nos relacionar mais com ele também. E ele... ele começou a se envolver muito com nós dois*¹⁷.

Isso marcou o início, para Eduardo, de uma série de relacionamentos simultâneos nos quais papéis como amante, vínculo e namorado foram gradualmente se confundindo entre si. Assim, como sugere esse exemplo, o uso de estratégias de redução de riscos pode ser crucial para viabilizar a vida sexual e afetiva durante os períodos de pandemia. No entanto, se aprendemos algo com a pandemia do HIV/Aids, é que o discurso das autoridades de saúde raramente pode substituir as estratégias de prevenção e cuidado mútuo desenvolvidas pelas próprias subculturas sexuais, pois essas estratégias podem facilmente se tornar veículos para discursos de cunho moral, antes que realmente sanitário. Nesse sentido, a rotulação de relacionamentos não monogâmicos como relacionamentos de risco, pessoal ou para a coletividade, deve ser considerada com a maior das cautelas, especialmente quando revestida com a autoridade do conhecimento biomédico.

A importância biopolítica dessa crítica não reside na necessidade de determinar se cada corpo individual deve ou não adotar determinadas estratégias de prevenção, em que formas ou em quais casos, mas sim na maneira como tais recomendações normalizam a identificação de certos corpos, práticas e sexualidades como ameaças para o restante da população. Muito em especial, levando em conta que os efeitos de tal identificação vão muito além do quadro temporal das crises

16 Entrevista com Eduardo.

17 Entrevista com Eduardo.



pandêmicas em si. Isso é, precisamente, o que Diego expressou com notável perspicácia ao refletir sobre a semelhança e a continuidade entre a desconfiança que algumas pessoas tinham em relação a ele, por motivos de saúde, e a desconfiança que já existia anteriormente como suposta causa de desestabilização dos relacionamentos monogâmicos que seus amigos mantinham: “[...] *acredito que não se trata apenas da questão da pandemia, mas sim de uma questão moral e de costumes, não é? Sinto que as pessoas realmente veem a não monogamia como uma ameaça. Às vezes, até eu me sinto como uma ameaça*”¹⁸.

7 A medicalização do espaço público

Gostaria de salientar, por último, que a mononormatividade também desempenha um papel na organização do acesso, trânsito e uso do espaço público, como têm sugerido Daniel Cardoso e Paulo Jorge Vieira (2011), a partir de uma análise etnográfica da vigilância dos comportamentos no espaço urbano. Em outros lugares, mencionei as formas de criminalização da prática do sexo com estranhos em parques – como no estado de Goiás – e praias – como em Grã Canária –, que, apesar de se apresentarem como uma forma de proteção ambiental, estão indissociavelmente ligadas à estigmatização da sexualidade fora do âmbito das relações monogâmicas durante a pandemia de covid-19 (Pérez Navarro, 2023). Gostaria de chamar a atenção, desta vez, para a criminalização das festas chamadas de *paredão*, realizadas regularmente nas ruas dos bairros periféricos das grandes cidades do Brasil e que também têm sido duramente reprimidas desde o início da pandemia de covid-19.

Sendo comum no conjunto do país, o período pandêmico fez com que a criminalização se desenvolvesse com especial intensidade no estado da Bahia, onde a Polícia Militar chegou a realizar mais de 1,3 mil intervenções para impedir essas festas apenas entre fevereiro e março de 2021 (Wendel, 2021). Pouco depois, essas festas foram explicitamente enquadradas como “crimes contra a saúde pública” (Araújo, 2020) por decreto do então governador Rui Costa, do Partido dos Trabalhadores (PT). A proibição, que coexistia com uma ampla tolerância às celebrações em espaços privados, despertou críticas até mesmo em seu próprio partido, com a compreensão de que havia uma vontade de perseguição ou, pelo menos, um desprezo pela cultura das periferias.

Esse foi o caso, para citar um exemplo representativo, da vereadora Maria Marighella, que criticou a medida entendendo que “[...] o paredão é cultura da juventude, das populações negras da cidade, das periferias, expressão de sujeitos, comunidades e territórios, espaços de encontro e convivência” (Santana, 2021), e que sua criminalização não leva a nada além de segregação,

¹⁸ Entrevista com Diego.



preconceito e racismo. Quando consideramos, também, a superlotação das prisões e os altos índices de letalidade e impunidade das operações policiais no estado da Bahia, a proibição dos paredões se revela como um exemplo do populismo penal conservador que, segundo defensores dos direitos humanos e ativistas do movimento negro, caracteriza as políticas de segurança pública implementadas por Rui Costa (Rodrigues, 2019).

Essa é, sem dúvida, uma leitura possível e, em muitos sentidos, necessária. No entanto, a cobertura dessa repressão na mídia local aponta para outras linhas de interpretação que merecem, aqui, uma atenção específica. Chama a atenção, em especial, a profusão de artigos que desdobram uma retórica de pânico moral em torno da juventude dos participantes dos paredões, do consumo de álcool e outras drogas, e, como culminação, da presença de atividade sexual, tanto real quanto simulada nas coreografias comuns da música típica dessas festas, o pagode baiano (Vídeos!, 2020). Como resultado, os paredões foram caracterizados como um *surto* em si, e isso apesar de não ter sido comprovada nenhuma relação entre essas festas e o aumento das infecções, como reconhecido pela coordenadora do Centro de Operações de Emergência em Saúde (Coes) de Salvador, na Bahia (Wendel, 2021).

A preocupação com a promiscuidade e o início precoce da sexualidade adolescente também se alimentou da imagem dos paredões como espaços de desordem moral. Nas palavras do antropólogo Osmundo Pinho (2019), no imaginário social, o paredão seria um lugar “sujo, perigoso e território da ‘baixeza’ civilizatória”, frequentado por “indivíduos inassimiláveis e ‘abjetos’”, nos quais se combinam as marcas da dissidência sexual e de gênero com a imagem de periculosidade personificada na figura do “ladrão”.

Vale ressaltar: entre os corpos abjetos que se reúnem nos paredões está a figura do “putão”, como são depreciativamente chamados os jovens das periferias que “saem à noite e se relacionam com uma, duas, três... todas que conseguirem” (Oliveira *apud* Nascimento, 2012, p. 138). Ainda mais estigmatizada estaria sua contraparte feminina na forma da “puta”, um óbvio enclave de resistência à norma da monogamia que Pinho (2019, p. 227) associa às jovens que, dançando, abaixam-se e esfregam “suas vulvas [tchecas] no asfalto”, afirmando, assim, sua autonomia sexual. Nesse ponto, é importante lembrar que a hipersexualização do corpo feminino nas letras do pagode tem sido alvo de leis estaduais denominadas, de forma eloquente, “contra a baixaria”, que promovem sua censura com argumentos muito semelhantes aos do movimento antipornografia dos anos 1980 e, em estreita relação com isso, ao feminismo abolicionista do trabalho sexual.

Tendo essa reunião de elementos em conta, o enquadramento das danças das jovens das periferias, em particular, como crimes contra a saúde pública destaca os laços estreitos que existem



entre o imperativo cultural da monogamia, o racismo, o controle da sexualidade feminina, os pânicos morais construídos em torno da sexualidade adolescente e, como quadro de intensificação para tudo isso, a securitização das crises pandêmicas.

Gostaria de sugerir, por fim, que a proibição das festas de paredão pode ser interpretada como um ingrediente-chave do longo processo de *desafricanização* do espaço público por parte de uma sociedade que, como Marcelo de Tróí (2021, p. 107) lembra, em seu estudo sobre as políticas de mobilidade na cidade de Salvador, “quis apagar os vestígios da influência indígena, africana e negra”, mas sempre “sem abrir mão, é claro, da sua força de trabalho”. Até mesmo a cumplicidade da imprensa local, hoje, emula, nesse sentido, a que já mantinha no final do século XIX com as elites brancas e burguesas, quando defendia, como também lembra Tróí (2021, p. 46), a expulsão da população negra para as periferias em nome do “progresso, higiene e civilização”.

Com argumentos semelhantes, as políticas de distanciamento social intensificaram a repressão policial à mesma população cuja maior exposição ao risco de saúde em empregos precários, como entregadores, caixas de supermercado, enfermeiras ou estoquistas, entre outros, ironicamente possibilitou a adesão às políticas de distanciamento social por parte das classes economicamente mais favorecidas. Deve-se assinalar, pois, que as narrativas de pânico sanitário construídas em torno da cultura periférica focam a atenção na vigilância dos comportamentos no espaço urbano, ao tempo que desviam a atenção das causas estruturais da super-representação da população negra nas taxas de contágios e mortalidade por covid-19, relacionadas com fatores tais como as deficiências na infraestrutura básica, as más condições habitacionais ou a maior dependência do espaço público para garantir a subsistência nas periferias urbanas. Como consequência, as pressões policial e midiática sobre a juventude periférica refletem e reforçaram uma *estratificação moral da percepção de risco*, que afetou, de forma muito direta, a dissidência relacional e que veio a reforçar o papel que valores como a abstinência, a sobriedade e, como marco normativo geral, a monogamia desempenham nas políticas de ordem pública.

8 Considerações gerais

Pelos trabalhos seminais de Michel Foucault sobre a biopolítica, apresentados em suas conferências no Rio de Janeiro, sabemos que os episódios pandêmicos representam uma oportunidade para a intensificação da vigilância moral sobre comportamentos e a medicalização do espaço público. Nem as pandemias de HIV/Aids e covid-19 são, a esse respeito, exceções históricas, como tem sido posto em evidência, de maneira especialmente notável, na perseguição de diferentes formas de dissidências relacionais.



Talvez seja mais difícil identificar os pressupostos morais em jogo quando os discursos que os mobilizam vêm, como tem ocorrido de forma notável na última crise pandêmica, da oposição às forças conservadoras do presente. O caso do Brasil, nesse sentido, é esclarecedor. A necessidade de combater a inação e o negacionismo do Governo Bolsonaro impulsionou uma apropriação dos excessos de biossegurança e, sobretudo, do discurso moralizante que os acompanha, por parte de autoridades políticas e sanitárias associadas à oposição de esquerda. Isso ficou evidente, por exemplo, quando movimentos intelectuais de esquerda pediram para não apoiar as mobilizações do movimento negro brasileiro em solidariedade ao movimento Black Lives Matter (BLM), minando, assim, a construção de solidariedade com as comunidades mais vulneráveis, com relação tanto à pandemia quanto à repressão policial, com medo de aumentos nos casos de contágio.

O que as variações, as mutações e as permutações da mononormatividade nos campos aqui reunidos permite mostrar é que, no final das contas, devemos produzir maneiras de construir pontes de solidariedade entre diferentes comunidades e projetos de vida. Especialmente entre aqueles que se encontram no fogo cruzado dos discursos que pretendem consolidar a sua própria autoridade mediante a distribuição de diferentes graus de legitimidade a outros corpos, a outras práticas relacionais e, definitivamente, a outras formas de vida.

Referências

ARAÚJO, Jones. Rui Costa diz que paredões serão enquadrados como crime contra saúde pública. *Muita Informação*, Salvador, 19 ago. 2020. Disponível em: <https://muitainformacao.com.br/post/16085-rui-costa-diz-que-paredoes-serao-enquadrados-como-crime-contra-saude-publica>. Acesso em: 28 jun. 2023.

BARKER, Meg. This is my partner, and this is my...partner's partner: constructing a polyamorous identity in a monogamous world. *Journal of Constructivist Psychology*, Philadelphia, v. 18, n. 1, p. 75-88, 2005. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10720530590523107>. Acesso em: 28 jun. 2023.

BERLANT, Lauren; WARNER, Michael. Sex in public. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 24, n. 2, p. 547-566, 1998.

BRASIL. Inscrever-se no Cadastro Único (CadÚnico). *Gov.br*, Brasília, DF, 12 set. 2023. Assistência Social. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/inscrever-se-no-cadastro-unico-para-programas-sociais-do-governo-federal>. Acesso em: 28 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cidadania. Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. *Manual do entrevistador: Cadastro Único para Programas Sociais*. 5. ed. Brasília, DF: MC, 2022. Disponível em:



https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/cadastro_unico/Manual%20do%20Entrevistador%204%20ed%20-%20Livro%20Consolidado%20-%2013042017.pdf. Acesso em: 28 jun. 2023.

CABRAL, Cristiane. ‘Há várias formas de diminuir a gravidez na adolescência, mas nenhuma delas é deixar de fazer sexo’. Entrevistadora: Beatriz Mota. *Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio*, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/entrevista/ha-varias-formas-de-diminuir-a-gravidez-na-adolescencia-mas-nenhuma-delas-e#:~:text=Cristiane%20Cabral,-'H%C3%A1%20v%C3%A1rias%20formas%20de%20diminuir%20a%20gravidez%20na%20adolesc%C3%Aancia%2C%20mas,consequ%C3%Aancias%20para%20toda%20a%20vida>. Acesso em: 28 jun. 2023.

CARDOSO, Daniel Santos; VIEIRA, Paulo Jorge. Experiências de poliamor no espaço público: auto e hetero-escrita etnográfica. In: CONGRESSO DA GEOGRAFIA PORTUGUESA: “REPENSAR A GEOGRAFIA PARA NOVOS DESAFIOS: COMPETÊNCIAS, INVESTIGAÇÃO E ACÇÃO”, 8., 2011, Lisboa. *Anais [...]*. Lisboa: Associação Portuguesa de Geógrafos, 2011. p. 1-8.

CARMO, Marcia. Damares defende que escolas discutam abstinência sexual e critica Popeye. *BBC News Brasil*, Buenos Aires, 31 maio 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48479429>. Acesso em: 28 jun. 2023.

CONLEY, Terri D.; PIEMONTE, Jennifer L. Monogamy as Public Policy for STD Prevention: in theory and in practice. *Policy Insights from the Behavioral and Brain Sciences*, Princeton, v. 7, n. 2, p. 181-189, 2020.

EMENS, Elizabeth. Monogamy’s law: compulsory monogamy and polyamorous existence. *Public Law and Legal Theory Working Paper*, Chicago, n. 58, p. 1-85, Feb. 2003.

FERNANDES, Claudio. GDF fortalece atuação no Cadastro Único com novos entrevistadores. Agência Brasília, Brasília, DF, 30 jun. 2022. Disponível em: <https://www.agenciabrasilia.df.gov.br/2022/06/30/gdf-fortalece-atuacao-no-cadastro-unico-com-novos-entrevistadores/>. Acesso em: 28 jun. 2023.

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

GEMAQUE, Adrimauro. A pandemia agravou a desigualdade de renda e a pobreza no Brasil. *Centro de Estudos Estratégicos Fiocruz Antônio Ivo de Carvalho*, Rio de Janeiro, 27 maio 2021. Disponível em: <https://cee.fiocruz.br/?q=a-pandemia-agravou-a-desigualdade-de-renda-e-a-pobreza-no-brasil>. Acesso em: 28 jun. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE DIREITO DE FAMÍLIA. Justiça do Rio Grande do Sul reconhece união poliafetiva de trisal que espera primeiro filho. *IBDFAM*, Belo Horizonte, 6 set. 2023. Disponível em: <https://ibdfam.org.br/noticias/11141/i%C3%A7a+do+Rio+Grande+do+Sul+reconhece+un%C3%A3o+poliafetiva+de+trisal+que+espera+primeiro+filho>. Acesso em: 28 jun. 2023.



INSTITUTO BRASILEIRO DE DIREITO DA FAMÍLIA.

Multiparentalidade: filho de trisal é registrado com os três sobrenomes no Paraná. *IBDFAM*, Belo Horizonte, 21 jul. 2022a. Disponível em: <https://ibdfam.org.br/noticias/9887/e%3A+filho+de+trisal+é+registrado+com+os+rês+sobrenomes+no+Paraná>. Acesso em: 28 jun. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE DIREITO DA FAMÍLIA. Trisal pretende acionar Justiça de São Paulo para filho recém-nascido ter nome do pai e das duas mães no registro civil. *IBDFAM*, Belo Horizonte, 20 abr. 2022b. Disponível em: <https://ibdfam.org.br/noticias/9584/Trisal+pretende+acionar+Justi%C3%A7a+de+S%C3%A3o+Paulo+para+filho+rec%C3%A9m-nascido+ter+nome+do+pai+e+das+duas+m%C3%A3es+no+registro+civil>. Acesso em: 28 jun. 2023.

KUMPFER, Karol L.; BROWN, Jaynie. Creating stable families (part 1): society's future depends on learning how to create stable families. In: KUMPFER, Karol; BROWN, Jaynie. *Handouts & Worksheets: 11 session DVD program: ages 7-17*. [S. l.]: Strengthening Families Program, 2011. p. 1-7.

KUMPFER, Karol L.; MAGALHÃES, Cátia. Strengthening Families Program: an evidence-based family intervention for parents of high-risk children and adolescents. *Journal of Child & Adolescent Substance Abuse*, London, v. 27, n. 3, p. 174-179, Mar. 2018.

MARINS, Mani Tebet *et al.* Auxílio Emergencial em tempos de pandemia. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 36, n. 2, p. 669-692, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/issue/view/2219/618>. Acesso em: 28 jun. 2023.

MEUTRISAL. [*Pronunciamento Meu trisal*]. Londrina, 25 jul. 2023. Instagram: Meu Trisal @meutrisal. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CvJLv5xtkNI/?hl=es>. Acesso em: 28 jun. 2023.

NASCIMENTO, Clebemilton. *Pagodes baianos: entrelaçando sons, corpos e letras*. Salvador: Edufba, 2012.

NYC HEALTH. Sexo mais seguro e a COVID-19. *NYC Health*, Brasília, DF, 3 mar. 2020. Disponível em: <https://www.fiocruzbrasil.fiocruz.br/wp-content/uploads/2020/03/covid-sex-guidance-pt.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2023.

NÚÑEZ, Geni; OLIVEIRA, João Manuel de; LAGO, Mara Coelho de Souza. Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanaria narrativa indígena. *Teoria e cultura*, Juiz de Fora, v. 16, n. 3, p. 76-88, dez. 2021.

ONUSIDA. Hoja informativa – Últimas estadísticas sobre el estado de la epidemia de sida. *UNAIDS*, Ginebra, 2020. Disponível em: <https://www.unaids.org/es/resources/fact-sheet>. Acesso em: 28 jun. 2023.

PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Princípios fundamentais norteadores do Direito de Família*. Curitiba: Juruá, 2022.

PÉREZ NAVARRO, Pablo. *Orden y peligro: por una deslocalización queer*. Barcelona: Bellaterra, 2023. (Serie General Universitaria).

PIEPER, Marianne; BAUER, Robin. Call for papers: International



conference on polyamory and mono-normativity. University of Hamburg, 5-6 November 2005. Disponível em: https://www.jiscmail.ac.uk/cgi-bin/webadmin?A3=ind0706&L=CRITSEX&E=base64&P=416392&B=-----%3D_NextPart_000_281f_15e1_2287&T=application%2Fmsword;%20name=%22Callforcontributions-non-monogamies.doc%22&N=Callforcontributions-non-monogamies.doc&attachment=q
Acesso em: 28 jun. 2023.

PILÃO, Antonio Cerdeira. Normas em movimento: monogamia e poliamor no contexto jurídico brasileiro. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 16, n. 3, p. 103-115, 2021.

PINHO, Osmundo. Praxis estética no pagodão periférico. In: LOPES, Adriana C.; FACINA, Adriana; SILVA, Daniel N. (org.). *Nó em pingo d'água: sobrevivência, cultura e linguagem*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. p. 223-251.

PORTO, Duina. *Poliamor: reconhecimento jurídico como multiconjugalidade consensual e estrutura familiar*. Curitiba: Juruá, 2022.

RODRIGUES, Julian. Rui Costa: uma política de segurança pública conservadora. *Fórum*, São Paulo, 17 set. 2019. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/opiniaio/2019/9/17/rui-costa-uma-politica-de-segurana-publica-conservadora-61591.html>. Acesso em: 28 jun. 2023.

ROSENEIL, Sasha. It's time to end the tyranny of coupledness. *The Guardian*, London, 14 nov. 2020. Disponível em: www.theguardian.com/commentisfree/2020/nov/14/coupledness-couple-norm-social-change. Acesso em: 28 jun. 2023.

ROTHMÜLLER, Barbara. The grip of pandemic mononormativity in Austria and Germany. *Culture, Health and Sexuality*, Londres, v. 23, n. 11, p. 1573-1590, 2021.

SANTANA, Cássio. Proibição de festas 'paredão' divide opiniões entre representantes políticos da esquerda. *A Tarde*, Salvador, 14 out. 2021. Política. Disponível em: <https://atarde.com.br/politica/proibicao-de-festas-paredao-divide-opinioes-entre-representantes-politicos-da-esquerda-1175133>. Acesso em: 28 jun. 2023.

SILVA, Danillo da Conceição Pereira. *A linguagem contra a democracia: registros discursivos antigênero na política do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos*. 2022. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2022.

SILVA, Marcos Alves da. *Da monogamia: a sua superação como princípio estruturante do Direito de Família*. Curitiba: Juruá, 2013.

SILVA, Regina Beatriz Tavares da. CNJ deve julgar amanhã (22/05) o pedido de providências da ADFAS. *ADFAS*, São Paulo, 21 maio 2018. Disponível em: <http://adfas.org.br/2018/05/21/cnj-deve-julgar-amanha-22-05-o-pedido-de-providencias-da-adfas/>. Acesso em: 28 jun. 2023.

“TRISAL”: brasileiros contam nas redes sociais como é viver um casamento a três. *Hypeness*, [s. l.], 28 set. 2019. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2015/09/trisal-brasileiros-contam-nas-redes-sociais-como-e-viver-um-casamento-a-tres/>. Acesso em: 28 jun. 2023.



TRÓI, Marcelo de. *Salvador, cidade movente: corpos dissidentes, mobilidades e direito à cidade*. 2021. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

VALE, Caroline Lisboa do. *O reconhecimento jurídico da multiparentalidade através da decisão do Supremo Tribunal Federal*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

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

VÍDEOS! “Paredão” no IAPI tem simulação de ato sexual e aglomeração; bairro tem 307 casos da Covid-19. *Aratu On*, Salvador, 6 jul. 2020. Disponível em: <https://aratuon.com.br/noticia/coronavirus/videos-paredao-no-iapi-tem-simulacao-de-ato-sexual-e-aglomeracao-bairro-tem-307-casos-da-covid-19>. Acesso em: 13 out. 2022.

WALSH, Alison R.; SULLIVAN, Stephen; STEPHENSON, Rob. Are Male Couples Changing Their Sexual Agreements and Behaviors During the COVID-19 Pandemic? *AIDS and Behavior*, New York, v. 25, n. 11, p. 3798-3803, 2021.

WENDEL, Bruno. Bahia tem 1,3 mil festas e paredões encerrados em 3 meses. *Correio*, Salvador, 24 maio 2021. Disponível em: https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/bahia-tem-13-mil-festas-e-paredoes-encerrados-em-3-meses/?utm_source=pocket_mylist. Acesso em: 28 jun. 2023.

WENGRAF, Tom. Qualitative Research Interviewing: Biographic Narrative and Semi-Structured Methods. *Human Resource Development Quarterly*, Florida, v. 14, n. 1, p. 117-122, 2003.

