

Renata Araújo Matos

**amor  
romântico  
relacionamentos  
abusivos**

Renata Araújo Matos

**amor  
romântico  
relacionamentos  
abusivos**

| São Paulo | 2025 |



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

M433a

Matos, Renata Araújo -  
Amor Romântico e Relacionamentos Abusivos / Renata  
Araújo Matos. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2025.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-915-4

DOI 10.31560/pimentacultural/2025.99154

1. Amor romântico 2. Cuidado. 3. Sistema patriarcal.  
4. Relacionamentos abusivos. I. Matos, Renata Araújo.  
II. Título.

CDD 241.6

Índice para catálogo sistemático:

I. Relacionamentos abusivos

Simone Sales - Bibliotecária - CRB: ES-000814/0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2025 a autora.

Copyright da edição © 2025 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

*Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).*

Os termos desta licença estão disponíveis em:

[<https://creativecommons.org/licenses/>](https://creativecommons.org/licenses/).

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

---

Direção editorial	Patrícia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patrícia Biegging
Gerente editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Júlia Marra Torres
Estagiária editorial	Ana Flávia Pivisan Kobata
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Edição eletrônica	Andressa Karina Voltolini
Estagiárias em edição	Raquel de Paula Miranda Stela Tiemi Hashimoto Kanada
Imagens da capa	Freepik - sommail, robbieross
Tipografias	Acumin, Gold Lowplus
Revisão	A autora
Autora	Renata Araújo Matos

---

**PIMENTA CULTURAL**  
São Paulo • SP  
+55 (11) 96766 2200  
[livro@pimentacultural.com](mailto:livro@pimentacultural.com)  
[www.pimentacultural.com](http://www.pimentacultural.com)



## CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

### Doutores e Doutoradas

**Adilson Cristiano Habowski**  
*Universidade La Salle, Brasil*

**Adriana Flávia Neu**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Adriana Regina Vettorazzi Schmitt**  
*Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Agumario Pimentel Silva**  
*Instituto Federal de Alagoas, Brasil*

**Alaim Passos Bispo**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

**Alaim Souza Neto**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Alessandra Knoll**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Alessandra Regina Müller Germani**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Aline Corso**  
*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

**Aline Wendpap Nunes de Siqueira**  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

**Ana Rosângela Colares Lavand**  
*Universidade Federal do Pará, Brasil*

**André Gobbo**  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Andressa Wiebusch**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Andreza Regina Lopes da Silva**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Angela Maria Farah**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Anísio Batista Pereira**  
*Universidade do Estado do Amapá, Brasil*

**Antonio Edson Alves da Silva**  
*Universidade Estadual do Ceará, Brasil*

**Antonio Henrique Coutelo de Moraes**  
*Universidade Federal de Rondópolis, Brasil*

**Arthur Vianna Ferreira**  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Ary Albuquerque Cavalcanti Junior**  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

**Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Bárbara Amaral da Silva**  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

**Bernadette Beber**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos**  
*Universidade do Vale do Itajaí, Brasil*

**Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa**  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Caio Cesar Portella Santos**  
*Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil*

**Carla Wanessa do Amaral Caffagni**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Carlos Adriano Martins**  
*Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil*

**Carlos Jordan Lapa Alves**  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

**Caroline Chioquetta Lorenset**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Cássio Michel dos Santos Camargo**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil*

**Christiano Martino Otero Avila**  
*Universidade Federal de Pelotas, Brasil*

**Cláudia Samuel Kessler**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

**Cristiana Barcelos da Silva.**  
*Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil*

**Cristiane Silva Fontes**  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

**Daniela Susana Segre Guertzenstein**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Daniele Cristine Rodrigues**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Dayse Centurion da Silva**  
*Universidade Anhanguera, Brasil*

**Dayse Sampaio Lopes Borges**  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

**Diego Pizarro**  
*Instituto Federal de Brasília, Brasil*

**Dorama de Miranda Carvalho**  
*Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil*

**Edson da Silva**  
*Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil*

**Elena Maria Mallmann**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Eleonora das Neves Simões**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

**Eliane Silva Souza**  
*Universidade do Estado da Bahia, Brasil*

**Elvira Rodrigues de Santana**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Éverly Pegoraro**  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

**Fábio Santos de Andrade**  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

**Fabrcia Lopes Pinheiro**  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Felipe Henrique Monteiro Oliveira**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Fernando Vieira da Cruz**  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

**Gabriella Eldereti Machado**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Germano Ehlert Pollnow**  
*Universidade Federal de Pelotas, Brasil*

**Geymeesson Brito da Silva**  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

**Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Handherson Leylton Costa Damasceno**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Hebert Elias Lobo Sosa**  
*Universidad de Los Andes, Venezuela*

**Helciclever Barros da Silva Sales**  
*Instituto Nacional de Estudos  
e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil*

**Helena Azevedo Paulo de Almeida**  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*

**Hendy Barbosa Santos**  
*Faculdade de Artes do Paraná, Brasil*

**Humberto Costa**  
*Universidade Federal do Paraná, Brasil*

**Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges**  
*Universidade de Brasília, Brasil*

**Inara Antunes Vieira Willerding**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Jaziel Vasconcelos Dorneles**  
*Universidade de Coimbra, Portugal*

**Jean Carlos Gonçalves**  
*Universidade Federal do Paraná, Brasil*

**Jocimara Rodrigues de Sousa**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Joelson Alves Onofre**  
*Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil*

**Jónata Ferreira de Moura**  
*Universidade São Francisco, Brasil*

**Jorge Eschriqui Vieira Pinto**  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

**Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho**  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

**Juliana de Oliveira Vicentini**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Julierme Sebastião Morais Souza**  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

**Junior César Ferreira de Castro**  
*Universidade de Brasília, Brasil*

**Katia Bruginski Mulik**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Laionel Vieira da Silva**  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Leonardo Pinheiro Mozdzenski**  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

**Lucila Romano Tragtenberg**  
*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

**Lucimara Rett**  
*Universidade Metodista de São Paulo, Brasil*

**Manoel Augusto Polastreli Barbosa**  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

**Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho**  
*Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil*

**Marcio Bernardino Sirino**  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Marcos Pereira dos Santos**  
*Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México*

**Marcos Uzel Pereira da Silva**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Maria Aparecida da Silva Santandel**

*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

**Maria Cristina Giorgi**

*Centro Federal de Educação Tecnológica  
Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

**Maria Edith Maroca de Avelar**

*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*

**Marina Bezerra da Silva**

*Instituto Federal do Piauí, Brasil*

**Mauricio José de Souza Neto**

*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Michele Marcelo Silva Bortolai**

*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Mônica Tavares Orsini**

*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

**Nara Oliveira Salles**

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Neli Maria Mengalli**

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

**Patricia Biegging**

*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Patricia Flavia Mota**

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

**Raul Inácio Busarello**

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho**

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

**Roberta Rodrigues Ponciano**

*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

**Robson Teles Gomes**

*Universidade Católica de Pernambuco, Brasil*

**Rodiney Marcelo Braga dos Santos**

*Universidade Federal de Roraima, Brasil*

**Rodrigo Amancio de Assis**

*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

**Rodrigo Sarruge Molina**

*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

**Rogério Rauber**

*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

**Rosane de Fatima Antunes Obregon**

*Universidade Federal do Maranhão, Brasil*

**Samuel André Pompeo**

*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

**Sebastião Silva Soares**

*Universidade Federal do Tocantins, Brasil*

**Silmar José Spinardi Franchi**

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Simone Alves de Carvalho**

*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Simoni Urnau Bonfiglio**

*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Stela Maris Vaucher Farias**

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

**Tadeu João Ribeiro Baptista**

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

**Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno**

*Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil*

**Taíza da Silva Gama**

*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Tania Micheline Miorando**

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Tarcísio Vanzin**

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Tascieli Feltrin**

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Tayson Ribeiro Teles**

*Universidade Federal do Acre, Brasil*

**Thiago Barbosa Soares**

*Universidade Federal do Tocantins, Brasil*

**Thiago Camargo Iwamoto**

*Universidade Estadual de Goiás, Brasil*

**Thiago Medeiros Barros**

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

**Tiago Mendes de Oliveira**

*Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil*

**Vanessa Elisabete Raue Rodrigues**

*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

**Vania Ribas Ulbricht**

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**Wellington Furtado Ramos**

*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

**Wellton da Silva de Fatima**

*Instituto Federal de Alagoas, Brasil*

**Yan Masetto Nicolai**

*Universidade Federal de São Carlos, Brasil*

## PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

### Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

**Alessandra Figueiró Thornton**  
*Universidade Luterana do Brasil, Brasil*

**Alexandre João Appio**  
*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

**Bianka de Abreu Severo**  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

**Carlos Eduardo Damian Leite**  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**Catarina Prestes de Carvalho**  
*Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil*

**Elisiene Borges Leal**  
*Universidade Federal do Piauí, Brasil*

**Elizabeth de Paula Pacheco**  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

**Elton Simomukay**  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

**Francisco Geová Goveia Silva Júnior**  
*Universidade Potiguar, Brasil*

**Indiamaris Pereira**  
*Universidade do Vale do Itajaí, Brasil*

**Jacqueline de Castro Rimá**  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

**Lucimar Romeu Fernandes**  
*Instituto Politécnico de Bragança, Brasil*

**Marcos de Souza Machado**  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

**Michele de Oliveira Sampaio**  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

**Pedro Augusto Paula do Carmo**  
*Universidade Paulista, Brasil*

**Samara Castro da Silva**  
*Universidade de Caxias do Sul, Brasil*

**Thais Karina Souza do Nascimento**  
*Instituto de Ciências das Artes, Brasil*

**Viviane Gil da Silva Oliveira**  
*Universidade Federal do Amazonas, Brasil*

**Weyber Rodrigues de Souza**  
*Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil*

**William Roslindo Paranhos**  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

### Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

# SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>9</b>
CAPÍTULO 1	
<b>Amor e sociedade.....</b>	<b>11</b>
O amor na filosofia.....	12
Perspectivas sociais sobre o amor.....	34
CAPÍTULO 2	
<b>A construção moderna do amor romântico: estruturas e sujeitos.....</b>	<b>51</b>
Amor, sexualidade e casamento.....	69
Amor e violência.....	91
<b>Considerações finais.....</b>	<b>100</b>
<b>Referências.....</b>	<b>102</b>

# INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca refletir acerca da construção social do amor romântico e da sua relação com a constituição e a manutenção de relacionamentos abusivos.

Neste estudo, o abuso é entendido enquanto conjunto de violências normalizadas no interior de determinados relacionamentos amorosos, estando, assim, intrinsecamente associado às perspectivas sociais acerca do amor. Os relacionamentos amorosos são os principais espaços para concretização da violência de gênero, caracterizada pela dominação masculina (BOURDIEU, 2011b) típica do patriarcado (LERNER, 2019). De acordo com Heleieth Saffioti, mesmo quando a violência de gênero é praticada em situações desenvolvidas entre dois homens ou duas mulheres, continuaremos diante da representação da coação do homem contra a mulher (SAFFIOTI, 2004). Acrescentamos que a violência é definida como qualquer agenciamento capaz de romper os preceitos inerentes aos direitos humanos, independentemente da roupagem apresentada, física, sexual, psíquica e emocional<sup>1</sup> (SAFFIOTTI, 2004).

No Brasil, uma a cada quatro mulheres, acima de 16 anos, sofreu algum tipo de agressão em 2020, o que significa que cerca de 17 milhões de mulheres já passaram por alguma experiência de violência física, psicológica ou sexual. Além disso, no mesmo período, cinco em cada dez brasileiros relatam ter visto uma mulher sofrer violência (DataFolha/FBSP, 2021). O contexto de pandemia acentuou a prática de violência contra as mulheres. Isto em razão do casal conviver mais tempo no ambiente doméstico, da diminuição da renda

1 Segundo Saffioti (2004), toda ação violenta, independente do tipo, é também agressão emocional (SAFFIOTTI, 2004).

familiar, da escolarização remota dos filhos, do aumento do estresse, entre outros fatores (DataFolha/FBSP, 2021). Destacamos que as circunstâncias criadas especificamente pelo cenário de "Covid-19, se suman las condiciones estructurales de la violencia contra mujeres, principalmente relativas a violencia femicida, falta de acceso a la justicia y la violencia ejercida directamente por agentes del Estado, sobre todo en contextos de movilización social" (Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres, 2021, p. 5).

As ideias que temos a respeito do amor e o modo que experienciamos o amar são resultados das sociedades em que vivemos. Somos socializados(as) sob a égide de sistemas pautados pelas desigualdades de gênero, de raça, classe, orientação sexual e de vários outros marcadores sociais. Outrossim, somos incentivadas(os), desde muito novas(os), a construir expectativas de realização do amor por meio do desempenho da nossa capacidade de cuidar, seja dos filhos e/ou do companheiro/a, seja do relacionamento amoroso. A falha no desenrolar dessa função social pode gerar frustração e necessidade de autocorreção, justificando, em muitos casos, a permanência em relações abusivas.

Este livro se divide em dois capítulos, o primeiro é dedicado à reflexão sobre a abordagem filosófica e às perspectivas sociais sobre o amor. Enquanto o segundo busca refletir a construção moderna do amor romântico e seus desdobramentos nas vivências amorosas.

**1**

**AMOR  
E SOCIEDADE**

Explicar o que é o amor é uma busca que tem nutrido o pensamento de diferentes áreas do conhecimento e em diferentes épocas históricas. Essa questão aparece não apenas em sentido teórico, mas também como caminho que inspira o espírito criativo das artes e que nutre os corações. Segundo Leandro Konder (2007), tudo parece indicar que o amor é o sentimento mais forte que o nosso ser é capaz de alcançar. Mesmo não havendo uma resposta concreta, o fato é que a referência ao amor está inserida de forma profunda em nossas relações sociais. Lê-se sobre o amor, canta-se sobre o amor, fala-se sobre o amor, morre-se por amar. Parece repetição, mas a verdade é que desde crianças nossa cultura nos prepara para amar. Amar o quê? Amar a quem? Como amar? Esses são questionamentos complexos para os quais muitas respostas foram dirigidas. Neste capítulo buscaremos apresentar algumas das perspectivas filosóficas e das ciências sociais acerca do tema amor.

## O AMOR NA FILOSOFIA

A sistematização do tratamento dado ao amor no campo filosófico terá como principal aporte teórico o livro História Filosófica do Amor, de Dax Moraes (2019). Compreendendo que a história filosófica do amor marcará a história do amor no Ocidente<sup>2</sup>, Moraes parte do que chama de pré-filosofia do amor, protagonizada pelos pré-socráticos e suas explicações voltadas para a natureza, e caminha até a corrente existencialista, representada por Sartre.

Empédocles viveu no século V a.C., foi contemporâneo de Sócrates e transmitiu suas ideias por meio da poesia. Para ele, o amor (*philotés*) é personificado como são os quatro elementos da natureza, fogo, terra, ar e água. Sendo uma força da natureza que

2 A trajetória do amor no ocidente constitui um dos principais contributos para a compreensão do ato de amar (ação) em nossa sociedade.

une de maneira ordenada as incontáveis formas existentes. E como toda força da natureza, o amor possui uma força opositora, a discórdia (*Nikos*). Moraes esclarece que a novidade de Empédocles esteve na proposição que a natureza é constituída por quatro elementos unidos pelo Amor, acrescentando que “O mundo que conhecemos, ordenado, e por isso chamado *kosmos*, é obra do Amor” (MORAES, 2019, p. 35). Aqui o amor é apresentado como uma força cosmológica, construtiva, e cosmológica, reguladora. Tratando-se de uma explicação natural para a formação do mundo e não uma elucidação de cunho moral (MORAES, 2019).

De acordo com Moraes, Empédocles é apontado, por Aristóteles, como o primeiro pensador que identificou duas causas para o movimento das coisas: a causa que as une, e a causa que as separa. Desse modo, aquele pensador foi o primeiro que, a partir do que disseram seus antecessores, ofereceu-nos uma explicação filosófica sobre o amor na natureza, mostrando que necessariamente há um opositor que não pode ser confundido com o amor em si. Segundo (Moraes 2019, p. 42), “As consequências nocivas desse isolamento do amor em relação a toda desunião se tornarão claras e determinantes a partir de Platão”.

Em Hesíodo, inspiração mais imediata de Empédocles, o cósmico *Eros* surge do Caos, assim como Noite e Érebo. E é pela intervenção de *Eros*, chamado por Moraes de ‘o cósmico’, que Noite e Érebo, assim como todos imortais e mortais, concebem através do intercurso macho-fêmea (MORAES, 2019). Esse *Eros* aparece para nós como uma divindade mais primitiva, pela sua natureza originária e, sobretudo, por representar o advento da reprodutibilidade por meio da união dos opostos, não tendo ele filhos e sendo representado por uma pedra. Para Hesíodo, ele não tem um opositor, pois é ele o mediador dos contrários. Ele não produz o mundo, porém é por seu intermédio que a vida vem a ser reproduzida. Ainda não se alude sobre o amor-paixão, nem acerca do amor-amizade, “mas da alegoria do ímpeto sexual que rege e perpetua toda a natureza viva” (MORAES, 2019, p. 49).

De acordo com Moraes, a *Philotés* de Empédocles não é o *Eros* cósmico, e sim uma espécie de força com alcance mais amplo. O cósmico já estava em declínio, isso porque, na mitologia grega, os deuses originários foram sendo substituídos por divindades mais humanizadas. O *Eros*, já ligado ao amor-sexual, representará também o princípio de desejo e prazer. O Amor-Amizade, de Empédocles, tem como marcas ser mais racional, abstrato e abrangente do que o *Eros* cósmico. Sendo posteriormente, na era cristã, convertido “no poder criador e salvífico da ágape” (MORAES, 2019, p. 50). O autor chama atenção que, como sinal dessa transição, surge na própria Teogonia de Hesíodo um segundo *Eros*, mesmo que mencionado apenas uma vez. Este, por seu turno, não é tão importante para a doutrina de Empédocles, mas será sobre este que o pensamento ocidental se deterá mais fortemente.

Para Moraes (2019), não é possível dizer se, em Hesíodo, esse novo *Eros* tenha nascido propriamente de Afrodite. Sendo mais correto dizer que ele é ligado a esta deusa por uma “*philia*” e que a proximidade entre eles simboliza a afinidade entre o amor e a beleza. A formosura de Afrodite desperta desejo e isso a faz ser associada à sexualidade. *Eros*, por sua vez, é percebido como ímpeto direcionado à concretização desse desejo. O autor entende *Afrodite* como a deusa-mãe do Amor, no sentido de que é a beleza que leva e traz o amor consigo. *Eros* é, nessa compreensão, o intermediário entre o amante e o belo, o bem-amado. É através do amor que existirá, para nós, beleza. Referenciando Jung, Moraes (2019) demonstra o equívoco de pensar *Eros* como sexo, ele é relacionamento. Indicando ainda que a compreensão de que o amor segue a beleza é a chave para explicar a diversidade de amor existente - transitório, durável, voltado para a beleza física ou espiritual, como também para entender a cisão empregada, desde Platão, na essência do amor.

É durante os séculos V e IV a.C. que se constituem as principais características do *Eros* conhecido por nós. *Eros*, esposo de *Psyché*, terá, como fruto do amor-sexual, uma filha chamada Prazer.

Esse amor representa a mais intensa das paixões da alma (MORAES, 2019). Mas é importante frisar que há diversas versões para o nascimento de *Eros*. Um outro significado para o amor, um modelo ainda mais posterior à Grécia clássica, diz respeito ao desejo de reciprocidade. Aqui *Anteros*, irmão de *Eros*, é, em uma das interpretações vigentes, apontando enquanto contradição a este. Moraes, em sua própria reflexão, entende *Anteros* como o antídoto que protege, ao mesmo tempo, o antigo amado e o amante. De outro lado, *Anteros* também é traduzido por Contra-Amor, expressando, ao invés de contrariedade, o que vem na direção inversa, não como risco de colisão, mas como correspondência, reciprocidade. Nesse sentido, o autor apresenta a tradução, presente em Franco, Amor-por-Amor, Amor-em-Troca, Amor-em-Contrapartida. Sobre esse significado, existe o mito de que *Anteros* nasceu para que *Eros*, eterna criança, venha a crescer normalmente. Essa história aponta para o desenvolvimento e o amadurecimento do amor pela retribuição, indicando também que o amor passa a ter responsabilidade. As duas interpretações citadas versam sobre a mesma coisa, qual seja, o amor como algo balanceado, que necessita de equilíbrio (MORAES, 2019). Entretanto, é preciso reconhecer uma importante diferença: a superação de uma tensão como essencial para o equilíbrio e o sacrifício de pontos de pressão para um equilíbrio aparente. Um ponto diz respeito ao equilíbrio das diferenças dentro de uma relação, enquanto o outro aponta para a fantasia de fusão, ama-se narcisicamente vendo a si duplicado no outro (MORAES, 2019).

É significativo sublinhar que, de acordo com Moraes, nos mitos abordados podem ser percebidas as fontes de tudo que será pensado no Ocidente. A *philotés*, de Empédocles, é o princípio da concordância. A amizade será uma metáfora, da mesma forma que a tradução de "*philia*" por amor requer cautela. Eis três níveis em que pode, até aqui, ser compreendido o amor: "Em seu nível mais elevado, produz o *kosmos*; um nível abaixo, o conserva em harmonia; no terceiro nível, sim, é modelo para a vida humana, inspirando o que

se costuma chamar “boa vontade” (MORAES, 2019, p. 66). Assim, em cada um desses níveis o Amor-caridade do cristianismo pode ser reconhecido. Sendo este o terreno em que mais se desenvolve, mesmo com misturas, a proposta de amor cósmico de Empédocles. A partir da sua *philotés*, o *Eros* cósmico será traduzido e retornará como ágape, representando o amor-amizade desinteressado, impessoal e caritativo (MORAES, 2019).

O amor, como ágape, é um modelo de amor transcendental, em que a plena pureza está fora do alcance humano. Para os filósofos, ele deixa de ser coisa desse mundo e representa a “união com a Alma – o prazer autêntico” (MORAES, 2019, p. 67). O que é adicionado à doutrina de Empédocles, vem do primor do platonismo no referencial cristão. Moraes explica que em *O Banquete*, Platão apresentou uma relativa imperfeição a *Eros*, e simultaneamente, aproximou-o do homem, afastando na mesma proporção seu objeto. Como resultado dessa combinação, que envolve transcendência do amor e sua decorrente autossuficiência, cria-se o idealismo acerca do amor enquanto promessa de eterna felicidade, em que o cristianismo dirá que somente pela fé acompanhada de ações será alcançável. O autor ainda destaca que filósofos, como Platão e Aristóteles, içaram a sabedoria e a felicidade a tal ponto que estas se tornaram próprias dos deuses. O fato é que “Desde Platão, o amor é dividido em dois: o do corpo e o da alma. Desde o Cristianismo, esse amor-amizade é também dividido entre a ágape piedosa e a *philia* comum” (MORAES, 2019, p. 69). A inspiração de Platão vem da representação do *Eros* impetuoso, é nele que se instala a partição. Moraes pontua que o cristianismo, com seu amor-caridade, nutre-se “dessa louca extravagância que é o excesso da divina graça criadora da vida, e assim se uniram *eros*, *philia* e ágape em uma única ‘experiência autêntica’” (MORAES, 2019, p. 69).

O livro *O banquete*, de Platão (1986), apresenta uma série de elogios dirigidos ao amor. No sentido de compreendermos melhor essa importantíssima obra, bem como seu alcance na construção da

ideia de amor no Ocidente, exporei, de modo sintético, os discursos proferidos. Para Fedro, por ser milenário e trazer benefícios para os homens, o amor possui o louvor e a admiração dos mortais. Em Pausânias, o tema é posto a partir da distinção entre o bom e o mal amor. Erixímaco, por sua parte, estende tal dualidade a todos os seres presentes no universo. Enquanto Aristófanes trata do mito da separação, explicando que no início éramos seres andróginos, mas, pelo intento de nos sobrepor a Zeus, fomos castigados e divididos. Em consequência disso, vivemos a buscar nossa metade perdida, o que significa que, para ele, o amor é uma procura (Souza *apud* PLATÃO, 1986). Já em Agatão, o amor é compreendido como o mais belo e o mais jovem e, por isso mesmo, o mais feliz dos deuses. Na sequência temos o discurso proferido por Sócrates que, apresentando as ideias que lhes foram repassadas por Diotima, defende que o amor é um gênio pelo qual os seres humanos devem ser inspirados para o que é bom e belo para sempre e não apenas de modo momentâneo. Há, nele, o entendimento que os homens concebem, não apenas no corpo, mas também na alma. Assim, o amor é “Da geração e da parturição no belo” (PLATÃO, 1986, 1986, p. 164). Porém, a beleza que está na alma é mais valiosa do que a do corpo. Por fim, temos a fala Alcibiades, ex-aluno de Sócrates, que chegou bêbado e se pôs a contar os seus sentimentos por Sócrates, que sempre o recusou. De acordo com J. Cavalcante de Souza, o discurso explanando o diálogo de Diotima explica a essência do amor, enquanto o de Alcibiades expõe Sócrates como o tipo ideal de amante (Souza *apud* PLATÃO, 1986).

Segundo Moraes, a tese geral do diálogo de Platão pode ser sintetizada em: o amor é um desejo. Desejo, este, que se move pelo bom e pelo belo. Constituindo a felicidade o que existe de melhor e mais belo. No entanto, a felicidade aqui aludida não se confunde com nenhum tipo de prazer físico passageiro. Nesse sentido, o autor destaca que Platão busca “romper o círculo vicioso de dor e prazer em que nos vemos enredados à luz do mito de Aristófanes” (MORAES, 2019, p. 94). O autor discorda das interpretações que consideram que

Platão nega o físico, o sensível e tudo que esteja ligado ao corpo e à matéria. A síntese da discussão sobre esse tema é apresentada da seguinte maneira: “se o prazer mais imediato deste mundo não é a finalidade do amor, a reprodução é o sentido mais elevado do amor físico, aquilo pelo que, em última instância, se unem (ou devem se unir) o macho e a fêmea” (MORAES, 2019, p. 96). De todo modo, Platão inaugura na filosofia ocidental a justificação da heterossexualidade, originando a perspectiva naturalista de gênero que condena a homossexualidade. Nele, o amor filosófico é o amor superior, ele não gera uma vida, porém leva a alma a dar à luz ao bem e à beleza, não apenas para si, mas externamente quando comunica publicamente esse bem e essa beleza (MORAES, 2019).

Existem diversas interpretações para os discursos preferidos no banquete, Moraes (2019) apresenta a hipótese de Franco que indica a descrição do *Eros* semi-humano de Sócrates como uma reflexão a si mesmo. Foucault (2020b) também traz importantes elementos analíticos para a discussão. Indagando acerca do discurso de Sócrates, ele pontua que a recusa de Alcibíades por aquele filósofo indica o seu autodomínio. Da mesma maneira que expressa um movimento no pensamento sobre o amor. O autor nos explica que o tratamento dado ao tema na Grécia clássica se refere sobretudo aos amores masculinos. Outro ponto é que pouco restou do que os filósofos, de modo geral, escreveram sobre o tema. Nesse sentido, é na tradição socrático-platônica que encontramos as principais referências sobre o assunto. Naquela sociedade, o rapaz ou adolescente era tomado como objeto erótico de alto valor<sup>3</sup>. O amor entre os homens era objeto de diversos questionamentos, principalmente se não seguisse o padrão relativo aos marcos que transformava um menino em homem. O amor entre os homens estava inserido no campo das práticas pedagógicas e no ensino da filosofia. O jovem rapaz continha as características estéticas do evocado belo da época. No primeiro

momento, o vínculo desenvolvido se concentrava em *Eros*, mas deveria evoluir para a passagem da relação erótica a uma amizade verdadeira, ou seja, em *philia*. Para Foucault (2020b), a problematização relativa a tornar o objeto de prazer, no caso o adolescente, em senhor de seus prazeres, é o ponto de partida da reflexão socrático-platônica sobre o amor. No mundo cristão e moderno, entretanto, as ponderações estarão centradas nas relações entre homens e mulheres.

Em seu discurso, Aristófanes vai, segundo Foucault (2020), além da exposição da arte de cortejar daquele momento, ao apresentar a possibilidade de encontro amoroso não marcado pelo elemento ativo superior ou passivo inferior que caracterizava a relação dos homens. De acordo com o autor, o Sócrates, apresentado por Xenofontes, foi o responsável por introduzir a ideia de diferenciação entre amor da alma e amor do corpo. Desqualificando em si mesmo o amor do corpo, ele promoveu o autodomínio e elevou o amor da alma ao status de amor verdadeiro, à amizade (*philia*), princípio que concede valor a toda relação. Em Platão está presente a discussão de que é à alma dos rapazes, e não aos seus corpos que o amor deve se dirigir. Temos aqui, diferentemente da arte de corte<sup>4</sup>, uma exigência que os dois amantes se envolvam de modo recíproco na relação por meio do arrebatamento para o verdadeiro, que também expressa a mudança para uma “ascese do sujeito e do acesso comum à verdade” (FOUCAULT, 2020, p. 299). Tal movimento é percebido já no famoso elogio do amor feito por Aristófanes. A tradição do pensamento de Platão será fundamental na elaboração ulterior quando “a problematização do comportamento sexual for reelaborada a partir da alma de concupiscência e da decifração de seus arcanos” (FOUCAULT, 2020, p. 300). Em síntese, segundo Foucault, é na meditação acerca do amor pelos rapazes que será desenvolvido os modelos de “abstinência indefinida”, o ideal de renúncia, representado pela resistência de Sócrates, e o modelo do valor espiritual contido em tal renúncia.

Moraes (2019) salienta que Platão elaborou uma ontologia do desejo, fundamentalmente dualista. Há o entendimento que o corpo e a alma compõem diferentes naturezas. Estando o primeiro ligado à natureza de tudo que é mortal, e a alma compartilha da natureza do que é imortal, sendo o que existe de divino em nós. Sobretudo por obra do cristianismo, passou-se a pensar que junto ao bem e à beleza está o amor, também convertido em bem, que somente é possível, em estado puro, a Deus. Considerando a visão de Platão de que o verdadeiro amor não busca obter vantagens pessoais, criou-se a perspectiva cristã de desinteresse. O humano em sua pobreza natural tem como opção apenas imitar o amor divino, que pode ser traduzido por *caritas* ou ágape. Na mitologia cristã, o pecado original cometido por Eva, diga-se de passagem, introduz a morte que contradiz a aspiração de imortalidade característica do amor (MORAES, 2019). A morte e a ressurreição de Jesus Cristo representam uma nova chance, servindo como ponte para a mortalidade e a imortalidade. Valendo dizer que no campo do inteligível e das ideias de Platão, Jesus já existia antes da terra. A concepção platônica de mundo como imagem é primordial para a perspectiva filosófica do cristianismo e também do amor. A ideia é que se deve amar apenas o divino que existe em todas as criaturas. O amor subjetivo seria aquele que acontece de um por outro, enquanto o amor objetivo vem de cada um por todos. Sendo este o amor caritativo divinamente motivado (MORAES, 2019).

Segundo Moraes, Plotino foi o primeiro a escrever um texto exclusivamente dedicado à essência do amor. Para este, trata-se de procurar “o correto estado de alma que cumpra a essência do amor e sua aspiração de eternidade e perfeição” (MORAES, 2019, p. 132). E, numa proximidade maior com o cristianismo do que com Platão, responde que a união entre os amantes só pode alcançar a perfeição se realizada junto ao próprio Deus incorpóreo.

Entramos agora na doutrina de Agostinho que, além de marcar o fim do tema entre os filósofos da Antiguidade, é o que mais deixa claro o sentido da *caritas* que ama sem ver a quem. Moraes destaca que sua importância não se aplica somente aos teólogos cristãos, “mas sobre os pensadores em geral no mundo cristianizado, e não apenas em questões estritamente teológicas, mas também ontológicas, éticas e epistemológicas, de Anselmo a Tomás de Aquino, de Descartes a Kant – e mais além” (MORAES, 2019, p. 138). É com Agostinho que a doutrina do livre arbítrio será aprofundada. E não apenas ela, a oposição entre exterioridade e interioridade também, ocupando o espaço da visão tradicional entre matéria e forma, corpo e alma. Nele, a exterioridade está relacionada à diversidade dos corpos materiais, enquanto a interioridade ao espiritual ou inteligível. Sublinha-se que é diante de tal diferenciação que passa a fazer sentido falar em subjetividade como entendemos hoje (MORAES, 2019).

De acordo com Moraes, em Agostinho, o amor é a coincidência de sujeito e objeto em uma união. Nessa concepção, objeto e sujeito são núcleos da relação de conhecimento, o conhecido e o conhecedor, nessa ordem. A coisa conhecida é a mesma que conhece, isso quer dizer que amar é estar ligado consigo mesmo no autoconhecimento. Dois princípios estão envolvidos nesse modelo: é necessário conhecer para amar e não se pode amar a outro quem não ama a si mesmo. Descartes fará a seguinte reformulação: “não se pode querer o que não se conhece e a primeira coisa que se conhece com certeza (e, portanto, se quer antes de tudo e mais do que tudo) é a si mesmo” (MORAES, 2019, p. 140). Por isso, deve-se simultaneamente conhecer para crer e crer para conhecer. Nesse sentido, amamos o desconhecido no conhecido.

Moraes alerta, sem desconsiderar o aperfeiçoamento que esta noção ganhou posteriormente, que quando Agostinho fala do amor a si, ele não está se referindo a pessoa que sou, porém ao si mesmo como imagem de um bem. O que significa que “através do sensível, temos a oportunidade de vislumbrar um indício do inteligível,

do universal, causa e fundamento do particular” (MORAES, 2019, p. 141). Para este filósofo, por intermédio do sensível, temos a oportunidade de entrever prenúncios do inteligível e universal que são causa e fundamento do particular. Desse modo, o bem eterno é preferido aos temporais. Como se pode perceber, o idealismo platônico marca a filosofia agostiniana do Cristianismo. Não haveria discrepância entre o objeto amado e sua imagem, no sentido de que, no pensamento de Agostinho, o amor a Deus é naturalizado porque ele é bem universal e porque sua marca está em nossas almas (MORAES, 2019). Assim como o amor de Deus a si próprio gera o reconhecimento de Deus em cada criatura, o objeto merecedor do nosso amor não é o corpo, homem exterior, mas a nossa alma, homem interior. Há ainda a divisão da alma em razão superior e razão inferior, exemplificando-a com a analogia entre o masculino e o feminino, como Adão e Eva, que tentado pela parte inferior, sucumbiu. O pecado para ele ocorre quando colocamos o amor a si na frente do amor a Deus. A salvação para o casal, no caso da alma, está condicionada em se tornarem uma só carne, constituído um matrimônio invisível graças à memória (MORAES, 2019). Tratando-se aqui de uma união assexuada, pois a relação sexual é condenada por Agostinho até entre os casados, expressando o rebaixamento da razão superior aos pedidos da inferior. Portanto, o sexo só é suportado em relações conjugais sacramentalizadas e para fins reprodutivos. Sendo que os filhos carregados da mancha do pecado dos pais, passam pelo batismo como uma forma de limpeza (MORAES, 2019).

A filosofia do cristianismo acredita, assim como Platão, ter encontrado a explicação para o amor. Isso é entendido, por Moraes (2019), como reflexo da herança dos gregos. Estes partiam do pressuposto de que tudo no mundo é orientado por um único princípio, as leis para o mundo natural referenciam a ordem supranatural radical que constitui seu modelo. Essa visão é compartilhada por vários pensadores, e mesmo Aristóteles segue a concepção de Platão. A ordem do amor é estabelecida por meio da hierarquia dos valores

outorgados aos objetos que variam de acordo com a suposta proximidade ao divino, que é, ao mesmo tempo, universal e eterno. Simultaneamente, tal medida permite valorar, dentro do amor platônico, os prazeres puros e impuros (MORAES, 2019).

Jurandir Freire Costa (1998) destaca que Foucault<sup>5</sup> analisou o pensamento de Santo Agostinho considerando a virada sexual realizada entre a Antiguidade e a Idade Média. Para ele, o pensamento agostiniano entende que a vontade jamais se libertará das ilusões sensíveis pelo motivo dela ser em si portadora da perversão presente no pecado de Adão. Nessa acepção, o controle das práticas eróticas pela vontade soberana se torna vigilância do pensamento. Agostinho olha para dentro de si e objetiva controlar incessantemente os pensamentos, verificando o tempo inteiro se eram puros ou não. Foucault acredita que o destaque dado à sexualidade na contemporaneidade é originário da “interpretação cristã da libido e do seu papel na formação da subjetividade” (COSTA, 1998, p. 81).

No entanto, Costa compreende que o surgimento da nova moral cristã pode ser percebido não apenas como afirmação do caráter pecaminoso da vontade, “mas também como um elogio do amor no quadro da nova estratégia de salvação espiritual. O amor e a libido estão ligados à polêmica teológica sobre a vontade humana” (COSTA, 1998, p. 81). No sentido de melhor explicar a discussão da sexualidade em Agostinho, o autor apresenta a polêmica entre o citado filósofo e Juliano, bispo de Eclano, que terminou pela expulsão deste da igreja ortodoxa. Juliano era discípulo de Pelágio, para quem a perfeição humana é possível e, por isso, obrigatória. Através do livre arbítrio o homem poderia se libertar da corrupção relacionada aos atos profanos dos governantes romanos. Agostinho, por sua vez, tinha outro posicionamento e não acreditava na possibilidade de que o ser humano pudesse lidar com a liberdade defendida por Pelágio. De modo geral, ele acreditava que o pecado original era transmitido

pelo sexo, herdando as mulheres o peso da transgressão de Eva (COSTA, 1998). Juliano não concordava com a ideia de que o mundo era um inferno em miniatura, apontando que era a índole “viciada” de Agostinho que o fazia ver de maneira tão sombria o sexo, o sofrimento e a morte. Para Juliano, o sexo é um sexto sentido do corpo representando uma energia neutra que pode ser bem utilizada.

No fim, Agostinho venceu a briga e “O sexo, desde então, deixa de ser um *“discreto comportamento”* como desejava Juliano, para ser o núcleo de resistência à liberdade do sujeito (COSTA, 1998, p. 91). Assim, foi fincado o gérmen das concepções sexuais hegemônicas do Ocidente (COSTA, 1998).

Por outro lado, Costa debate que a percepção de Agostinho sobre o amor não teve o mesmo reconhecimento. Trazendo as contribuições de Hannah Arendt, ele indica que Agostinho reflete o verdadeiro amor como aquele que não pode ser destruído pela vontade. O amor é desejo. Aquele que se volta às coisas do mundo (*cupiditas*) sempre lidará com o medo de perder o que tem. Enquanto o *caritas*, como já dito, ama o que não morre, pois o objeto amado passa a fazer parte do nosso ser. A elucidada filósofa aponta que para além do sexo, Agostinho buscava condenar o hábito inscrito na alma pela lascívia. Em vista disso, o Mal era o hábito e não a paixão. “O sexo era um mal porque era um hábito e porque era um hábito era a negação da liberdade da vontade” (COSTA, 1998, p. 97). Ele buscava interromper a cadeia de transmissão. Segundo Costa (1998), ao delinear que a natureza humana se inclina para desejar aquilo que falta, e que o desejo amoroso é algo que cessa com a posse do objeto amado, Agostinho construiu uma mitologia amorosa que possui mais força entre nós do que a sua mitologia sexual.

Ao longo da exposição feita até aqui, pudemos ver, principalmente pela importância das obras de Platão e de Agostinho, o amor deixando de ser aquilo que orientava um corpo para o outro, tornando-se o que conduzia a alma para a alma e, por fim, guiando

cada alma para si mesma e por isso para Deus, de Deus até toda alma racional, sendo na mais profunda intimidade do nosso ser, lugar que se encontra Deus e que se fixa o único verdadeiro amor (MORAES, 2019).

Moraes salienta que o platonismo de Agostinho prevaleceu até a recuperação das obras de Aristóteles junto aos árabes. Chamando atenção que em contraste à obra de Platão, a de Aristóteles apresentava mais diretamente preocupações com as coisas humanas, gerando antes mesmo do Renascimento um tipo de ação teórica que culminará no chamado antropocentrismo (MORAES, 2019). Tomás de Aquino, mais inspirado por Aristóteles, acreditava ser possível conciliar filosofia e revelação divina. Nesse sentido, ele se ocupou mais do mundo humano, exercendo influência sobre a discussão moderna acerca do amor. O cristianismo continuou mantendo o ideal como explicação das ações humanas, o que também está presente na obra de Tomás, contudo, o comportamento do homem no mundo natural volta a ter grande importância no pensamento teológico e filosófico (MORAES, 2019).

Em Tomás de Aquino, a boa vontade tomará o lugar do autocohecimento. Tornando-se a nova expressão do amor caritativo, a boa vontade é menos ascética e mais estritamente racional. Com a boa vontade, ao querer o bem, o homem quer o amor. Ele entende que se Deus deu a lei aos homens por amor, amá-la significa amar o amor de Deus pelos homens e conseqüentemente “amar os homens em nome do amor de Deus por ele expresso na lei” (MORAES, 2019, p. 234). Essa ideia se aproxima da doutrina do livre arbítrio de Agostinho. Todavia, o princípio de amar as criaturas através do amor de Deus deixa de ser algo abstrato na medida em que o amor ao próximo e a si próprio:

não se fundam mais em uma identidade sem-rostos que pressupõe o caráter vazio do mundo material onde nossos sentidos mal conduzidos se esbaldam e que, portanto, merece ser posto de lado. Desta vez, o fundamento é algo de muito humano e rotineiro, civil: a lei (MORAES, 2019, p. 235).

E nisso consiste a característica moderna no pensamento tomista, o amor passa a ser compreendido pela Ética, transformando-se em uma questão moral. Nas palavras de Moraes “o amor se converte em lei da razão” (MORAES, 2019, p. 236).

Pela importância de René Descartes na constituição do pensamento ocidental, cabe alguns apontamentos sobre as suas ideias. O Tratado das paixões da alma foi a última obra deste filósofo, discorrendo sobre questões morais e fisiológico-mecânicas (BERTONI, 2015; TREVISAN, 2016). De acordo com Heliakim Marques Trevisan (2016), em Descartes, a exigência para um caminho de felicidade reside em um governo sábio sobre o corpo. O que para o corpo é uma ação, para a alma consiste em paixão. Valendo dizer que enquanto o corpo é percebido como máquina (BERTONI, 2015), os pensamentos são resultado das ações da alma e das paixões da alma. Os primeiros advêm da nossa vontade, e os segundo das nossas percepções que possuem a alma e/ou o corpo como causa (BERTINI, 2015; TREVISAN, 2016). Dentre as percepções da alma, encontram-se sentimentos tais como o amor, tendo eles, simultaneamente, relação com o estado da alma e com o estado corpóreo. Assim, o estudo da paixão testemunha a união do corpo e da alma. Compete dizer que esta última também possui duas partes, uma que guiada pelas paixões nos remete às atitudes incontroláveis e a outra que se apoia na vontade para o combate às paixões. Importa, ainda, destacar que para Descartes é através da disciplina que podemos vir a controlar as paixões. A busca da virtude “através das ações e o bem deliberar da alma – vontade – sobre as paixões que, por sua vez, dependem das regiões confusas e imperfeitas do vivido: o externo, o inexato enfim” (TREVISAN, 2016, p. 7) é o caminho apontado por ele. Embora Descartes perceba a existência de pontos de junção entre o corpo e a alma, não é difícil notar como a questão da dualidade humana permanece em sua perspectiva. De modo que há a cisão na própria alma, em que uma parte se inclina para o prazer e o imediatismo corpóreo e a outra para a capacidade racional de conduzir o si mesmo para o caminho da sabedoria.

Feita essa breve contextualização acerca da mudança de cenário onde as teorias do amor foram/são construídas, falaremos brevemente da perspectiva de Spinoza. Conforme Moraes (2019), esse filósofo propõe uma filosofia da alegria pelo qual o saber racional conformado à Natureza permitiria afastarmos a tristeza e a melancolia. Ele entendia que toda a ansiedade e sofrimento da alma estão associados ao nosso interesse por algo ou alguém, sendo que esta afeição é circundada pelo desejo de posse (MORAES, 2019). Além do mais, Spinoza coloca que o amor não se constitui por nada que seja transcendente. Assim, “Minha ligação com o Deus que me constitui, com o Deus de que sou finita expressão na existência solitária, não é outra senão aquela que me une a todo o resto na condição de ímpeto para existir e permanecer existindo: a vida” (MORAES, 2019, p. 271).

Entretanto, Moraes (2019) instrui que será com Rousseau que acontecerá a maior reviravolta nas reflexões sobre o tema. Em sua obra, o citado filósofo contrasta o humano natural e o humano civilizado, enquanto aquele se localiza no estado amoral em que orienta suas ações a partir das necessidades naturais mais imediatas. Este nasce com a sociedade e é dirigido por interesses egoístas comuns. Moraes destaca que Rousseau não coloca para o humano natural a oposição entre egoísmo e altruísmo. Desse modo, o humano não é mau por natureza, mas também não é bom em sentido moral. E se é bom é porque seu coração é ainda puro, pois a bondade natural está relacionada à inocência.

Rousseau distingue o amor de si mesmo do amor-próprio. O primeiro consiste em um sentimento natural que movimenta todo animal a zelar pela própria vida. Já o amor-próprio é um sentimento relativo, fictício e produzido na vida em sociedade e faz com que cada ser humano só olhe para si mesmo. O indivíduo, a partir da convivência com outros, consegue comparar sua condição, o que exige uma operação racional capaz de julgar o que está sendo medido. Nesse quadro, o amor de si pode ser percebido no medo

pelo sofrimento do outro, que ao mesmo tempo incita compaixão por não querermos o mal do outro do mesmo modo que não queremos o nosso. Moraes destaca que esse entendimento fundamenta o princípio moral negativo e relativo de não fazermos com os outros o que não queremos que façam a nós. Alertando que de tal comparação também podem nascer ódio e inveja, quando é impossível estar no lugar em que está um outro mais feliz. Nessa visão, desejaríamos positivamente para nós o que não é nosso, nisso consiste o amor-próprio que expressa desejo de posse (MORAES, 2019).

Costa (1998) aponta, em sua análise sobre a construção do ideário de amor romântico, que Rousseau foi responsável pelo engendramento da síntese do sujeito amoroso, “reprocessando os acontecimentos históricos de que foi herdeiro e fornecendo o molde imaginário de todo o modo de amar do Ocidente” (COSTA, 1998, p. 66). O pensamento político-filosófico do século XVI e XVII contribuiu para que o amor deixasse o topo da pirâmide, estabelecendo-se no seu lugar o desejo e posteriormente o prazer. Hobbes apresentou a ideia de sujeito do desejo. Em sua concepção, o amor nada mais é que o “amor de si” e “o amor de si” significa egoísmo. Já em Locke, o amor filho do desejo, será transformado em filho do prazer. Segundo Costa (1998), esses dois pensadores, devido à importância que dão à noção de sensação, fazem com que o amor seja sinônimo de prazer. Assim, Rousseau, como seus predecessores, também partiu da ideia de egoísmo, compreendendo “o amor de si” enquanto a fonte de nossas paixões inatas, que nasce conosco e nunca nos abandona. No entanto, a diferença é que neste filósofo, o amor de si mesmo, como já apontado, é refletido na qualidade de algo bom e que somente se torna ruim quando transvestido em amor-próprio (COSTA, 1998). Assim, fica entendido que é do amor-próprio que advém as paixões odiosas.

Costa (1998) observa que o propósito de Rousseau é educar as paixões. Nele, o desejo (sexual) é também querer de complementaridade, pois exige a presença do outro para a sua realização.

Desta maneira, com a correta educação da criança por meio do ensinamento da compaixão pelo sofrimento do outro e da domesticação do sexo, a sociabilidade, sem a coerção do Estado, é possível. O referenciado filósofo apresenta uma nova perspectiva sobre o sexo, destacando o seu potencial socializador, o que não havia sido percebido nem por Hobbes e nem por Locke. Em linhas gerais, Rousseau objetiva “adestrar paixões, desejos e prazeres em função da moderação” (COSTA, 1998, p. 67). Aqui o casamento e a família assumem o lugar de culminância do amor (COSTA, 1998).

Sobre Kant, Moraes (2019) destaca seu reconhecimento de que Deus é a inspiração suprema para toda boa vontade. Contudo o que conhecemos a respeito Dele é incerto e controverso “-impossível do ponto de vista da “razão pura” – para que depositemos nessa areia movediça o fundamento de nossa obrigação moral, o fundamento de nosso “amor prático” em geral” (MORAES, 2019, p. 286). Kant caracteriza o “amor patológico” como passivo, passional, resultante da prática exercida por algo exterior sobre nós. Esse amor é motivado por algo ou alguém que nos provoca interesse. Desse modo, Kant se opõe a todos que executam atos de caridade visando somente serem bem-vistos pelos seus ou para manter, mesmo que inconscientemente, o próprio desconforto. O amor patológico é fundamentado no egoísmo que tem em vista o próprio bem-estar de quem ama e faz a ação. Moraes assinala que por moralidade “Kant pretende indicar o caráter essencial da ação livre, autônoma, fundada na própria vontade e não na lei de outro ou no simples desejo de algo, reconhecemos aí uma boa pista para compreendermos o que o amor não pode ser: interesse de vantagem pessoal” (MORAES, 2019, p. 294). O amor prático, por sua vez, significa amor livre e diz respeito “ao amor em que se assume um compromisso perpétuo consigo mesmo junto a toda a humanidade” (MORAES, 2019, p. 297). O dever da razão se impõe a qualquer inclinação do indivíduo e não existe mais o conforto da antiga interpretação que assegurava a participação no amor divino (MORAES, 2019).

Em Schopenhauer, o amor é compreendido como ilusão do instinto sexual. Moraes (2019) pontua que neste filósofo, instinto sexual e compaixão têm a Vontade como essência comum e por isso não somos capazes de, como sujeitos conscientes de nossa individualidade, decidir os objetos do nosso amor. A consciência do amor é tão ilusória que consegue esconder seu caráter instintual. Compaixão e amor sexual são oportunos para o mundo. Nesse sentido, a consciência executa “papel fundamental para que o amor seja uma possibilidade humana, mas não como sua fonte ou causa, e sim como faculdade que permite um desvelamento privilegiado sobre a essência do mundo, sobre o que ele é em si mesmo: Vontade” (MORAES, 2019, p. 313). Para ele, o mundo não é guiado por qualquer espécie de poder ou inteligência. Ao colocar de lado a ideia de “amor divino” em nós, a noção de caridade cristã fica vazia.

Em síntese, a fundamentação metafísica de Schopenhauer não consiste no amor enquanto algo provocado por um juízo, mas por uma experiência misteriosa. Nessa concepção, a compaixão não está relacionada ao “fazer bem”, ela se liga a ideia do “sentir a dor do outro”, em toda sua intensidade, não havendo como nos aliviarmos, reconhecendo que tal sofrimento é o sofrimento de tudo que está vivo (MORAES, 2019). Na interpretação schopenhaueriana, a compaixão é o amor universal baseado no reconhecimento da essência universal na dor. O amor sexual é um tipo particular voltado para a geração de um novo ser, essa ação é mediada pela promessa de prazer. Prazer este pontual e negativo. Enquanto a dor, pela sua constância, encontra positividade ontológica. Tanto a compaixão como o amor sexual dissolve a individualidade e nessa despersonalização se encontra o divino, agora também estendido à sexualidade (MORAES, 2019).

Nietzsche, por seu turno, compreende o amor como desejo de posse de um objeto, em que algo é reduzido para que o outro se erija. Essa é uma de suas considerações, havendo também uma positiva que diz respeito à noção de *amor fati*, o sentido autêntico

da amizade para ele (MORAES, 2019). Em sua perspectiva é falso e, simultaneamente, demonstra egoísmo dizer que o amor leva à felicidade. Ao contrário, o amor autêntico só é possível na felicidade. Tendo como inspiração a noção grega de *philia*, “Nietzsche compreende a verdadeira amizade como uma ligação entre iguais no querer, mas não entre quaisquer iguais entre si, abstratamente segundo algum conceito. Devem ser iguais em um sentido muito especial: o de querer mais do que a si e do que um ao outro” (MORAES, 2019, p. 393). Mesmo tendo como base a *philia* grega, Moraes esclarece que em Nietzsche ela é destituída do seu sentido político. Não se trata, aqui, de uma virtude política que visualiza uma unidade exterior que gera a coesão do povo, ao contrário, é uma capacidade impossível na vida pública (MORAES, 2019).

Como já indicado, o amor nietzschiano tem a felicidade como substrato, não sendo ele o fundamento dela. O verdadeiro amor une os fortes, de maneira livre, em uma amizade, havendo, ao contrário de desejo, concordância de espíritos superiores (MORAES, 2019). Assim como Schopenhauer, Nietzsche vê o amor como uma ilusão por onde vemos, como por um véu, “o sentido e a direção de nossos interesses mais íntimos e constitutivos – para um, querer viver; para outro, querer poder” (MORAES, 2019, p. 395). Nesse sentido, o amor comumente evocado é um nome falso para a cobiça, “enquanto que o ideal não é objeto próprio do amor, mas aquilo pelo que espíritos livres, como animais de uma mesma espécie, se reconhecem e se reúnem na amizade, o verdadeiro nome da nobreza de sentimentos” (MORAES, 2019, p. 395).

Entramos agora na apresentação do amor no existencialismo, última corrente filosófica a ser apresentada neste capítulo. Conforme Moraes (2019), Sartre, por meio de seu ateísmo, radicalmente absolve Deus, pois não há nada na existência humana que se deva a ele (MORAES, 2019). Ele ainda esclarece que com Nietzsche, Sartre e Heidegger será destruído qualquer resíduo de naturalismo ainda presente nos ateísmos de Schopenhauer e Feuerbach. Na doutrina

de Sartre, há a rejeição da essência, “das qualidades essenciais” em favor da liberdade, e é nesse sentido que a singularidade será garantida. O indivíduo concreto precede à espécie abstrata.

Para Sartre, “O amor assim exigido ao Outro nada pode pedir: é puro compromisso sem reciprocidade” (Sartre, 2012, p. 467 *apud* MORAES, 2019, p. 400). Na perspectiva desse filósofo, o ser-para-outro é a raiz da destrutibilidade do amor, pois não é possível dirigir o amor a apenas um objeto. Para ele, amar e querer ser amado levará, de forma inevitável, à privação da liberdade (MORAES, 2019). Costa (1998) defende que, para Sartre, o ideal da empresa amorosa é a liberdade alienada. Por não poder chegar ao outro é que o sujeito amoroso ama e amando percebe a impossibilidade que buscava romper através do amor. Assim sendo, a saída para o mal-entendimento amoroso está na compreensão que a sua condição o torna inviável. Costa (1998) indica que Sartre, de modo não intencional, mostra a ordem do aprendizado emocional adotadas no exercício do amor, que inclui a idealização de um sentimento individual como algo superior a todas as outras experiências emocionais; a reprovação da prática especificamente física da sexualidade; o entendimento da sexualidade como exigência para a concretização do amor verdadeiro e a conseguinte sexualização do universo e, por último, a determinação que a possibilidade de felicidade seja dada ao acaso, pois ele é o responsável por revelar a face do ser amado que, mesmo que não saibamos, nos pertence, e corremos o risco de nunca o encontrarmos. É importante clarear que Costa está tratando especificamente do ideário do amor romântico e, desse modo, aponta que suas aspirações são tão rígidas quanto a maioria dos modelos de autoperfeição criados pelo Ocidente (COSTA, 1998).

Finalizada essa breve, mas densa descrição do tratamento dado ao amor na filosofia, esclarecemos que muitos autores não foram mencionados devido a amplitude do tema e por não ser o objetivo deste trabalho analisar filosoficamente o amor. Interessando, isso sim, compreender como o pensamento filosófico atuou

na construção da ideia de amor junto à sociedade, desenvolvendo, por conseguinte, orientações sobre a experiência do amar. Podemos perceber que, de maneira genérica, o amor é apresentado como algo intangível, expressão da dualidade alma e corpo, emoção e razão. O equilíbrio para tal cisão poderia ser encontrado pelo divino (Deus cristão, diga-se de passagem) e/ou pela regulação através da lei. Em algum sentido, a estabilidade reside na doação e na posse, de si e do outro em si, e mesmo a crítica à fruição acaba voltando a esses temas. Vemos, desse modo, os sistemas de pensamentos responsáveis pela fundamentação cristã e jurídica (que também tem base cristã) do amor e da vivência amorosa.

No início deste capítulo foi explicitado que a principal fonte de análise seria o livro História filosófica do amor, de Moraes (2019). Creio que, devido à importância das ricas contribuições desse autor para o trabalho aqui desenvolvido, são necessárias algumas pontuações sobre a sua perspectiva. Moraes defende a visão que considera a essência do amor humano, vinculando-se à interpretação metafísica do tema. Nesse sentido, sublinha “que o amor produz cultura e natureza, contradizendo-as, não o contrário...Aliás, dicotomias à parte, a cultura pertence à nossa natureza e, quanto ao amor, segundo me parece, encontra-se, pelo menos, um degrau mais acima” (MORAES, 2019, p. 82). Diante a esta compreensão, ele critica as ciências sociais, sobretudo a antropologia, por desenvolverem uma interpretação meramente cultural a respeito do amor. Destacando que muito do que se vivenciou em relação ao amor no Ocidente já foi antevisto pelos mitos, defende a existência de uma origem comum de representação do amor. Não objetivamos debater acerca de qual abordagem consegue melhor interpretar o amor. Porém, demonstro minha concordância com Konder, quando este evidencia que pensar o amor enquanto uma força cósmica, com sua natureza própria, é também considerá-lo como uma força ilimitada que por si própria abrange e dissolve as vicissitudes humanas. O que pode contribuir

para a ideia de onipotência de um sentimento humano e para desarranjos na concepção que temos de nós mesmos (KONDER, 2007).

Vale ainda esclarecer que a exposição da abordagem filosófica sobre o amor foi realizada em um espaço específico deste trabalho porque ela nos apresenta ideias e conceitos fundamentais para a idealização e a percepção do amor no imaginário social, assim como para a compreensão da prática de amar. No entanto, a partir de agora, a apresentação da discussão teórica será operada em consonância com a perspectiva interdisciplinar do conhecimento, fincando-se nas ciências sociais, de modo geral, mas também dialogando com a psicanálise e com a própria filosofia, quando isto contribuir para o clareamento de nossas ideias.

## PERSPECTIVAS SOCIAIS SOBRE O AMOR

Trataremos de distintas interpretações dadas ao amor no campo das ciências sociais. De antemão, destacamos que não existe consenso acerca do fenômeno social do amor e, conseqüentemente, a respeito da vivência do amar.

Denis de Rougemont é uma das principais referências nos estudos sobre o amor. Devido a importância de sua obra, dedicaremos maior espaço à apresentação de suas ideias. Um dos primeiros propósitos eleitos pelo autor, encontra-se na descrição do amor-paixão como fenômeno histórico de origem religiosa e construído sob a influência oriental (ROUGEMONT, 1988). Assim, toma a história de Tristão e Isolda como mito que reflete a visão ocidental do amor-paixão. Em sua análise, o adultério é uma das bases do amor-paixão e está diretamente presente na referida lenda. O mito é definido como aquilo que por meio de uma história sintetiza “um número infinito de situações mais ou menos análogas” (ROUGEMONT, 1988, p. 20).

Em visão mais restrita, os mitos revelam normas, não possuem autores específicos e, mesmo que não desejemos, desempenham poder sobre nós. Ademais, o conteúdo do mito é dissimulado. Assim, ao mesmo tempo em que exprime, disfarça. O amor é, para este autor, tratado como um mito. Essa versão interpretativa será encontrada em outros pensadores e se contrasta com a perspectiva do amor como uma força natural.

A lenda de Tristão e Isolda é percebida como uma amostra para a análise da relação entre homens e mulheres da elite na sociedade de cortes, e pautadas na cavalaria, entre o século XII e XIII. O romance bretão conta a história de um amor proibido e, segundo o autor, expressa a oposição entre o princípio cavaleiresco e os costumes feudais existentes desde a segunda metade do século XII. O cavaleiro passa a se dirigir à dama enquanto vassalo, permanecendo, contudo, submisso ao senhor. A referenciada história marca o surgimento do amor cortês. Entre outras coisas, esse amor nasce como resposta à falta de ordem existente no período feudal. Isso porque o casamento era vivido apenas enquanto negócio e quando este fracassava, o matrimônio era, por qualquer pretexto, desfeito através do repúdio da mulher. Nesse cenário, o amor cortês cria uma fidelidade própria que se contrapõe ao casamento oficial e se baseia no próprio amor. Contudo, Rougemont (1988) chama atenção que somente tal explicação não dá conta do fenômeno do amor na sociedade ocidental, pois da mesma forma que está em oposição ao casamento oficial, também está em relação à concretude do amor. Diante a estas colocações, ele defende que a lenda de Tristão e Isolda se debruça verdadeiramente à exaltação do amor pelo próprio amor (ROUGEMONT, 1988).

A lenda em questão trata, como já dito, do amor de Tristão e Isolda. Ela estava prometida ao rei Marco, tio de Tristão. O sobrinho foi buscá-la para ser desposada, mas por um engano, tomam o filtro do amor que a mãe da moça havia preparado para ser consumido pelos noivos, cujo efeito tem a duração de três anos. Desse momento

em diante são tomados por uma paixão avassaladora da qual não podem fugir. O tempo da validade do feitiço diz muito a respeito do caráter efêmero das paixões. Do mesmo modo que representa o alibi para a vivência da relação dos amantes, afinal é algo que não depende deles. Ela se casa com o rei e se torna amante de Tristão. Seu tio é alertado por alguns senhores e descobre a traição. Os amantes fogem para a floresta e após o fim do efeito do filtro, conseguem, por meio de um truque, serem novamente aceitos na corte. No entanto, não conseguem ser felizes. Tristão se casa com uma mulher cujo nome também é Isolda, mas recusa desposá-la. Por fim, ele se entrega à morte e a Isolda verdadeira o segue. Existem diferentes versões, mas, de maneira geral, todas aludem sobre o amor impossível e as astúcias do casal que, por diversas vezes, enganam o rei.

Rougemont enfaticamente destaca que o amor entre os personagens principais da história era vivido de modo a não ser concretizado, pois o que era amado, não era um ao outro, mas a ideia de amor, sendo impossível pensar em uma Isolda Tristão. Assim, “Paixão quer dizer sofrimento, coisa sofrida, preponderância do destino sobre a pessoa livre e responsável” (ROUGEMONT, 1988, p. 41). Sendo a busca por aquilo que nos fere, manifesta nosso gosto reprimido pela morte. Mesmo com as oportunidades de ficarem juntos, Tristão e Isolda se separam e terminam unidos na morte.

Conforme Rougemont, na Antiguidade, o amor era visto como uma doença. Desse modo, ele questiona de onde vem o enaltecimento da paixão que nos atrai ao romance. A referência ao platonismo é inevitável. Por já termos discutido as definições de amor platônico, não entraremos novamente neste ponto específico. Importa, agora, destacar a influências do Oriente<sup>6</sup> sobre a origem do platonismo (ROUGEMONT, 1988). O autor define Oriente como o sentido do espírito humano que na Ásia encontrou a mais pura e elevada manifestação:

Refiro-me a uma forma de mística simultaneamente dualista, na sua visão do mundo, e monista, na sua realização. A que aspira a ascese “oriental”? À negação da diversidade, à absorção de todos no Uno, à fusão total com o deus, ou, se não existir deus, como no budismo, com o Ser-Uno universal (ROUGEMONT, 1988, p. 54).

Na visão analítica de Rougemont (1988), o Ocidente foi influenciado por uma elaboração religiosa advinda do Oriente Médio. Nesse sentido, o formato incorporado teve mais triunfo nas sociedades ocidentais, estabelecendo a existência do abismo essencial entre Deus e os humanos. Aqui não há possibilidade de fusão ou unidade substancial, mas sim de comunhão através do casamento da igreja com Deus (ROUGEMONT, 1998).

O autor defende que quando Platão viveu e nos séculos subsequentes, o platonismo se constituiu enquanto saber esotérico e não como uma doutrina popular. A partir da consolidação e da imposição oficial do cristianismo, os antigos costumes foram reprimidos. Restando, àqueles que não se adequaram às novas condutas, buscar nas incorporações veladas das práticas pagãs ao catolicismo uma forma de refúgio. Este é o motivo pelo qual o amor-paixão, enquanto culto a *Eros*, abrigou-se na psique das elites não totalmente introduzidas à nova religião e em estado de sofrimento com o casamento (ROUGEMONT, 1988). Tal dissabor é explicado pelas modificações por qual o matrimônio passou sob a égide do cristianismo. Antes o concubinato era lícito e o casamento tinha uma função meramente utilitária, mas com a ideia de sacramento, houve a imposição da fidelidade. Sintetizando, “O amor-paixão surgiu no Ocidente como uma das repercussões do cristianismo (e especialmente de sua doutrina do casamento) nas almas ainda habitadas por um paganismo natural ou herdado” (ROUGEMONT, 1988, p. 58).

O renascimento cultural de *Eros* é classificado, por Rougemont, como marca do início do amor-paixão no século XII. A poesia europeia advém dos versos dos trovadores naquele século.

Suas líricas exaltam o amor infeliz que se encontra à margem do casamento e que se realiza enquanto manifestação da união luminosa da alma e não mediante a concretização sexual. As leis do subsequente amor cortês pregam a retenção. Isso se relaciona com a origem maniqueísta e herética da condenação da carne presente no cristianismo. Igualmente expressa o lugar sagrado que a mulher ocupa nessas relações. Algumas das características da cortesia estão situadas na busca da humildade, lealdade, fidelidade e respeito à dama e se ligam diretamente com a recusa do contato físico (ROUGEMONT, 1988). Refletimos, porém, que se por um lado as mulheres eram, pelo ideário cortês, colocadas em uma posição de louvor, por outro, nas relações práticas, elas continuavam subjugadas. O mito da Virgem Maria corporifica essa reflexão. Mesmo sendo a figura feminina mais exaltada do cristianismo, por ser mãe do filho de Deus, ela viveu uma vida comum, tendo destaque secundário nas escrituras bíblicas e no desenrolar da vida de Jesus.

De acordo com Rougemont (1988), o platonismo foi venerado no mundo árabe pelo povo *Banu Odrah*, onde o amor era valorizado em sua forma assexual. Seguindo linha analítica historicamente contextualizada, o autor aponta que a cortesia é a religião literária do amor casto, sendo influenciada diretamente pelo tantrismo e sua pregação da contenção seminal.

A “castidade” do tantrismo consiste, portanto, em praticar o amor sem o praticar, em buscar a exaltação mística e a beatitude através de uma *Ela* que deve “servir” em postura humilhada, mas guardando esse domínio de si cuja perda se poderia traduzir num ato de procriação que levaria o cavaleiro servidor a recair na realidade fatal do carma (ROUGEMONT, 1988, p. 50).

Analisando a história de Tristão e de Lancelote<sup>7</sup>, o autor afirma que ambos cometeram um pecado contra os princípios cortês, o de possuírem fisicamente a mulher amada. No entanto, Tristão

consegue expiar seu erro por meio da morte voluntária, enquanto Lancelote, não. Segundo Rougemont, o romance nasce dessa narrativa e vai, aos poucos, desvinculando-se do mito até se tornar, no início do século XVII, propriamente literário. Toda poesia ocidental é fruto do amor cortês e do romance dele derivado (ROUGEMONT, 1988). Foi naquele século que o romance com o final feliz foi criado, antes disso, a morte era apresentada como a possibilidade de enaltecimento do que está fora deste mundo. Assim, ele entende que o mito passou por uma espécie de vulgarização, vindo a ser representado no teatro, filmes e romances populares sob a exaustão clichê do triângulo amoroso.

Se antes a idealização do sentimento era o primordial, a partir da lenda de *Don Juan* a idealização do instinto ocupa esse lugar. A natureza contraditória desse personagem provoca fascínio nas mulheres e nos homens, representando a “infidelidade perpétua, mas também a procura perpétua de uma mulher única, jamais encontrada pelo erro incansável do desejo” (ROUGEMONT, 1988, p. 151). *Don Juan* tem uma imagem oposta à de Tristão. Aquele nunca conseguiu retribuir o amor que recebia e isso explica sua angústia e busca desenfreada. Ao praticar a violação, *Don Juan* quebra a regra cortês, em Tristão o filtro mágico justifica a consumação sexual com Isolda. No entanto, para *Don Juan*, isso não é um problema, pois ele ama o ato de violar (ROUGEMONT, 1988).

Em síntese, para Rougemont (1988), a função social do mito sagrado do amor cortês era a de ordenar as forças das paixões. Dentro desse cenário, havia a presença oculta de uma mística transcendente, de origem oriental, como ponto de direção. Após perder o caráter esotérico e sagrado, o mito foi convertido em literatura. O Romantismo, do final do século XVIII, apega-se ao que sobrou dos ritos e promove demasiada glorificação de tudo aquilo que estava contido no mito original de Tristão e Isolda e em outras histórias literárias que o sucederam. Desse modo, durante o século XIX, o instinto de morte inconscientemente reprimido ou especificamente concentrado pela

arte aristocrática, como no século anterior, espalhou-se na consciência profana. E quando, sob o impacto, de causas totalmente diversas, as antigas estruturas da sociedade desmoronaram, o conteúdo do mito inundou a vida quotidiana (ROUGEMONT, 1988).

Retornando mais uma vez ao contexto da Idade Média, o autor enfatiza o confronto entre duas forças, a cristã, com a defesa do casamento, e a da cortesia herética com a condenação do casamento. A igreja considerava o adultério um sacrilégio e um crime contra a ordem natural e a ordem social. A heresia se opunha a tudo isso e defendia uma organização social que permitia e exigia a guerra (ROUGEMONT, 1988). Esta oposição parece se dar muito mais no campo das ideias do que na realidade concreta, tanto que a idealização e a morte são elementos centrais das práticas de amor "heréticas". Já na sociedade burguesa o conflito está polarizado entre uma moral geral, mais ou menos tomada pela religião, e correspondente aos valores burgueses. E do outro lado está a moral passional ou romanesca. Vale ainda frisar que a ideia de nação resultante da Revolução Francesa provocou a transposição do amor para o plano coletivo. Se na paixão de amor encontramos a auto exaltação do amante, no nacionalismo isso se dá na consagração do eu coletivo (ROUGEMONT, 1988).

Mesmo que sejamos educados para o casamento, matrimônio e paixão permanecem sendo incompatíveis. Não há mais, em nossa sociedade, coerção social que garanta a concretização e a indissolubilidade do casamento. Desse modo, ele passa a se basear em escolhas e decisões propriamente individuais. Eis, segundo o autor, um impasse moderno para a felicidade, devemos escolher entre o tédio voluntário ou a paixão, as duas opções apontam para o fracasso do casamento como instituição social que pretensamente promove a estabilidade. Porém, como veremos mais à frente, também existe o mito da liberdade da escolha amorosa. Em suma, para Rougemont o casamento moderno se forma a partir dos destroços do mito. "Foi Eros, e não Ágape, que glorificou nosso instinto de morte e quis idealizá-lo. Mas Ágape vingou-se de Eros, salvando-o.

Porque Ágape não sabe destruir e nem quer destruir aquilo que destrói” (ROUGEMONT, 1988, p. 217).

A obra de Rougemont forneceu vários temas a serem debatidos e problematizados. Josefina Pimenta Lobato, em seu estudo sobre o amor no Oriente e no Ocidente (1997), contribui para enriquecimento não só da análise daquele autor, mas do tema nas ciências sociais. Segundo esta autora, o campo de estudos sociais sobre as mulheres estabelecido nos anos de 1970, na Inglaterra e nos Estados Unidos, focalizou, a partir da perspectiva feminista, o amor sob a ótica da opressão. Interpretando-o em sua relação com o poder e como uma invenção que contribuía para a maior subjugação das mulheres no espaço privado. Já a partir da década de 1980, a abordagem, até então dominante, que tratava o amor apenas como submissão, começa a ser rompida. A visão dicotômica entre público-legítimo-masculino e doméstico-ilegítimo-feminino é questionada, assim como as diferenças existentes entre as mulheres são apontadas. Nesse cenário, a revalorização das diferenças e da afetividade ganha destaque (LOBATO, 1997).

Lobato esclarece que as interpretações sobre o amor seguiram dois sentidos, o do particularismo e o do universalismo. De acordo com ela, a ideia da atração erótica, como algo mais refinado e não resumido em desejo sexual, considerada por nós como amorosa e enquanto próprio ao mundo sexual do Ocidente, é uma percepção presente desde os primórdios da antropologia. Lewis Morgan, Margaret Mead e Evans-Pritchard são alguns dos adeptos dessa noção e entendem o amor romântico como algo inexistente entre os povos “primitivos” (LOBATO, 1997).

Na contramão da perspectiva de particularismo do amor romântico, ela aponta as buscas de Willian Jankonwiak, Edward Fischer, Sudhir Kakar e John Ross para comprovarem a universalidade dessa forma de amar. Aqui, as respostas se dão mais em termos psicológicos e analíticos, mostrando que as emoções relacionadas

ao amor romântico são mais verificáveis nas sociedades não modernas (LOBATO, 1997). No entanto, Lobato enfatiza que o amor romântico é um código social e que não podemos privilegiar o caráter biopsicológico das emoções como fez os citados autores. Propõe, desse modo, a superação tanto das análises particularistas, que defendem o amor enquanto experiência exclusivamente ocidental, quanto da perspectiva universalista que enxerga em todos os lugares o mesmo tipo de amor.

Alicerçando-se nos estudos de Louis Dumont acerca das diferenças entre as sociedades dominadas por valores individualistas e aquelas fundamentadas por princípios holistas, a autora apresenta os conceitos de amor disciplinado e de amor domesticado como caminhos interpretativos para a resolução do embate entre particularismo e universalismo (LOBATO, 1997). São recorrentes nos estudos sobre o amor o uso das terminologias disciplina e domesticação para explicar os diferentes tipos de manifestação desse sentimento; e o de selvageria para tratar dos aspectos passionais que devem ser disciplinados ou domesticados. Porém, tal utilização normalmente objetiva indicar as características paradoxais do amor, em alguns momentos ligados à natureza, em outros à cultura. Lobato esclarece que as referidas noções não abarcam suas proposições, já que estas se relacionam diretamente com o entendimento dos valores individualistas e holistas no sentido Dumontiano (LOBATO, 1997).

As sociedades holistas têm como característica o fato do social se sobrepor aos indivíduos. Essa colocação indica que a selvageria inerente ao amor passional é disciplinada. Já as sociedades orientadas por valores individualistas,

nas quais os indivíduos constituem a realidade primeira e a sociedade apenas um meio de satisfazer suas necessidades e demandas, a selvageria passional do amor, pensada não como descontrolada, ou seja, como passível de ser contida, mas como incontrolável, é, bem ao contrário, glorificada e tida como uma experiência emocional desejável e enobrecedora (LOBATO, 1997, p. 142).

Nesse sentido, seus amores são domesticados. A autora explica que domesticar nesse caso não significa amansar, mas usar o amor em sua imprevisibilidade incontrolável como meio de alcance de relações amorosas gratificantes. O amor-paixão e o amor romântico exemplificam a domesticação do amor. Em suma, a domesticação entrega a paixão à serviço da ordem social.

A partir do uso dos conceitos de amor disciplinado e de amor domesticado, Lobato busca mostrar como o amor tem sido pensado nas sociedades com base holistas e individualistas. Para isso, ela analisa três narrativas mítico-amorosas produzidas, durante o século XII, na Europa, no Oriente Islâmico e na Índia: Tristão e Isolda, de Bérout e Thomas, Layla e Majnun, de Nizami, e Gita Govinda, de Jayadeva.

Já foi posto que o século XII é considerado o marco da criação do amor romântico no Ocidente. Curiosamente é nesse mesmo século que as três histórias examinadas pela autora foram construídas. Rougemont (1988) expressa, como já dito, que a ideia de paixão ocidental advinda do amor cortês manifesta a secularização de uma ânsia amorosa que traz um fundo religioso de origem oriental. O estudo de Lobato, que inclusive referencia aquele autor, permite a melhor compreensão do que está sendo dito.

O surgimento de poemas, a partir da terceira década do século XII, vem da influência da lírica árabe sobre o mundo ocidental (LOBATO, 1997). Conforme anteriormente discutido, no lirismo do Ocidente, louva-se a obsessão pelo amado. O amor irrealizável, a ideia de se morrer por amor, características do amor cortês, também estavam presentes entre os trovadores árabes. Nesse sentido, Lobato explica que a secularização do *Eros* tanto no Ocidente quanto no Oriente traz um fundo comum sob o qual a ideia de paixão, contida no amor romântico, é construída. A autodisciplina manifesta pela castidade não é uma característica exclusiva do amor cortês, também estava presente, mesmo que de forma mais restrita, no imaginário árabe da época. Rougemont já havia apontado que a

castidade, aqui elucidada, não é cristã e nem islâmica, provindo de rituais religiosos da Índia e da China, como o tântrico, para o qual a glorificação mística ocorre pela retenção seminal, o que indica não a suspensão do prazer, mas de seus efeitos físicos (LOBATO, 1997).

O amor cortês é um amor disciplinado que fortifica o poder senhorial sem alterar o sistema de casamentos arranjados. Lobato ressalta que este tipo de amor é diferente do amor-paixão. Este último é representado pela narrativa de Tristão e Isolda, história já analisada e que compõe o ciclo de romances bretões. Nele, o desejo retoma o seu lugar de carne, embora ainda disfarçado pelo filtro. Sendo, ainda, inserido, no lugar da morte unilateral do cavaleiro, a vontade de morte duplamente vivida pelo casal apaixonado (LOBATO, 1997). A autora também destaca os aspectos edipianos presentes nesse conto, que podem ser percebidos quando o rei Marco coloca sua espada entre o casal que dorme na floresta como uma forma de marcar sua presença entre eles. Tais pontos foram ignorados na primeira publicação de *Amor no Ocidente*. Porém, em um pós-escrito, Rougemont reconhece que subestimou esse aspecto (LOBATO, 1997). Para a autora o caráter heroico do casal protagonista não se encontra apenas na alternância dos princípios do amor cortês e dos relativos à moral cristã e feudal, como colocava Rougemont, mas também na passagem do amor disciplinado, relacionado à concepção holista do mundo, para uma visão mais individualista, representada pelo amor domesticado. A tristeza de Tristão e Isolda se dá por não poderem ter, ao mesmo tempo, duas coisas desejadas: amor e vida em sociedade (LOBATO, 1997).

A narrativa sobre *Layla e Majnun* também é a recriação de uma lenda e acontece no mundo persa-islâmico-árabe. De acordo com Lobato (1997), a história se concretiza apenas como um amor fora do mundo, isso porque se trata de uma sociedade holista, não havendo nenhum espaço no mundo social. Em síntese, trata-se da história do jovem Qays, filho de um chefe beduíno, que ainda menino se sente reciprocamente atraído por sua colega de escola, *Layla*.

A proibição “proveio do desafio que esse amor, por sua simples existência, trazia ao poder dos homens da geração paterna de controlar a sexualidade de suas filhas, o que confrontava simultaneamente, a honra da família e da tribo como um todo” (LOBATO, 1997, p. 79). No intuito de evitar o escândalo que o seu amor por *Layla* causaria, *Qays* busca esconder seus sentimentos. Falhando nesse intento, ele se torna um *majnun*, louco que não consegue ocultar suas emoções nem, tampouco, cumprir as obrigações sociais.

Nessa condição, ele perde a amada e a si mesmo, vagando pelos desertos, bazares e tendas de toda a Arábia contando, através de poemas, seu amor e sua dor. A família dela considera tais ações uma vergonha. O pai de *Majnun*, preocupado com a reputação da família, procura o pai de *Layla* em busca da autorização do casamento, o que é negado. Se o rapaz se curasse, o pedido poderia ser refeito, mas diante a situação, não há chances para isso. *Majnun* recusa todas as mulheres que sua família propõe, ele só queria uma, a inacessível. Diferente do primeiro romance analisado por Lobato, neste não há o caráter heroico do homem apaixonado, aqui ele só pode se reconhecer assim fora do mundo social, na loucura. *Layla* em segredo também o ama e embora sinta o desejo da liberdade erótica-amorosa, ela não se rebela, pois trata-se de um amor disciplinado. Contudo, mesmo aceitando as imposições de seus pais e familiares, ela não é totalmente passiva. Casa obrigada, mas não consuma a união. Depois de anos, ainda casta, reencontra *Majnun*, não consegue se aproximar dele, pois sente que ele está envolto por um círculo mágico ao qual ela não poderia quebrar. Então, pede-lhe que recite um de seus poemas, ele atende o pedido e depois foge para o deserto. Mesmo quando o marido de *Layla* morre, ela e *Majnun* não ficam juntos. Ela perde as forças e morre. Quando *Majnun* visita o túmulo da amada, logo em seguida se junta a ela na morte. Demonstrando, assim, outra diferença entre essa história e a dos trovadores, a ausência do trágico. Segundo Lobato (1997, p. 85), “já sob o ângulo psicanalítico, o amor de *Majnun* por *Layla*

assemelha-se ao lamento infantil por uma presença maternal desejada e, ao mesmo tempo, aceita como inacessível". O filho inconscientemente censura sua separação da mãe e sua entrada no mundo dos homens (LOBATO, 1997).

Por fim, a história de *Krishna* e *Rādhā* se passa na Índia e apresenta a realização do amor pelo divino. Lobato destaca que a literatura indiana sobre o amor possui uma tradição bem mais longa do que as tratadas anteriormente. Nela, durante os seis primeiros séculos da era cristã, "os amantes não são dotados de características físicas e psicológicas singulares que os tornem únicos e insubstituíveis. O impulso que os dirige não é exclusivista, monogâmico" (LOBATO, 1997, p. 87). A partir do século VI, momento que também é atribuído o surgimento da lenda de Tristão e Isolda e de *Majnun* e *Layla*, os poemas e contos hindus começam a se tornar mais individualizados. Conforme Lobato, essa novidade está diretamente ligada ao *bhatki*, "prática religiosa que contrapõe ao hinduísmo tradicional, abstrato, neutro e impessoal, a auto entrega apaixonada e a devoção fervorosa a um Deus pessoal, íntimo" (LOBATO, 1997, p. 88). É desse processo de mudança que nasce a história analisada pela autora.

O Deus *Krishna* é retratado no corpo de um jovem pastor tocador de flauta. Muito belo e desejado pelas pastoras, *gopis*, divide sua atenção com todas, não se fixando em nenhuma. Em dado momento, a pastora *Rāndhā* começa a ser mais amada do que as outras. Entretanto, sentindo ciúmes por não ser exclusiva, abandona-o. Longe, ela sofre de saudades. Assim como ele percebe que deseja somente ela. Eles se reencontram e ficam juntos. A transformação do desejo em adoração faz parte da história e é o que fornece ao *Gita Govinda* seu aspecto singular. Para a autora, por se tratar de um amor extramundano e divino, este romance escapa das definições de amor disciplinado e de amor domesticado.

Segundo Lobato, o termo *Kāma* indica pensar o amor a partir da conexão total entre corpo e espírito. Referindo-se não apenas aos

prazeres erótico-amorosos, mas também aqueles que advêm dos nossos cinco sentidos. Desse modo, o *Kâma Sutra* é reverenciado em toda a Índia. A consciência relativa ao prazer do contato do órgão sensitivo com seu objeto é chamada de *kamã*. Diz Lobato que “a percepção do prazer erótico-amoroso como intrinsecamente válido e legítimo, desde que não entre em conflito com os outros fins ou metas mais importantes da vida humana, contrasta fortemente com a concepção cristã” (LOBATO, 1997, p. 105).

Enquanto no mundo cristão, da Idade Média, o sexo era visto como um mal necessário para a reprodução, no mundo hindu o prazer é desejável em seu lugar, subordinado à prosperidade (*artha*) e ao dever e moralidade (*dharma*). Para a autora, isso só demonstra como a sexualidade humana é uma construção cultural. Ela ainda indica que no contexto indiano, o indivíduo fora-do-mundo não poderia jamais ser pensado como sujeito de uma paixão amorosa real. Isso quer dizer que os amores que não correspondem à ordem social só podem se situar no âmbito do divino. Na prática indiana, trata-se do amor disciplinado representado pelas mulheres através do amor incondicional ao marido e pelos homens através da coibição desse sentimento. Ela ainda destaca que, por influência do cinema e dos romances ocidentais, há a adaptação do amor romântico ao sistema de casamentos arranjados. No entanto, esclarece que a afirmação de que existe amor romântico em dadas sociedades pela associação entre:

paixão sexual e afeto, ou o refinamento da atração erótico-sexual, ou mesmo à existência do ciúme, da angústia pela separação e do desespero perante a rejeição por parte do amado, implica menosprezar as especificidades históricas e contextuais que lhe são correlatas” (LOBATO, 1997, p. 131).

Sobre o individualismo, Lobato (1997) destaca que a ideia da paixão, como requisito para o casamento, foi algo outorgado aos enamorados para que ignorassem as regras e as convenções que os

impediam de ficar juntos. Tal crença é peculiar do amor domesticado que se expressa por meio do amor romântico. Nessa linha analítica, a história de Romeu e Julieta representa a subversão do amor domesticado. Ela chama atenção que o fato de Shakespeare ser inglês não é algo menosprezável, pois foi na Inglaterra que primeiro se desenvolveu a ideia de casamento por amor, assim como foi lá que os valores do individualismo se desenvolveram mais precocemente.

Eduardo Viveiros de Castro e Ricardo Benzaquen Araújo (1977), no artigo intitulado Romeu e Julieta e a Origem do Estado, usam as noções dumontianas de individualismo-holismo, acrescentando à noção de indivíduo moral a de indivíduo psicológico “cujas ações são motivadas por suas emoções e sentimentos íntimos, que procuram conhecer e as obedecem com reverência” (LOBATO, 1997, p. 146). Para os autores, a definição de amor, existente em nossa sociedade, evidencia a oposição entre o eu individual e o eu social. No intuito de clarear essa ideia, apresentam a história de Romeu e Julieta como mito de origem do amor romântico.

Valendo destacar que, para eles, o mito é entendido enquanto a “manipulação sintética de grandes oposições cosmológicas, e o esforço lógico de resolução de contradições básicas de uma cultura” (VIVEIROS DE CASTRO & BENZAQUEN ARAÚJO, 1977, p. 141). Trata-se, no caso, de um mito originário porque inaugura um novo mundo. A fonte do indivíduo moderno é contada a partir da sua dimensão interna, ou seja, enquanto ser psicológico que segue linhas de ação independentes das regras que regem a vida social. Essa dimensão psicológica, da mesma maneira, articula-o a uma ordem cósmico-natural, da qual o amor faz parte e que assim como a morte, ninguém pode fugir. Em comparação com os mitos indígenas, realçam que a psicologia do amor substitui a sociologia das alianças.

A propósito, vale destacar que Julio Cezar Melatti (1986) analisa, de modo breve, as relações de amor e casamento entre os povos indígenas no Brasil. Mesmo se tratando de diferentes culturas,

a troca de mulheres como meio de estabelecimento de solidariedade entre grupos exogâmicos é constante em quase todas as sociedades. Assim, o autor também apresenta a relação amorosa a partir da margem para a escolha matrimonial, mesmo que no quadro das alianças. Além do mais, o casamento é a possibilidade concreta de incremento na divisão do trabalho que se dá, sobretudo, pela base sexual (MELATTI, 1986).

Voltando à história de Romeu e Julieta, pode-se dizer, em consonância com Viveiros de Castro e Benzaquen de Araújo (1997), que o sacrifício, por meio da morte dos apaixonados, sela a paz entre as famílias e instaura a autoridade máxima do príncipe, fundando assim o Estado Moderno. A oposição entre amor e família expressa o eu individual e o eu social. Os autores ainda chamam atenção, a respeito do surgimento do Estado Moderno, que embora Romeu e Julieta não honrassem a autoridade de suas famílias, o poder do príncipe era respeitado. Isso quer dizer que, a partir desse mito, há o indivíduo e o Estado. Dessa maneira, tanto essa narrativa quanto O Príncipe, de Maquiavel, versam sobre a mesma temática, o que, segundo os autores, demonstra que a moderna concepção de indivíduo nasce vinculada a determinadas concepções de amor e de poder (CASTRO & ARAÚJO, 1977).

Ancorada nos trabalhos dos citados antropólogos, Lobato (1997) esclarece que Romeu e Julieta se liberaram de certas amarras sociais, no entanto, paradoxalmente, esse ato traz um novo tipo de coerção: aquela intrínseca ao próprio amor, como algo que foge do controle pessoal. O entendimento dos amantes de se tornarem incontrolavelmente subordinados às determinações do amor, longe de ir contra o ideário moderno de indivíduo autônomo e consciente, só pode ter sucesso em um universo individualista. Nesse sentido, ela destaca que a selvageria do amor perde seu caráter ameaçador e estabelece novas lealdades. O filtro de Tristão e Isolda é substituído pela força mágica que o amor induz por si próprio (LOBATO, 1997).

Túlio Cunha Rossi (2014) destaca que, os discursos sociais sobre o amor, buscam construir uma distinção individualizada, seja a partir do conhecimento religioso, como indicado por Rougemont, ou ao demonstrar a insatisfação com o lugar ocupado dentro das relações de poder nos termos de Norbert Elias ao estudar a Sociedade de Corte. Acreditamos que essa reflexão explica o que estamos discutindo sobre as mudanças decorrentes do mito de Romeu e Julieta. Lembrando que as ideias de Lobato (1997) permitem refletirmos as especificidades do amor romântico, sem, tampouco, confundirmos e negarmos as formas de amar presente em outras culturas.

# 2

## A CONSTRUÇÃO MODERNA DO AMOR ROMÂNTICO:

ESTRUTURAS E SUJEITOS

Neste capítulo, pela contribuição para abordagem do amor enquanto fenômeno socialmente produzido, apresentaremos algumas discussões sociológicas a respeito da relação sujeito e sociedade.

As questões refletidas no trabalho de Lobato (1997) nos fazem voltar ao debate presente desde as primeiras formulações das ciências sociais, a que diz respeito a dicotomia estrutura e ação/ sociedade e indivíduo. Compreender até que ponto a sociedade nos molda e em que medida agimos sobre ela são questões que até hoje intrigam nossas mentes. Segundo Nildo Viana (1999), as ciências sociais possuem dois princípios metodológicos que se opõem e disputam a produção teórica, sendo eles o holismo metodológico e o individualismo metodológico.

Em Durkheim o holismo é expresso por meio da teoria do fato social. Neste autor, há a predominância da sociedade sobre o indivíduo. O holismo metodológico de Durkheim não nega as ações individuais, mas entende que elas são concebidas pela sociedade. Mauss aponta para o fato social total defendendo que o objetivo da sociologia é alcançar todo o grupo e o seu comportamento (VIANA, 1999). Viana (1999) esclarece que o holismo metodológico também foi ordenado na antropologia. Ressaltando que embora Durkheim seja reputado como o pai do funcionalismo, é com Bronislaw Malinowski e A. R. Radcliffe-Brown que esta corrente é transformada em um método sistemático e o termo função passa a ser incumbido de um papel principal.

Em Malinowski, a sociedade é percebida como um organismo onde cada parte é integrada ao todo e tem uma função na reprodução da totalidade. Aqui o indivíduo se encontra subordinado à sociedade. De maneira muito similar a Malinowski, Radcliffe-Brown estabelece que a vida social pode ser comparada à vida orgânica. Nessa perspectiva, a sociedade é a totalidade e as partes menores têm a função de garantir a reprodução do todo. É importante frisar que dentro do holismo metodológico existem duas correntes principais,

a que trata a sociedade enquanto um organismo e a que a compreende como uma totalidade estruturada de maneira hierárquica cujo foco de organização está no mundo simbólico. A última diz respeito ao estruturalismo (VIANA, 1999). Lévi-Strauss, fundador dessa teoria, é influenciado pela linguística e fundamenta seu método considerando a existência de estruturas inconscientes que se manifestam por meio da linguagem, tal como concebido por Lacan. Em suma, o estruturalismo procura explicar a totalidade e toma toda estrutura como um conjunto de relações de oposição que revelam complementaridade. Nessa análise o indivíduo é dissolvido nas estruturas simbólicas (VIANA, 1999).

Conforme Viana (1999), o individualismo metodológico nasce juntamente com a ciência econômica. Em Adam Smith, há o entendimento de que o interesse geral é a soma dos interesses individuais. Ao buscar atender seus objetivos egoístas e racionais, o indivíduo serve ao bem geral da coletividade. No campo sociológico, temos Simmel para qual a sociedade existe onde há a interação de vários indivíduos. Porém, foi com Max Weber que essa corrente teórica se tornou mais sistematizada e influente no pensamento sociológico. Para ele, a sociologia é a ciência da ação social e esta se constitui na qualidade de portadora de um sentido para o sujeito que a realiza. Todas as formas de ação social, seja ela racional com relação à fins ou valores, tradicional ou afetiva, possuem um sentido subjetivo que as impulsionam.

Ademais, Viana ressalta que na atualidade também encontramos o individualismo metodológico no pós-modernismo, na etnometodologia e no marxismo analítico. Este último capta as ações individuais movidas por escolhas racionais como microfundações que complementam a teoria marxista, mas não está diretamente ligado ao materialismo histórico-dialético. Similarmente ao que ocorre no holismo metodológico, no individualismo há mais de uma via interpretativa. Assim, o autor destaca a presença do individualismo metodológico racionalista seguido por Adam Smith, pelos economistas

neoclássicos e pelo marxismo analítico. E do individualismo metodológico passional ou irracional, vertente de Weber, Simmel, Maffesoli e Pareto. Nessa corrente há ligação de ações não lógicas e valorativas (VIANA, 1999).

Em sua perspectiva, Viana aponta que o materialismo histórico supera o problema do holismo e do individualismo. Isso porque existe o entendimento de que a natureza humana possui necessidades radicais que são da ordem primária como comer, beber e amar; e da ordem secundária que são a criatividade e a sociabilidade. Havendo também o terceiro tipo que diz respeito às necessidades produzidas socialmente e podem estar ou não em consonâncias com as duas primeiras. Cabe salientar que na interpretação deste autor, a concepção marxista de indivíduo é distinta daquela apregoada pelo individualismo metodológico, pois longe de refletir o indivíduo humano, seja de modo racional ou irracional, como indeterminado, o considera como um ser social que somente existe em associação com outros seres humanos. Para os fins deste trabalho, importa considerarmos, seguindo a linha analítica de Viana (2011), que o indivíduo pode ser explicado a partir da sua formação social que se encontra em seu processo de socialização. Esta, por seu turno, é o caminho pelo qual ele se torna um ser social, ao mesmo tempo, que um sujeito inserido em determinadas relações sociais.

Pierre Bourdieu também busca resolver o problema da dicotomia indivíduo e sociedade no interior das ciências sociais. Nesse sentido, ele desenvolve o conceito de *habitus* que representa a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade (BOURDIEU, 2011). Isso significa que interiorizamos o mundo social ao qual nos encontramos e exteriorizamos a partir de nossas disposições subjetivas, através de gostos, valores, sensibilidade, entre outros. O desenvolvimento da socialização é iniciado desde o nosso nascimento, quando temos contato com os primeiros ensinamentos e passamos pelo processo de primeira educação ou de ação pedagógica primária nos termos de Bourdieu e Passeron. É nesse decurso

que formamos parte substancial de nosso *habitus*, que fortemente conduzirá nossas futuras ações (BOURDIEU & PASSERON, 1975).

De acordo com Maria Chaves Jardim (2020), o conceito de *habitus* envolve os fundamentos de socialização e de individuação. Assim, “O *habitus* funcionaria como uma espécie de gramática cultural para a ação, profundamente estruturada” (JARDIM, 2020, p. 10). O que indica que o agente traz em seu corpo a memória social que reflete seu lugar no mundo. Nesses termos, a autora destaca que “É exatamente por isso que Bourdieu afirma que o *habitus* é IN-corporado, colocado no corpo e também na mente, a partir da experiência do agente social; por isso, para Bourdieu, o corpo carrega uma história, uma biografia, ao mesmo tempo individual e coletiva” (JARDIM, 2020, p. 11).

Destacamos, com essa sucinta discussão, como a compreensão do modo pelo qual nos constituímos enquanto indivíduos, pertencentes a determinadas sociedades e com subjetividades próprias que expressam como sentimos, percebemos e vivemos o mundo, é um tema complexo e que necessariamente deve ser sinalizado no estudo do amor. Isso porque, o amor, enquanto categoria social, é um produto da vida social, que é vivido e sentido de modo individual e subjetivo. Em outras palavras, os afetos, em que se incluem o amor, são expressões culturais e sociais, o que também não os descaracterizam como entidades psicológicas (ILLOUZ, 2011).

Adentrando agora no debate específico ao amor romântico, Túlio Cunha Rossi (2014) destaca algo muito esclarecedor. Embora tenhamos ciência que existem diferentes tipos de amor, sabemos exatamente que aquele constantemente evocado na literatura, no cinema e na música, trata-se do que expressa relações afetivo-sexual (ROSSI, 2014). De acordo com Jurandir Freire Costa (1988), o amor é uma crença emocional e assim como qualquer outra pode ser mantida, alterada ou extinguida. Sendo o romantismo amoroso uma das marcas culturais do Ocidente.

De acordo com o autor, existem três afirmações básicas que atuam na manutenção da crença amorosa, a primeira afirmação indica o amor como sentimento universal e natural, vivido em todas as culturas e em todos os momentos históricos; a segunda afirmação mostra o amor como surdo à voz da razão e irrefreado pela nossa vontade; por fim, a terceira afirmação apresenta o amor enquanto condição para a máxima felicidade que podemos alcançar. O amor é considerado o atributo essencial da felicidade. Nesse sentido, o fracasso no amor produz a culpabilização dos indivíduos. Costa salienta que a imagem disseminada do amor transgressor, como o de Romeu e Julieta, por exemplo, é uma peça do ideário romântico que oculta que a maioria dos amantes são socialmente moderados e obedientes (COSTA, 1998).

A propósito, vale dizer que a perspectiva de Costa dialoga com a posição de Melatti (1986), ao qual defende que do mesmo modo que há o equívoco de acharmos que os casamentos nas sociedades indígenas são realizados por regras extremamente rígidas que não deixam nenhum espaço para a escolha. É um engano quando supomos que nas sociedades cunhadas no amor romântico não haja firmes mecanismos sociais que norteiam as possibilidades amorosas e conjugais.

Costa reflete que a evocada universalidade, que busca identificar, ou não, e classificar, as experiências amorosas aos moldes do amor ocidental em diferentes culturas, aplica-se muito mais ao conceito de potencialidade. Assim, a definição de universal tem um sentido completamente diferente quando se trata de “potencial obrigatório” e de “potencial opcional”. O amor romântico idealizado como universal está na ordem das crenças opcionais (COSTA, 1998, p. 15). Para ele, a idealização do amor é intensificada com a afirmação de que o amor é universal e natural, conforme a discussão apresentada em Moraes (2019), por exemplo.

O autor explica que a retórica do amor cortês, a mística católica e o pensamento político-filosófico, construído entre os séculos XVI e XVII, conceberam, no ocidente, a ideia de que o amor é algo imanente ao sujeito, assim como a de que ele é a condição para a felicidade. No cristianismo o amor é apresentado enquanto conhecimento da essência divina e o pensamento místico o mostra na qualidade de sentimento ou vivência emocional dessa mesma essência (COSTA, 1998). Trata-se de uma linguagem do amor-paixão espiritual. Dessa maneira, o autor indica que a retórica criada pela mística cristã será encontrada como conteúdo subjetivo em praticamente todas as prosas e poesias românticas (COSTA, 1998).

Além desses elementos, a construção do ideário do amor romântico teve como recurso, que contribuiu para a sua formação, a crise da sociedade de corte, manifesta na idealização da vida pastoral (COSTA, 1998). Apoiando-se no trabalho de Norbert Elias, Costa aponta que a vida na corte trouxe exigências civilizatórias que impôs aos sujeitos um controle de si até então ignorado. O motivo para a procura da vida na corte é explicado pela necessidade de os nobres rurais permanecerem próximos ao rei em busca de favores e manutenção de prestígio. Diz Costa:

O processo civilizatório ou de curialização da nobreza, como o chamou Elias, produziu assim, um duplo movimento. De um lado transformou os nobres em cortesãos, fazendo-os ver na vida de corte o próprio sentido da vida; de outro, provocou uma reação à dureza das regras desse mesmo modo de vida, que encontrou na literatura sua mais viva expressão (COSTA, 1998, p. 63).

Em linhas gerais, para Elias, a versão aristocrática do amor já apresenta o ideal romântico que será glorificado pela burguesia, como o desenraizamento, a alienação e a idealização do passado. Rossi (2014), evocando o autor acima citado, pontua que a produção literária daquele momento não trazia, na realidade, personagens que representassem de fato os atores do campo. Isso porque não

desejavam realmente voltar para vida do campesinato e deixar o luxo da corte para trás, sendo mais interessante construir “uma projeção conscientemente idealizada, que reforçava o caráter romântico ao reconhecer a impossibilidade da experiência daquela idealização, na medida em que deseja ao mesmo tempo a simplicidade do campo e o caráter distinto e refinado da corte” (ROSSI, 2014. p. 46-47).

Como já abordado em outra parte deste trabalho<sup>8</sup>, o filósofo Rousseau foi o responsável pela promoção da síntese da imagem do sujeito amoroso (COSTA, 1998). Costa aponta que ele reuniu:

Numa única figuração ideais do bem do amor, do sujeito amoroso e da felicidade amorosa antes dispersos “na exaltação do amor ao Supremo Bem, a Deus ou a Dama; b) na exaltação dos desejos e prazeres até então considerados egoístas e anti-sociais; c) no controle da sexualidade, vista como algo vil ou como a marca da Queda ou do Pecado e, finalmente, d) na ideia de concórdia entre o sujeito e o social, presente no amor clássico, antes de sua emancipação individualista (COSTA, 1998, p. 69).

Nesse sentido, Rousseau possibilitou a conciliação entre as ideias de felicidade mundana, composta de paixão e espírito, e bem-estar individual e coletivo. Parceria sexual e conjugalidade feliz se tornaram o “lema” dessa perspectiva de amor. Por isso, Costa afirma que todas as correntes românticas são nuances das questões abordadas por aquele filósofo (COSTA, 1998).

Dentro dos estudos sobre o amor romântico, existem, segundo Costa (1998), duas correntes principais, sendo elas a dos idealistas e a dos realistas. Na primeira, como o próprio nome indica, há a idealização do amor e a crítica ao esvaziamento que ele vem sofrendo na atualidade. Entre outros autores, Zygmunt Bauman é destacado por Costa (1998)<sup>9</sup>. Sobre ele traçarei algumas observações.

8 Essa discussão se encontra no Capítulo 1.

9 Sobre a corrente idealista, Costa traz ainda as perspectivas de Octavio Paz, Elisabeth Batinder e Alan Bloom (COSTA, 1998, p. 133).

De acordo com Costa, em Bauman a virtude do amor se encontra na balança entre liberdade e responsabilidade. A flutuação tende para o lado da liberdade, enquanto a fixação vai para a responsabilidade. Nessa linha analítica, o amor moderno pende para a flutuação (COSTA, 1998). Bauman entende que no mundo altamente individualizado, os relacionamentos amorosos vacilam entre o sonho e o pesadelo. O padrão do amor é cada vez mais rebaixado (BAUMAN, 2004). Para ele, o amor, assim como a morte, não pode ser aprendido, por isso ele dirige dura crítica aos “manuais” que propõe de um jeito rápido e sem esforços ensinar como se amar. Ele se refere ao *Eros* da modernidade líquida como aquele que podemos ver por todos os lugares, mas que não reside em local algum. Em sua concepção, o amor é vivenciado como o uso de qualquer outra mercadoria. Ao encontro de alguma dificuldade, é descartado e o preparo para procura de um novo relacionamento é iniciado. Guiado pela lógica do consumo, os investimentos nas relações são equiparados aqueles realizados no mercado financeiro (BAUMAN, 2004).

Bauman reflete que o amor distingue o um do todo, tornando esse um em alguém bem definido. Tal transformação também:

Significa concordar com a indefinibilidade do futuro. Concordar com uma vida vivida, da concepção ao desaparecimento, no único local reservado aos seres humanos: aquela vaga extensão entre a finitude de seus efeitos e a infinidade de seus objetivos e consequência (BAUMAN, 2004, p. 36).

Os realistas, por sua vez, têm uma outra perspectiva a respeito do amor. Costa (1998) nos apresenta algumas das ideias centrais dessa corrente. Para Hunt o amor mistura ilusão e realidade. Slater aponta os mecanismos de violência responsáveis pelo surgimento cultural do amor. Para ele, o amor romântico é edipiano e por isso se fixa em um objeto inalcançável. McFarlane busca demonstrar a dependência cultural do amor em relação à dinâmica do capitalismo, entendendo a irracionalidade amorosa como contrapartida necessária para a racionalidade econômica. Já Brain destaca que o

amor romântico não nos permite pensar em outros elos afetivos que poderiam tornar o mundo um lugar menos triste (COSTA, 1998). De modo geral, a passionalidade é considerada pelos realistas como o calcanhar de Aquiles do amor romântico.

Costa (1998) entende que as verdades sobre o amor são múltiplas. Nós escolhemos aquelas que representam os valores que desejamos para as nossas vidas. Os idealistas subestimam as razões do amor e recaem na crença, enquanto os realistas subestimam as paixões do amor e recaem nos julgamentos (COSTA, 1998). Ele compartilha da ideia de que o amor romântico é uma crença emocional que se constitui enquanto identidade cultural da modernidade.

Danilo Martuccelli (2016) aponta que, desde seus primórdios, as teorizações sociológicas apresentam uma série de determinações negativas sobre a modernidade. Em grande medida, isso é explicado pelo caráter das crises que as transformações advindas do mundo moderno conferem. Um desses impasses é o gerado pela questão do sentido de vida individual e coletivo. O amor é, na atualidade, um ideal, sendo definido como algo pelo qual as pessoas estão dispostas a morrer. Os amores por Deus, pela pátria e pela revolução, em outros momentos históricos, já despertaram ou obrigaram as pessoas a tal disposição (MARTUCELLI, 2016). O autor esclarece que a possibilidade de morte por amor, não necessariamente é concreta, referindo-se ao ideal do sacrifício. Em linhas gerais, o amor “rege” o sentido da vida. Por isso, a felicidade pessoal depende do sucesso nele. Desse modo, o amor é um ideal e uma promessa de felicidade que transforma o amante em uma nova figura de sentido.

Para melhor explicar essa colocação, Martuccelli contextualiza outras três representações que se constituíram enquanto sentido para a humanidade. Sendo elas o crente, o cidadão e o burguês. É importante frisar que tais figuras não desapareceram, em alguns contextos perderam forças, em outros se modificaram, como é o caso do cristianismo na América Latina que teve um aumento

exponencial das igrejas pentecostais, o que mostra um cenário bem diverso do desencantamento do mundo europeu analisado por Weber (MARTUCELLI, 2016). De modo geral, o autor mostra que há nas sociedades modernas uma gama de grandes significados que passam por diferentes modificações e atualizações. No entanto, em todas é possível perceber “uma singularização à questão do sentido” (MARTUCELLI, 2016). Nesse quadro, soma-se o amor, como já dito, na figura do amante, que passa, de modo hierárquico, a ser o novo foco que contempla o sentido existencial.

Em consonância com Costa (1998), isso se dá por meio da crença emocional no amor. A ideia de conciliação do amor enquanto sentido das vidas individuais transpostas para o coletivo é encontrada na tradição cristã, que propõe pela *Ágape* construir a fraternidade universal. Tratando-se do amor conjugal, as coisas são diferentes, pois estamos, segundo o autor, diante de uma relação passional exclusiva, entre duas pessoas, que produz sentido de vida e compromete a noção de que é possível chegarmos à significação coletiva por meio daquele. Na análise de Martucelli (2016), os amantes não precisam mudar o mundo, bastando apenas o distanciamento dele. Na realidade, esse é um dos principais problemas do amor, a subversão dos amantes nasce e morre com eles, inscrevendo-se apenas de modo ilusório na concreta liberdade de escolha do parceiro (COSTA, 1998).

O amor romântico enquanto crença emocional é originado do individualismo afetivo e da concepção de intimidade e de privacidade burguesa. Costa (1998) argumenta que tal ideário já se deslocou bastante do ponto de origem e não há motivações para ficar inerte. Assim, indica, de acordo com Solomon, que o amor moderno não é mais a chave da criação de identidades seguras, e que “talvez seja apenas mais um tipo de identidade volátil, feita de arranjos pontuais com vista ao maior prazer possível dos parceiros” (COSTA, 1998, p. 219). Assim, devemos buscar construir um neorromantismo mais comprometido com o mundo.

Erich Fromm (2000), assim como Bauman (2004), aponta que na atualidade, seguindo a lógica do consumo, as pessoas se tornam mercadorias atraentes. Ele concebe o amor como uma atividade, isso quer dizer que não se trata de um apego passivo, mas de algo que, como o nome diz, possui caráter ativo que equivale antes dar do que receber. É necessário contextualizar o significado que essa expressão tem para o autor. Ao contrário da visão mercantilista em que dar necessariamente implica receber ou, caso contrário, haverá usurpação. Dar, aqui, exprime vitalidade. “No próprio ato de dar, ponho à prova minha força, minha riqueza, meu poder. Essa experiência de elevada vitalidade e potência enche-me de alegria. Provo-me como superabundante, pródigo, cheio de vida e, portanto, como alegre” (FROMM, 2000, p. 25).

Assim, é mais alegre dar do que receber. Valendo pontuar, que o “dar” não se refere a artigos materiais, falando, sim, de um campo especificamente humano, onde se dá a si mesmo, não como demonstração de sacrifício ou perda de identidade, mas de valorização da vitalidade que existe em nós. Diz Fromm que “dar implica fazer da outra pessoa também um doador e ambos compartilham da alegria de haver trazido algo à vida” (FROMM, 2000, p. 26). O amor produz amor e a impotência manifesta a incapacidade de produzir amor. Além de dar, o amor implica cuidado, responsabilidade, respeito e conhecimento (FROMM, 2000).

O amor é uma relação que não se restringe a algum objeto específico, sendo muito mais uma orientação de caráter que impulsiona, de modo geral, a nossa relação com o mundo (FROMM, 2000). Destarte, o autor diferencia três tipos de amor: o fraternal, o maternal e o erótico. No primeiro, há a experiência da solidariedade humana por meio da união de todas as pessoas. O amor materno, além de cuidar da preservação do filho, transmite o sentimento de bom viver. Ao contrário do amor erótico, que transforma duas pessoas em uma, o amor maternal transforma o que antes era considerado uma pessoa, em duas.

O amor erótico, diferentemente dos outros, dirige-se a uma pessoa e é anseio de fusão total. No fato de ser exclusivo é que reside seu perigo, muitas pessoas após entrarem em contato com a intimidade do outro, perdem a euforia ocasionada pela ilusão do desejo sexual e se voltam para outra busca. O desejo sexual pode se converter, desse modo, em ilusão. Por isso, o autor adverte que sem a presença do amor fraterno, o amor erótico levará apenas à união transitória. Entretanto, ele esclarece que o amor erótico não é possessivo, ele é exclusivo apenas no sentido da fusão erótica, mas deve se concentrar na acepção do amor fraterno (FROMM, 2000).

Entendimento análogo é encontrado em Bauman. Segundo ele, amor e desejo são irmãos gêmeos, porém bivitelinos, enquanto o desejo é a vontade de consumir, o amor é vontade de preservar. O desejo destrói e, em seu impulso de aniquilamento, ao possuir o objeto desejado se autodestrói. Por seu turno, o amor (pseudo amor, neste caso) aprisiona, e nisto consiste sua ameaça para o objeto amado, prendê-lo e depois escravizá-lo. Indica ainda duas perversões discrepantes encontradas nos relacionamentos: a possessividade amorosa guiada pela realização do autocontrole e o ato de deixar essa possessividade se alastrar de modo livre e raivoso (BAUMAN, 2004)<sup>10</sup>.

Conforme Fromm (2000), no capitalismo, diversas formas de pseudo amor se passam pelos três tipos enunciados, tornando-os experiências raras em nossa sociedade. A padronização dos indivíduos, o incentivo ao consumismo, e a ideia de que somos livres, mesmo sendo submissos e adequados às regras, são algumas características da contemporaneidade. Desse modo, Fromm salienta que “O homem moderno é alienado de si mesmo, de seus semelhantes e da natureza” (FROMM, 2000, p. 66). Nesse sentido, o tratamento do amor não poderia ser diferente. O ser humano é coisificado e uma coisa não pode amar, podendo simplesmente transacionar “fardos

10

Os conceitos de uniões simbióticas ativas e passivas desenvolvidos em Fromm (2000) são aportes que auxiliam na compreensão do que está sendo elucidado por Bauman (2004).

de personalidade” e aguardar bons negócios. Nesse cenário, o egoísmo vivido a dois é interpretado como amor (FROMM, 2000).

Relacionando o pseudo amor erótico com a perspectiva de Bauman (2004), apresentaremos mais algumas colocações deste autor. Ele entende que o sexo é, entre todas as inclinações naturais do ser humano, a mais social, pois depende do outro para a sua realização. Foi do encontro do sexo que nasceu a cultura, pois nele se acionou pela primeira vez a arte da diferenciação. Há a cooperação da cultura e da natureza em tudo que se relaciona ao sexo. Ressalta, ainda, que desde a escrita de Fromm sobre o tema, o sexo está cada vez mais isolado dos outros campos da vida. Encontrando-se na atualidade sob o poderio da racionalidade do consumidor. Segundo a perspectiva de Bauman, as aflições do *homo sexualis* e o do *homo consumens* nasceram juntas e são as mesmas. É a rotatividade de compras e, não necessariamente o volume, que mede o sucesso do *homo consumens*. O mesmo valendo para o *homo sexualis* que, nessa interpretação, está sujeito a viver incompleto e irrealizado porque após a satisfação, o desejo de nova “busca” aparecerá.

Segundo Fromm, para que o amor seja possível é necessário compreender que ele se trata de uma arte e, assim como qualquer outra, requer aprendizagem. Para o domínio de uma arte são necessários disciplina, concentração e paciência. É fundamental, além disso, superarmos o narcisismo que se orienta em experimentarmos “como real o que existe dentro da pessoa, ao passo que os fenômenos do mundo exterior não têm realidade em si mesmos, mas são experimentados somente do ponto de vista de serem úteis ou perigosos” (FROMM, 2000, p. 88). A prática do amor depende da ausência de narcisismo e por isso devemos dedicar nossas vidas ao desenvolvimento da humildade, da objetividade e da razão. A arte de amar exige, ainda, a prática da fé, sendo esta entendida como traço de caráter e não como crença específica. Diz Fromm que “o que importa em relação ao amor é a fé no amor que se tem, em sua capacidade de produzir amor em outros e em seu merecimento de confiança” (FROMM, 2000, p. 95).

Compreendendo a classificação dos estudiosos do amor em idealistas e realistas (COSTA, 1998), é possível afirmar que Fromm é um idealista. O que de modo algum anula as contribuições que suas reflexões oferecem para este trabalho. Vale, no entanto, tecer alguns comentários. Rossi (2014) destaca, com base em seu referencial teórico, que a idealização romântica tem como fundamento a visão degradante do presente a partir da ideia de enaltecimento do passado. Isso é muito nítido, quando Fromm e Bauman, refletem as relações amorosas na modernidade como degradadas pela ótica do capital que transforma afetos e vida sexual em mercadorias. Indubitavelmente, o capitalismo faz isso. Porém, isso não indica que, nos momentos que o antecederam, o amor tenha sido vivido de modo profundo e libertador. Conforme é discutido, a ideia de união através do amor é recente e, como defendemos, no quadro de desenvolvimento das relações amorosas, desde que o patriarcado se constituiu, as mulheres sempre estiveram subjugadas à posição de inferioridade, independentemente dos moldes familiares e/ou amorosos. Porém, pensamos que a maior contribuição de Fromm está na defesa que podemos encarar o amor como uma arte a ser aprendida e vivida, o que requer consciência e dedicação (FROMM, 2000) e, acrescentamos, mudanças nos processos pelos quais somos socializados e socializamos.

De acordo com Giddens (1993), o amor apaixonado (amor-paixão) não se confunde com o amor romântico. O primeiro é um fenômeno mais ou menos universal, enquanto o segundo é uma construção da sociedade ocidental<sup>11</sup>. Afirma que o amor-paixão expressa a conexão existente entre amor e ligação sexual (GIDDENS, 1993). O amor romântico, no que lhe concerne, vincula amor com o ideário de liberdade, introduzindo a perspectiva de uma narrativa para a individualidade. O autor salienta que o amor romântico torna individualizada a história narrada pelo romance. Argumentando,

ainda, que o início do amor romântico também coincide com o surgimento das novelas. Nesse amor, o elemento do sublime prevalece sob o sexual, embora continue a envolver este último.

O amor romântico é tomado por algumas correntes de estudo como construção que visa o domínio das mulheres. Giddens tem concepção distinta e defende que tal posição não explica “o apelo da literatura romântica, ou o fato de as mulheres terem desempenhado um papel importante na sua difusão” (GIDDENS, 1993, p. 52). Contudo, o autor reconhece que é necessário considerar toda a série de questões que atingiam as mulheres no final do século XVIII, momento de criação do amor romântico. Dentre elas estão, a criação do lar, a mudança nas relações entre pais e filhos e a invenção do ideário de maternidade. A idealização materna reforçou crenças difundidas pelo amor romântico, como a que diz respeito à modelação do papel de esposa e mãe. Ele expõe que, de fato, as ideias sobre o amor romântico se relacionavam com a subordinação e o isolamento da mulher no espaço privado, entretanto, salienta que, contraditoriamente, também expressou autonomia frente à privação.

O amor-paixão, segundo o autor, estava mais restrito ao domínio dos homens, enquanto o amor romântico era/é um amor mais feminilizado. Pois a junção entre os postulados do amor romântico e da maternidade permitiram às mulheres mais controle da intimidade. Na Era Vitoriana (século XIX), a amizade entre os homens foi enfraquecida. Sendo assim, a camaradagem passou a ser desenvolvida de modo mais secundário, como no esporte e na guerra. Para as mulheres, a situação era vivida de maneira diversa, pois a amizade entre elas foi fortalecida. Além de aliviarem os problemas presentes no casamento, referiam-se às amigas “em termos de amor, e ali encontraram um verdadeiro confessor” (GIDDENS, 1993, p. 55). Em linhas gerais, Giddens discute que as mulheres eram/são as maiores consumidoras de novelas e romances e que isso não significa passividade, pois além de permitir o êxtase não vivenciado na realidade, a literatura romântica proporciona esperança e recusa da

domesticidade como única forma de ideal. Assim, reflete Giddens que “juntamente com outras mudanças sociais, a difusão de ideias de amor romântico estava profundamente envolvida com transições importantes que afetaram o casamento e também outros contextos da vida pessoal” (GIDDENS, 1993, p. 56). O amor romântico, desde sua origem, provoca a matéria da intimidade, logo, Giddens defende que por tê-la modificado, esse modelo amoroso expressa certa subversão (TORRES, 2004).

O romance se estrutura em dois sentidos, o primeiro diz respeito a apoiar e idealizar o outro, o segundo está no planejamento do desenvolvimento do futuro. De acordo com Giddens (1993), a atenção dos estudiosos esteve, de modo crítico, mais concentrada na primeira intenção, o que acaba não vendo a sua possibilidade de reelaboração das condições da vida pessoal. A reestruturação da intimidade pode ser percebida quando a possibilidade de relacionamento passa a ser mais importante que a de casamento (GIDDENS, 1993). Valendo sublinhar que o autor esclarece que o termo relacionamento, como expressão do vínculo continuado com outra pessoa, passou a ser usado apenas em período mais ou menos recente. Isto posto, chama esse acontecimento de relacionamento puro. Neste, adentra-se somente pelo que há na própria relação, “pelo que pode ser derivado por cada pessoa da manutenção de uma associação com a outra e que só continua enquanto ambas as partes considerarem que extraem dela satisfações suficientes, para cada uma individualmente, para nela permanecerem” (GIDDENS, 1993, p. 69). As pessoas deixam de se vincular ao casamento estritamente pela sexualidade e passam a conectar os dois pelo relacionamento puro.

Giddens destaca que o amor romântico influenciou de maneira distinta homens e mulheres. Para aqueles houve conflitos de identidades pautadas no jogo de sedução. Os homens dominavam as habilidades do amor apenas em termos técnicos, porque na prática o acesso à virtuosa mulher amada era quase inviável. No século

XIX, através dos discursos que buscavam conhecer as mulheres<sup>12</sup>, elas se tornaram ainda mais misteriosas. Os homens não souberam conduzir a reflexão acerca das transformações emocionais ocorridas na sociedade e, conseqüentemente, na intimidade das relações amorosas. De modo inconsciente, buscaram respostas nas próprias mulheres, e, assim, não perceberam que sua identidade disfarçadamente foi tecida pela dependência.

Conforme Giddens (1993), o amor romântico é dependente da identificação projetiva presente no amor-paixão, sendo esta a maneira pelo qual os prováveis parceiros se sintam atraídos e posteriormente completem a união. No entanto, o autor argumenta que a relação construída por tal processo produz inicialmente a sensação de totalidade gerada pela projeção, mas que em seu seguimento não se sustentará, pois, o ato de projetar vai contra a intimidade necessária para a continuidade do relacionamento. O contrário da identificação projetiva é a abertura íntima de um enamorado para o outro, sendo esta uma condição para o que o autor chama de amor confluyente: “o amor confluyente é um amor ativo, contingente, e por isso entra em choque com as categorias “para sempre” e “único” da ideia do amor romântico” (GIDDENS, 1993, p. 73).

Diversamente a outros autores discutidos neste trabalho, Giddens não vê as separações e os divórcios como algo completamente negativo, mas como a emersão do amor confluyente. Neste modelo de amor, há igualdade na doação e no recebimento emocional. Lembrando que quanto maior for esse equilíbrio emocional, mais próximo do modelo de relacionamento puro. Vale dizer que, em Giddens, as mudanças relativas à intimidade não se dirigem apenas ao gênero e ao sexo, mas também às relações de parentesco. Isso porque elas também já foram consideradas como naturalmente concebidas, creditando-se uma série de direitos e deveres construídos por laços biológicos de casamento (GIDDENS, 1993). As mudanças ocorridas

12

Esse tema será desenvolvido no próximo tópico.

nas chamadas sociedades da separação e do divórcio expressam, ao contrário de destruição e isolamento da família nuclear, como muitos dizem, novos laços de parentesco que conduzem à formação de famílias recombinadas.

Concordamos com Giddens quanto às mudanças observadas nos relacionamentos amorosos na atualidade. Porém, divergimos quanto à perspectiva que sinaliza que o amor romântico, enquanto sistema norteador das formas de amar, tenha chegado ao fim. Ao contrário, seguindo as contribuições de Costa (1998), subscrevemos que outros modelos de amar devem ser pensados. No entanto, isso não significa que o amor confluyente seja predominante.

Existem muitas dificuldades na definição conceitual do amor romântico. Indubitavelmente devemos considerar que se trata de assunto complexo e que não pode ser encaixado em uma delimitação unívoca. Contudo, as referências a esse tipo de amor trazem diversas denominações, alguns autores o reportam tanto como amor-paixão, amor erótico ou amor sexual, enquanto outros esclarecem as distintas significações. As indefinições não estão apenas em relação ao recorte temporal e a nomenclatura exata, estendendo-se ao próprio ato de amar. Pensadores consagrados, como Freud e Foucault recebem críticas por reduzirem o amor à questão da sexualidade (JUNG, 2005; MORAES, 2019; COSTA, 1998). Para o aprofundamento dessa discussão, devemos refletir o que nos falam os próprios autores, sendo sobre suas perspectivas que o próximo tópico se dedicará.

## AMOR, SEXUALIDADE E CASAMENTO

Começemos por Michel Foucault. Este filósofo possui quatro volumes de livros dedicados à história da sexualidade (FOUCAULT, 2020; 2020b; 2020c; 2020d). Não é sua intenção tratar

especificamente da questão amorosa, talvez por isso ela seja apresentada em suas obras de modo secundário (COSTA, 1998). Para ele, a partir da Era Vitoriana o sexo que era considerado “algo” mais livre passou a ser encerrado dentro do espaço privado. No entanto, o autor verifica que nos últimos três séculos houve a incessante produção de discursos sobre o assunto e, por isso, defende que a regulação do sexo se deu não pela proibição, mas pela via da regulação dos discursos. Dessa maneira, “entre o Estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunções o investiram” (FOUCAULT, 2020, p. 30). A novidade moderna, na realidade, está no ato de se falar continuamente do sexo enquanto um segredo (FOUCAULT, 2020).

A multiplicação dos discursos sobre o sexo e o tratamento deste pelo poder judiciário permitiu que a irregularidade sexual fosse associada à doença mental. Para Foucault, a lei da aliança e a ordem dos desejos são os dois grandes sistemas de regras utilizados alternadamente no Ocidente para controlar o sexo. Esses modelos são “vencidos” pelo personagem *Don Juan* que incorpora em um momento a figura do libertino e em outro momento a figura do perverso<sup>13</sup>. A produção de uma série de classificações patológicas mostra como o controle permanece ativo. Nessa perspectiva, entende-se a existência de sexualidades periféricas. Até mesmo a sexualidade das crianças passa ser vista pelo discurso médico como epidemia a ser extinta. Nessas novas formas de regulação, encontramos a lei de um lado e a medicina do outro.

Foucault destaca dois procedimentos antigos de produção de verdades sobre o sexo: arte erótica e confissão. No primeiro, a verdade advém do próprio prazer, existindo uma relação fundamental com o mestre detentor de segredos que inicia e orienta o discípulo. Essa arte esteve/está mais presente em países Orientais<sup>14</sup>.

13 Sobre Don Juan, ver também: ROUGEMONT, 1988.

14 Ver a discussão de Lobato (1997) sobre a constituição do amor no Oriente e no Ocidente.

A confissão, por seu turno, desenvolveu-se no Ocidente sob a forma da *scientia sexualis*, com um rigoroso poder-saber totalmente oposto à *ars erotica*. Na Grécia Clássica, verdade e sexo se ligavam na forma da pedagogia. Para nós, a confissão liga o sexo e a verdade, e é por isso que ele se refere à ciência da confissão (FOUCAULT, 2020).

Seguindo a linha analítica de Foucault, pode se dizer que a história da sexualidade é também a história dos discursos (FOUCAULT, 2020). Desde a Idade Média, o exercício do poder sempre se formulou no Direito. A questão, para o autor, é que o desejo continua a ser concebido relativo a um poder que é sempre jurídico e discursivo, presente na enunciação da lei. E, por isso mesmo, propõe que é necessário “analisar a formação de um certo tipo de saber sobre o sexo não em termos de repressão ou de lei, mas em termos de poder”. (FOUCAULT, 2020, p. 100). Cabe dizer que em Foucault, o poder é entendido como a multiplicidade de correlações de forças que se ligam e constituem a organização do domínio onde se situam.

Segundo Foucault, a partir do século XVIII podem ser elencados quatro grandes conjuntos estratégicos que criaram dispositivos de poder e saber sobre o sexo, sendo eles: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. O autor também destaca que até aquele século, as relações de sexo haviam criado o dispositivo da aliança que operava como “sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e parentescos” (FOUCAULT, 2020, p. 115). Posteriormente, mesmo que a aliança não deixe de existir, ela é enfraquecida pelo dispositivo da sexualidade que tem como pertinente “as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues e imperceptíveis que sejam” (FOUCAULT, 2020, 116). Relacionando-se com a economia por meio de numerosas e sutis conexões em que o corpo que produz e consome assume centralidade. É importante salientar que a família é percebida como a preciosidade do dispositivo da sexualidade.

Convém, ainda, sublinhar que a disciplina sobre os corpos foi primeiramente experimentada nos filhos das famílias da elite, enquanto as populares permaneceram por muito tempo inseridas apenas nos dispositivos da aliança (FOUCAULT, 2020).

Buscando compreender o processo de construção da sexualidade, e reconhecendo que esse termo é inerente ao século XIX, Foucault (2020b) recorre a problematização dos prazeres existentes na Grécia Clássica. Ele chama atenção que não havia a delimitação clara das ações permitidas no campo da vida sexual para a obtenção de prazer, o que não significa que possuíam liberdade plena. O autor ressalta que a descrição minuciosa, operada pelo modelo cristão, das ações permitidas durante a relação sexual conjugal, poderia parecer aos filósofos clássicos algo que não expressasse a decência tão evocada pelo cristianismo (FOUCAULT, 2020b).

Para os gregos, ato, desejo e prazer formam um conjunto de elementos fortemente intrincados (FOUCAULT, 2020). A temperança, ou seja, o comedimento é algo prezado. Na busca desse ideal, vemos, segundo Foucault, algumas delimitações iniciais relativas à obtenção de prazer ou, nos termos do próprio autor, na experiência dos *aphrodisia*. O apreço moral não parte da natureza do ato, mas no excesso da ação. Aristóteles afirma que a ação de exceder está relacionada com a intemperança. A passividade é outro elemento reprovável no jogo das prescrições morais. Esse ponto merece maior explicação.

Para os pensadores daquele momento existem duas forças principais que regem nossas ações, sendo ela a passiva e a ativa. Tais energias não são exatamente classificadas como masculina ou feminina, mas há o entendimento que nas mulheres a passividade se sobressai, enquanto no homem a atividade é predominante. A passividade está presente nas mulheres, nos escravos e nos rapazes. Sendo assim, os homens que apresentam comportamentos julgados como passivos, entre eles o de sentir prazer enquanto ator “passivo” na relação sexual, não praticam a temperança e sofrem uma

sequência de sanções sociais que serão mais à frente tratadas. Por fim, a terceira delimitação diz respeito ao domínio da força sexual (ou de geração), não no sentido cristão de controle da carne (corpo), mas de domínio de uma força natural virtualmente excessiva que pode nos conduzir a intemperança, sendo que a mesma reflexão, embora considerando o maior poder desta, estende-se para o caso dos alimentos e da bebida (FOUCAULT, 2020).

Consoante Foucault (2020b), é comum o estabelecimento em todas as sociedades de regras que versem sobre as condutas sexuais e que estas variem de acordo com critérios geracionais e de sexo que impõem obrigações e interdições de maneiras diferentes aos indivíduos de um mesmo grupo. Entre os gregos, a moral sexual estava ligada ao status que o indivíduo poderia adquirir naquela sociedade. O que exigia a dominação de si por si mesmo (FOUCAULT, 2020b). Embora Foucault busque não ver nessa experiência uma mera reflexão do que será encontrado no cristianismo, é nítida a influência que esse comportamento exercerá na formação do pensamento cristão. Conforme já apontado no primeiro capítulo, a própria resistência de Sócrates a Alcibíades demonstra sua fortaleza frente aos seus desejos. O que constitui a negatividade ética, para os gregos clássicos, não está no que nós chamamos de bissexualidade<sup>15</sup>, mas na passividade frente aos prazeres (FOUCAULT 2020b). Segundo o autor, a diferença da moral do comportamento sexual entre os gregos clássicos e a doutrina cristã, está no fato de que nos primeiros o domínio é feito por si mesmo, e na segunda através da lei e da autoridade pastoral.

As características relacionadas ao que é chamado de ativo eram valorizadas, como a ginástica e os exercícios, e enquadravam o padrão de belo presente na época. Esses atributos eram encontrados nos rapazes. Desse modo, a virilidade enquanto marca física

estava ausente da estética valorizada, mas deveria se fazer presente como indicativo de que se desenvolveria posteriormente. Nessa perspectiva, as características da virilidade fariam romper a relação erótica e a introduziria em uma relação de amizade entre os homens. A passividade das mulheres não era percebida como algo recriminável, por ser reconhecida como natural, a dos escravos também não era questionada, afinal eles eram considerados objetos à disposição de seus “donos”. Já aos rapazes, ser passivo e não vivenciar o ritual de passagem à virilidade ativa era uma atitude menosprezada que poderia levá-los ao impedimento de participação na vida pública (FOUCAULT, 2020).

Isso nos mostra que mesmo em uma sociedade em que a relação afetivo-sexual entre os homens era abertamente praticada, não deixava de existir os imperativos da masculinidade que colocava/coloca o homem ativo como superior, e os indivíduos que vivenciam no ato sexual uma posição passiva, por serem penetrados, enquanto dominados e inferiores. Foucault explica que essa visão fazia com que os rapazes que não manifestassem dificuldade para ceder, ou que desenvolvessem qualquer postura que se ligassem ao afeminamento, fossem severamente castigados (FOUCAULT, 2020b).

A temperança é em si uma virtude viril e a mulher no seu papel de subordinação e reprodução dentro do espaço privado a exerce na prática da superioridade e do autodomínio sobre si mesma. Que fique claro, ao homem cabe se distinguir tanto no espaço público quanto no espaço privado em que exerce o governo absoluto sobre a família. No caso da mulher, o destaque está no âmbito privado em subordinação ao poder exercido pelo homem, chefe da família. Para Foucault, “a temperança do marido diz respeito a uma arte de governar, de se governar e de governar uma esposa que é preciso conduzir e respeitar ao mesmo tempo, pois ela é, diante do marido, a dona obediente da casa” (FOUCAULT, 2020b, p. 202).

Cabe à mulher desse período histórico ser honesta e ter relações sexuais somente com o marido. Ao marido não existia nenhuma norma que versasse sobre a exclusividade sexual. Todos os homens deveriam respeitar as mulheres comprometidas, seja pelo casamento ou pelo poder paterno, não pelo respeito que elas possuem em si, mas porque pertencem a outro ao qual a falta seria dirigida. Havia ali a diferenciação entre o violador e o sedutor, recaindo, ao último, maior recriminação, afinal ele atentou ao poder do marido, enquanto o outro somente ao corpo da mulher (FOUCAULT, 2020b).

Foucault destaca que mesmo diante de tal cenário, alguns moralistas defendiam que o homem casado não era livre para praticar atividade sexual fora do âmbito conjugal. De todo modo, não é possível separar por completo o jogo dos prazeres do casamento na antiguidade. Platão compreende, de acordo com o autor analisado, que o bom casamento contribui para a cidade ao fornecer os melhores e mais belos filhos possíveis. Ele ainda sublinha que se tratando da condução das relações sexuais, as leis possuem um alcance limitado, enumerando assim quatro instrumentos de persuasão que julga mais eficazes: a opinião, a glória, a honra do ser humano e a vergonha. Não entraremos no mérito desses dispositivos, salientamos apenas que Foucault vê, nessa enunciação, um ponto de simetria entre homens e mulheres que diz respeito ao papel de genitores de futuros cidadãos.

Em Aristóteles há a compreensão de que o ser humano é um animal naturalmente destinado a viver a dois e, de modo diferente dos outros animais, o elo que liga o homem e a mulher não está no “ser”, mas no “bem-estar”. Os filhos não servem apenas à reprodução da espécie, mas aos cuidados dos pais na velhice. Para aquele filósofo, existe a desigualdade natural entre os sexos, como ambos são livres, a relações entre eles seguirá o modelo da aristocracia, em que o melhor (o homem) governa e o outro (a mulher) recebe seu papel na autoridade de com acordos com suas funções e valores. Por fim, vale dizer que a conduta de vida dos casados interessava apenas quando se pensava na procriação (FOUCAULT, 2020b).

Em vista disso, a reflexão a respeito das relações conjugais, presentes em Xenofonte, Platão e supostamente em Aristóteles, ocorreu no quadro maior que considerava a cidade com suas leis e suas possibilidades de prosperidade, e a casa com sua organização e manutenção (FOUCAULT, 2020c).

Sobre o matrimônio na Grécia e na Roma helenística, Foucault (2020c) indica que, de modo geral, pode-se notar que, no primeiro momento, o casamento era ato exclusivamente privado que representava a transação realizada entre dois chefes de família, o pai da moça com poder real, e o futuro marido, com poder virtual. Tal operação não possuía ligação com a organização política e social. No entanto, aos poucos essas relações vão sendo modificadas e podemos adentrar no segundo ciclo, nas histórias das relações conjugais no Ocidente, onde o casamento vai se tornando uma instituição pública. Como exemplo desta afirmação, o autor apresenta a lei de *adulteriis* que instituiu a condenação do adultério realizado pela mulher casada e pelo homem que se relaciona com uma mulher casada. O ponto é que o homem casado que mantivesse relação com uma mulher não casada não estava sujeito à punição, haja vista que ele não desafiou a autoridade de outro homem.

Foucault (2020c) explica que esta institucionalização traz para a esfera pública o que já era realizado no âmbito familiar. O casamento sempre serviu como forma de estabelecimento de alianças, transmissão de nome e formação de herdeiros (FOUCAULT, 2020c). Nas classes pobres, por sua parte, a união conjugal poderia acrescer a mão de obra para o homem livre, com o trabalho da esposa e dos filhos. Contudo, havia aqueles que eram acometidos pela pobreza extrema e não possuíam sequer condições para formar uma família (FOUCAULT, 2020c).

No período analisado, os contratos matrimoniais atribuíam determinados deveres aos envolvidos, homens e mulheres, que indubitavelmente não eram proporcionais, mas ainda assim eram

compartilhados. A inovação se expressou no novo casal constituído pelo dono e pela dona de casa. As contradições é que ao mesmo tempo que se ancorava na autoridade pública, o casamento era cada vez mais valorizado enquanto vivência privada. Assim, ele se torna mais público enquanto instituição e mais privado como modo de vida que vincula e isola os cônjuges em suas próprias ligações (FOUCAULT, 2020c).

Além da valorização da procriação, a relação pessoal entre os casados passa a ocupar um lugar importante dentro da ética matrimonial. Foucault (2020c) se baseia principalmente nos estoicos para a apresentação das reflexões sobre o casamento na referenciada época histórica. *Musonius* entende que o desejo fundamental do ser humano gira tanto em torno da atração física quanto do compartilhamento da existência, o que significa que buscamos descendência comum e companheirismo para a vida (FOUCAULT, 2020c). Vale dizer que, nesse filósofo, o ser humano é compreendido como sendo ao mesmo tempo conjugal e social. O casal leva uma vida a dois compondo justamente uma unidade. *Afrodite* deve orientar para a conjugação do corpo, mas antes para o sentido de amizade que deve se desenvolver entre os esposos.

No entanto, os prazeres sexuais dos homens não eram obrigatoriamente reservados à esposa. Embora em *Musonius* haja a exigência da fidelidade por parte do homem, ela se justifica, para além da simetria de direitos em relação às mulheres, pelo intento de demarcação da superioridade moral dos homens (FOUCAULT, 2020c). No momento analisado, existe ainda a defesa de que o marido não deve tratar a esposa como amante, igualmente se comportando enquanto esposo e não como amante. Desde muito tempo, o ato sexual foi considerado como algo perigoso. Isso pode ser percebido desde o período clássico (FOUCAULT, 2020c), acontece que há um aprimoramento dessa percepção pelo cristianismo, conforme já foi salientado na parte deste trabalho que trata da perspectiva de amor em Santo Agostinho.

Analisando o cristianismo antigo, Foucault (2020d) se debruça na literatura de *homilias* do século IV d.C. enquanto fonte da prática pastoral, para o estudo da arte matrimonial. Em Crisóstomo, o casal é percebido como uma pequena igreja, onde deve haver a mesma ligação existente entre Cristo e a igreja. Os filhos devem ser desejados pelo marido quando a união de alma com a esposa for realizada. Aqui, o sexo ainda não é algo completamente condenado, ele deve ser vivido no momento certo através da união matrimonial. Embora a regra não seja vivida de forma igual, o correto é que marido e esposa tenham relações sexuais apenas um com o outro. Em Santo Agostinho o casamento será considerado algo com menos valor do que a vida casta.

Segundo Joel Birman, até o final do século XVIII, o modelo do sexo único era predominante na compreensão do imaginário social. Desse modo, o paradigma da divisão sexual funda e, simultaneamente, corresponde à modernidade ocidental. As ideias de igualdade defendidas durante aquele mesmo século possibilitaram a subversão do antigo modelo. No entanto, em seu lugar, a hierarquia do sexo passou a se solidificar no discurso biológico da natureza. Cabe trazer alguns apontamentos sobre o modelo do sexo único. Ele foi construído na Antiguidade e pregava a relação hierárquica entre o homem e a mulher, tendo sido alicerçado por Aristóteles e entregue por Galeno no século I d.C. (BIRMAN, 2016). Como já discutido em outros momentos, o “macho” representava a atividade, enquanto a “fêmea” se associava ao elemento passivo. Em Galeno, há a introdução da teoria dos humores, em que a presença do humor quente estaria presente na produção do sexo masculino e ausente na do feminino.

Assim, a leitura do masculino e do feminino estava respectivamente associada à luminosidade e à obscuridade. Sendo o homem o polo da atividade e da ação e a mulher o da passividade e da recepção. Portanto, “nesse paradigma teórico só existiria um único sexo, com variações e matizações polares entre o masculino e o feminino, que seria finalmente decidido pela dominância do quente na

circulação dos humores” (BIRMAN, 2016, p. 41)<sup>16</sup>. Porém, no início do século XVII começaram a surgir os primeiros mapas anatômicos que evidenciaram as diferenças existentes entre os corpos dos homens e das mulheres. Isso expressa que, aos poucos, as distinções que se situavam no âmbito da essência passaram a ser entendidas a partir da explicação somática que culminou na construção do campo das diferenças sexuais (BIRMAN, 2016). Desse modo, a não consonância psíquica com o sexo anatômico passou a ser considerado uma espécie de degeneração.

Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares, no prefácio do livro Amor, sexualidade e feminilidade (FREUD, 2019), destacam que no final do século XIX houve o intenso florescimento da literatura sobre o tema da sexualidade. E conforme Foucault, esclarecem que naquele século a sexualidade foi transformada em discurso. No entanto, o tratamento mais tênue dado ao sexo tinha como objetivo o domínio e o disciplinamento do mesmo. Para os autores, ideias semelhantes se reproduzem na experiência amorosa. A invenção do ideal do amor romântico coincide com o surgimento da experiência subjetiva interiorizada. O amor passa a ser o centro das nossas expectativas de felicidade o que difere das relações amorosas passadas<sup>17</sup>.

A burguesia em ascensão supostamente ainda se apega aos valores aristocráticos, no entanto seus casamentos já não se estabelecem conforme os códigos do antigo regime. Então, o casamento passou a ser fundamentado pelo amor e, também, enquanto espaço legítimo para o desempenho da sexualidade. Porém, “abundante literatura sobre o amor, constituída de poesias, romances, tratados teóricos e filosóficos, testemunhava as contradições e conflitos entre as vanguardas estéticas e políticas, a burguesia e as classes subalternas” (Iannini e Tavares *apud* FREUD, 2019, p. 19). É importante,

16 O que não significa, obviamente, que as mulheres estivessem em condição de igualdade aos homens.

17 Costa (1998) também traz essa perspectiva ao apresentar o amor romântico como crença emocional da modernidade.

repetidamente, enfatizar que a vivência do casamento como espaço oficial da sexualidade é uma novidade apenas para os homens, pois, conforme temos visto neste trabalho, essa imposição esteve quase sempre presente na vida das mulheres. Além disso, é interessante notarmos como a história da sexualidade se relaciona à história do casamento. E que o percurso deste faz desenrolar a história do amor no Ocidente, que gira em torno, sobretudo, dos modelos de contratações matrimoniais.

Relembremos, agora, que o século XIX foi palco da produção de uma série de discursos sobre as mulheres e é exatamente nesse cenário que a obra de Freud começa a ser desenvolvida. Buscando compreender o amor, o fundador da psicanálise elenca algumas condições que acredita estarem presentes na escolha amorosa dos homens. A primeira diz respeito à condição do terceiro prejudicado e aponta que, no lugar de uma mulher sozinha e livre, o homem escolherá aquela sob a qual outro homem reivindica direito de propriedade, seja como marido, prometido ou amigo. Tal imperativo aparece como motivação para a rivalidade e a hostilidade em relação a outro homem.

A libertinagem da mulher representa a segunda condição e se liga com a construção do ciúme, provocando sensações intensas em quem o experimenta. A terceira, por sua vez, trata do desejo de salvamento da mulher e se desenrola em decorrência das duas precedentes, gerando no homem a expectativa de orientar a mulher para o caminho da virtude. Valendo dizer que ele mesmo construirá o mapa das prescrições a serem seguidas (FREUD, 2019).

Por outro lado, Freud reflete sobre o tabu da virgindade. Ele interpreta que a exigência daquela em sua sociedade expressa a proibição da jovem noiva levar a lembrança do ato sexual com outro homem, ponderando que isso está relacionado ao direito de posse exclusiva sobre a mulher como algo elementar da monogamia. Existe, de modo geral, o tabu em relação às mulheres que se manifesta na rejeição

narcísica da mulher pelo homem e no conseqüente menosprezo por ela (FREUD, 2019). De acordo com o autor, o complexo de castração age nesse julgamento negativo dos homens sobre as mulheres. Ele ainda defende que os tabus se originaram nos períodos pré-históricos e conduziram a formação da família humana (FREUD, 2019).

Olhando para culturas não ocidentais, Freud afirma que o tabu é vivenciado de outra forma e assim, em muitos casos, a perda da virgindade da mulher acontece em um ritual de iniciação, onde o hímen é rompido pela introdução de algum objeto ou pelo homem que não será seu parceiro futuro, tais atos podem ser explicados pelo horror ao sangue ou pela angústia diante ao que é inaugural. Ele recorre à explicação paleobiológica, mesmo indicando que ela não pode ser supervalorizada, para apontar que no início da história humana o sexo acontecia entre dois semelhantes, mas ao longo do tempo, um se tornou fisicamente mais forte (o homem) e obrigou o mais fraco (a mulher) a suportar a união sexual ao seu modo. Essa sujeição provocou uma amargura nas mulheres que foi incorporada até a sua disposição na atualidade. Nos povos “primitivos” talvez haja a compreensão que tal ressentimento será dirigido àquele que fará a introdução sexual da mulher. Na cultura ocidental, o homem se recusou a renunciar à posse e à iniciação, mas os efeitos desse ato podem ser observados ao longo da vida conjugal (FREUD, 2019).

Freud crê que a problemática da sexualidade feminina surge quando a mulher deve abandonar a zona genital do clitóris pela da vagina. A fase pré-edípica da mulher possui grande importância em seu desenvolvimento psíquico e é vivida em sua relação com a mãe. Já a fase edípica, propriamente dita, advém da castração enfrentada na fase anterior (FREUD, 2019). Expliquemos melhor. De acordo com o autor, a feminilidade é marcada pela preferência psicológica por metas passivas o que difere de associar o feminino ao passivo e o masculino ao ativo<sup>18</sup>. Afinal, é preciso o desempenho de grandes

18

A discussão sobre a abordagem do amor no período grego clássico traduz bem o equívoco apontado por Freud (2019).

atividades para que a meta passiva se desenvolva. A força pulsional inerente à vida sexual é chamada de libido. Mesmo que a vida sexual seja marcada pela polaridade masculino-feminino isso não se reproduz na libido, o que quer dizer que existe apenas uma libido que se presta tanto à função masculina quanto à feminina.

Ele não desconsidera as regras sociais que conduzem as mulheres para situações passivas e isso é algo que não pode ser ignorado. A questão é que, para o autor, a repressão à agressividade da mulher contribui para a constituição de moções masoquistas que articulam eroticamente movimentos destrutivos voltados para dentro. Assim, o masoquismo está relacionado ao feminino.

Segundo Freud, o processo de castração é iniciado na visão do sexo oposto. No entanto, no menino isso produzirá o sentimento de que seu órgão não é apenas um complemento do corpo. Enquanto na menina, a visão irá introduzir a sensação de incompletude que levará à *inveja do pênis* que não será vencida "sem um extremo dispêndio psíquico" (FREUD, 2019, p. 329). De modo sintético, pode-se dizer que a menina só resolve a questão quando o desejo do pênis é substituído pelo desejo do filho do pai, que marca sua entrada real no complexo de Édipo. Sendo aqui também que a mãe se torna sua rival, por ter do pai aquilo que a filha deseja. No menino, esse processo se desenvolve de maneira simples, pois ele não precisa modificar seu objeto de desejo que é, desde o início, a mãe. Assim, o autor conclui que a descoberta pela menina de sua própria castração é o marco em seu desenvolvimento e conduz a três processos distintos, sendo eles a inibição sexual ou a neurose, o desenvolvimento do complexo de masculinidade, e a feminilidade normal.

Conforme Maria Rita Kehl (*apud* FREUD, 2019), Freud não conseguiu compreender o enclausuramento ao qual as mulheres eram/são submetidas e isso o faz limitar a libido feminina às primeiras fases da vida. Realizando até mesmo a comparação de um homem de 30 anos que pode ter comportamento imaturo, com uma

mulher da mesma idade que apresenta rigidez psíquica e imutabilidade. Outro ponto destacado, por Khel (*apud* FREUD, 2019), é que Freud ignora o papel do clitóris no desenvolvimento sexual da mulher, relegando-o à fase pré-edípica em que a relação principal se desenrola com a mãe e ainda não houve a descoberta do canal vaginal.

Mesmo considerando as críticas direcionadas a Freud, defendemos que suas análises são cruciais para o entendimento dos discursos sociais que se formulam sobre as mulheres e também sobre os homens. Além do mais, seus postulados permitem refletir a construção psíquica que se efetua em uma sociedade extremamente desigual em diferentes aspectos. Frisamos que a discussão de Fromm (2000) também sinaliza elementos dessa construção. Para ele, a união física completa é representada pela mãe grávida e o feto, a mãe é o mundo do filho em formação. Já no plano psíquico, há dois corpos independentes, porém psicologicamente é encontrada a mesma ligação. A união simbiótica passiva é expressa pela submissão, podendo também ser chamada de masoquismo. Sumariamente, o indivíduo masoquista não suporta a separação e o isolamento e por isso se funde a outra pessoa que passa a dominá-lo, tal como diz Fromm: “a relação masoquista pode-se misturar com o desejo físico, sexual; neste caso, não é só uma submissão de que participe o espírito de alguém, mas também todo o corpo” (FROMM, 2000, p. 23).

Já em seu formato ativo, a união simbiótica traz a dominação correspondente ao sadismo. Nesta, também a fusão decorrente da separação não pode ser tolerada. Contudo, a pessoa sadista incorpora-se a outra na condição de parte adorada. A diferença entre submisso e dominador é mais evidente no campo realista, pois no psíquico ele não expressa tanta coisa, indicando muito mais a similitude, sendo que ambos se fundem um ao outro, sem manter sua integridade (FROMM, 2000). Pensando no amor do pai e da mãe, ele discorre que até dez anos de idade, a criança ainda não ama, por isso ela apenas retribui o amor recebido. Quando adolescente, há a superação do egocentrismo e a outra pessoa deixa de ser

primariamente um meio de satisfação de nossas próprias necessidades (FROMM, 2000).

De acordo com o autor, o amor infantil se baseia no amar por ser amado. Por seu turno, o amor maduro é amado porque ama. O amor materno tem como característica a incondicionalidade. Enquanto o amor paterno, a condicionalidade. O lado positivo do amor da mãe é que ele existe independentemente de qualquer coisa, não precisa ser adquirido e merecido. O lado negativo é que se tal amor não existe, nada pode ser feito para construí-lo. Já o amor paterno depende de ensinamento. E por isso, é indicado que ele está em outro polo, no mundo do pensamento. Seu ponto positivo consiste que por ser condicional deve-se trabalhar por ele, o lado negativo é que por ele ser merecido, posso perdê-lo caso não faça exatamente o que é esperado. A pessoa adulta possui consciência materna e paterna. O erro no desenvolvimento e no equilíbrio desses papéis conduz à neurose (FROMM, 2000).

Fromm (2000) destaca que os homens neuróticos presos ao amor maternal costumam ser afetuosos e cativar as mulheres pelo carinho. Contudo, de modo geral, suas relações são rasas e irresponsáveis, pois qualquer atitude da companheira que não corresponda à ação da mãe amorosa é interpretada como erro e falta de amor. Compreendemos a complexidade de tal afirmação, pois a construção social do ideário de mãe acaba inculcando na mulher o dever de proteção que, por vezes, pode extrapolar os limites do cuidado do filho desprotegido. Por seu turno, a socialização dos homens caminha no reforço desse comportamento. Como será posteriormente discutido, defendemos que a noção de dever de cuidado, introjetada pelas mulheres, é um dos elementos que auxilia na manutenção dos relacionamentos amorosos pautados no abuso.

Para Fromm (2000), a neurose desenvolvida nos casos em que a ligação principal se dá com o pai também é sublinhada. Nessas situações, o filho, sem acesso ao afeto da mãe, torna-se ligado ao

pai de modo escravizado. Quando faz algo que agrada é veemente acarinhado, quando desagrada é, do mesmo modo, punido, afinal o amor paterno é condicional. No primeiro momento, impressionam a parceira justamente por suas características masculinas. Todavia, o encantamento desaparece quando ela descobre que possui papel secundário em sua vida. Fromm ressalta que o desengano não acontecerá caso a mulher esteja fixada na ligação à figura paterna e assim estará “feliz com um marido que se relaciona com ela como uma criança caprichosa” (FROMM, 2000, p. 75).

Sem negar as ambiguidades do discurso de Freud sobre a feminilidade, Birman (2016) busca aprofundar sua obra, dialogando com as principais críticas do feminismo direcionadas ao pai da psicanálise. Para Birman, uma contradição evidente sobre a construção da ideia de feminilidade se encontra na atribuição do papel da mulher na obra civilizatória que muda de acordo com a qualificação enunciada. Quando a maternidade é evocada, as mulheres representam o desempenho do trabalho árduo para a concretização do projeto civilizatório. Porém, à medida que são percebidas pela ótica do desejo e do erotismo são subjugadas como obstáculos insuperáveis para a constituição da civilização. E é exatamente na consideração dessa suposta oposição no ser da mulher, entre maternidade e erotismo, que a interpretação de Freud se centra (BIRMAN, 2016). Ademais, a já tratada inveja do pênis caracterizaria o motor principal no funcionamento psíquico das mulheres (BIRMAN, 2016). Marcadas pela inveja e conseqüentemente pelo sentimento de inferioridade genital, as mulheres introduziriam “o falo na totalidade do seu corpo, que pela sedução e pela beleza, escravizariam os homens ao seu fascínio. A falácia feminina estaria justamente na pretensão das mulheres de fazerem crer que teriam o falo incrustado no seu corpo” (BIRMAN, 2016, p. 21).

Indagando sobre os postulados psicanalíticos acerca da constituição da sexualidade, Giddens (1993) analisa que ao contrário do que é colocado por Freud, sobre a inveja da menina em relação ao

pênis, o que é visto na prática, tanto por ela quanto pelo menino, é o encontro de uma mãe que nada tem a ver com o indivíduo castrado e impotente. Nos primeiros anos de vida, sobretudo no nível inconsciente, tem-se uma imagem de uma mãe todo-poderosa: “Então, um sentido inicial de autoidentidade, juntamente com o potencial para a intimidade, é antes de tudo desenvolvido pela identificação com uma figura feminina universalmente importante” (GIDDENS, 1993, p. 129). Em dado momento, todas as crianças devem se afastar da influência da mãe. O autor defende que a possibilidade de desvio se encontra muito mais no percurso para a masculinidade, do que para a feminilidade. Assim sendo, a origem da autoidentidade masculina está associada às profundas sensações de vulnerabilidade e perda que permeiam as lembranças inconscientes dos homens. Enquanto as meninas têm mais acesso à comunicação como meio para a autonomia emocional. Seguindo a linha analítica de Giddens, é possível dizer que a velada carência emocional dos homens pode se ligar a comportamentos de raiva e violência (GIDDENS, 1993). De um lado, temos o ocultamento da sexualidade das mulheres, do outro temos a dissimulação dos traumas dos homens.

Birman (2016) concorda que as afirmações contraditórias de Freud contribuíram para a construção da leitura inferiorizadora da mulher dentro do imaginário ocidental. Assim, ele coloca sua concordância com parte das críticas feministas a respeito da formação da psicanálise e apresenta como pontos negativos do discurso freudiano, a interpretação da hierarquia sexual e o apontamento da maternidade como forma primordial de realização do ser da mulher<sup>19</sup>. Já o lado positivo estaria na construção do próprio conceito de feminilidade, que se diferencia tanto da noção de feminino, quanto de masculino, lançando mão de uma outra interpretação possível sobre a masculinidade (BIRMAN, 2016). A democracia grega fundamentou

19

Neste tópico, foi discutido o papel do desejo da maternidade como forma de superação do complexo de Édipo na menina, segundo a perspectiva de Freud (2019), e a responsabilidade atribuída ao amor maternal por Fromm (2000) como peça elementar na formação psíquica dos sujeitos.

o patriarcado no Ocidente por meio da noção de sexo único que pregava a inferioridade ontológica das mulheres em relação aos homens. Enquanto a democracia moderna, originada da Revolução Francesa, transferiu a perspectiva de inferioridade para a ordem da natureza biológica, mantendo intacta a dominação masculina (BIRMAN, 2016). Conforme trataremos no próximo tópico, o mesmo se deu na ordem dos discursos e vivências relativas ao amor.

Consoante Birman (2016), dentro da perspectiva freudiana, a mulher é caracterizada pelo dom da maternidade, enquanto modalidade maior de inserção na vida social. Em linhas gerais, o autor chama atenção para a ideia de que a moralidade feminina seria delineada por suas potencialidades biológicas. Segundo Bourdieu (2011b), os sistemas de dominação fazem parecer que as diferenças biológicas fundamentam as distinções sociais, quando na verdade é o contrário. Esse entendimento nos permite identificar que a socialização das mulheres orientada para o cuidado, que claramente perpassa o ideário da maternidade, é um dos fatores principais, se não o mais importante, na construção e na manutenção de relacionamentos abusivos.

Jardim (2020) contribui para esse debate ao destacar a aproximação de Bourdieu à psicanálise por meio do conceito de *illusio*, noção que permite captar a ação do agente nos jogos sociais estabelecidos. Não obstante, esses jogos não são necessariamente percebidos de modo consciente por aqueles que deles participam. Traze-mos em nós o passado incorporado que não somente se apresenta obscuramente à consciência, como permite entendermos as práticas sociais. Diante desta afirmação, a autora esclarece que o citado autor possibilita enxergarmos o caráter histórico e social do inconsciente e, portanto, mutável, diz Jardim: “é a conformação da história subjetiva (individual) e história coletiva (estrutura), passível de transformação, via *habitus* e via revoluções simbólicas” (JARDIM, 2020, p. 18).

Em Freud, a mulher assume o papel civilizatório pela maternidade e o anticivilizatório por meio do erotismo. Nesse sentido, sua leitura sobre as mulheres recai na indicação de um ser polarizado entre a ordem e a desordem (BIRMAN, 2016). Dessa maneira, o erotismo seria sempre problemático para a mulher, enquanto para o homem, não. Afinal, a “penetração” se associa ao poder (BOURDIEU, 2011b). Birman explica que essa noção foi concebida no cristianismo e repassada para o discurso médico moderno, esclarecendo que em Aristóteles e em Galeno havia a convicção de que a reprodução só aconteceria se a mulher alcançasse o orgasmo. Na ordem cristã, o gozo feminino passa a ser proibido, devendo existir relação sexual apenas para os fins reprodutivos (BIRMAN, 2016).

Segundo Birman (2016), a chamada sexologia do século XIX deu continuidade aos preceitos cristãos através da construção do discurso supostamente científico sobre a sexualidade humana, em que além de representar um mal, o prazer da mulher igualmente significará desvio social. É importante frisar que mesmo compartilhando da ideia de polarização do ser da mulher, Freud não compreende a sexualidade como algo exclusivo para fins reprodutivos, sendo, ao contrário, fonte de prazer. Nesse sentido, ele é crítico da sexologia do século XIX, e revoluciona o pensamento ocidental, ao afirmar que na base das perturbações que atingiam as mulheres estava o recalque sexual.

Como já dito, a problematização do erotismo nunca foi uma questão que atingiu os homens de modo tão profundo. Isso significa que eles podiam/podem circular livremente entre os espaços privado e público, ou seja, entre a esfera destinada à reprodução da espécie e a social enquanto lugar oficial do erotismo. Segundo Birman (2016), o Estado Moderno ativamente insistiu na regulação da prostituição, permitindo que em alguns pontos da cidade ela existisse. Dessarte, o erotismo era vivido pelos homens no espaço semiclandestino da

prostituição e o amor era encontrado na ordem da família, solo próprio da reprodução. As mulheres distantes do ideário maternal estavam sujeitas às sanções sociais. Enfim, a recusa da maternidade e de seus signos representava/representa desvio social.

Dessa forma, Birman nos explica que, segundo a medicina daquela época, havia quatro modalidades de desvio da feminilidade, sendo elas a prostituição, o infanticídio, a ninfomania e a histeria. Nas três primeiras categorias existe o que o autor chama de passagem ao ato. Isso significa que havia a ação social e, por isso, os atos praticados poderiam estar inscritos simultaneamente nos âmbitos da alienação mental e da criminalidade. No caso da histeria, a rebelião não se dava pela rota da ação, mas sim pela via do imaginário: “Com isso, a mulher histérica adoeceria psicicamente, presa que ficaria, portanto, ao seu conflito moral, imobilizada e mortificada por não exercer todos os seus anseios e desejos” (BIRMAN, 2016, p. 79). Pela importância que teve a figura da mulher histérica no desenvolvimento da psicanálise e na constituição do imaginário social acerca do ser da mulher, dedicarei maior espaço a sua apresentação.

De acordo com Birman, desde a Antiguidade Grega e Romana a histeria esteve associada ao ser da mulher. Nesse contexto, ela estava estritamente ligada ao desejo de procriação. Nas sociedades arcaicas, a procriação e a maternidade constituem o ponto principal da identidade feminina, por isso mesmo, a histeria era considerada algo específico das mulheres. Contudo, no mesmo momento em que a noção Antiga de sexo começou a ser rompida, as explicações sobre a histeria começaram a se deslocar para a concepção de perturbações no sistema nervoso que poderiam atingir também os homens (BIRMAN, 2016). O que chama atenção é que depois de tal constatação, diversos autores insistiram em continuar atribuindo a anomalia fundamentalmente às mulheres.

E é nesse contexto, ainda muito associada à feminilidade, que a matéria prima da psicanálise começa a ser estudada por Freud.

A originalidade deste autor consistiu, entretanto, na sua formulação da teoria nervosa da histeria que não diz respeito estritamente à perturbação do sistema nervoso, mas a uma interpretação do psiquismo como resposta para tais desordens. Vale realçar que a sexualidade seria a reguladora do psiquismo e que, desse modo, “o sexual é que caracterizaria o psíquico, sendo, pois, seu movente, que se regularia, então, pelas demandas da libido e pelos imperativos insofismáveis do gozo” (BIRMAN, 2016, p. 93). Birman afirma que Freud retoma a visão antiga da sexualidade e da histeria em um novo contexto, o da diferença sexual como foco principal de leitura (BIRMAN, 2016).

Toda essa discussão teórica nos defronta com as regulações sociais que existem sobre os corpos, principalmente o das mulheres. Normatizações, estas, que geram sofrimento (NOVAES, 2011). Seguindo as contribuições de Joana Vilhena Novaes (2011), é possível afirmar que, pela cultura, o corpo ultrapassa os limites biológicos. Pois o corpo é político, assim como é capital (NOVAES, 2011). Bourdieu nos fala que o poder simbólico age diretamente sobre os corpos, sem necessariamente apresentar violência física, mas como algo que se instala nas zonas mais profundas do nosso ser (BOURDIEU, 2011b). Lembrando que para esse pensador, o corpo, mesmo sendo único e subjetivo, também é um produto coletivo que reflete o espaço do agente na sociedade (JARDIM, 2020).

As propostas de práticas modeladoras dos corpos, e consequentemente das vidas, estão destinadas a todos os indivíduos, mas em nossa sociedade recaem com maior peso sobre as mulheres. Acredito ser importante sublinhar que:

A lógica das práticas corporais, que associa o prazer à saúde, à vitalidade e à beleza, promete eliminar a inquietude que o olhar do outro provoca, por meio do esforço da determinação e da disciplina, apontando todo o tempo para a responsabilidade do sujeito (NOVAES, 2011, p. 494).

Isso quer dizer que as mulheres estão o tempo inteiro sujeitas à disciplina do olhar do outro que é internalizado e se torna também uma autodisciplina. Todos esses discursos e enquadramentos acerca do ser humano e de como ser mulher causam impactos no desenvolvimento psíquico e emocional de nós mulheres, da mesma maneira que contribui para a imersão e a vivência de relacionamentos abusivos. Afinal, estruturar e possibilitar que a relação se torne melhor perpassa o rol de obrigações do papel “civilizatório” da mulher. Conforme Novaes, desde muito tempo o corpo feminino é pensado sob uma ótica falocêntrica que o percebia como incompleto em relação ao corpo do homem. Tal insuficiência poderia ser suprimida pelo poder da maternidade que deve a distanciar do erotismo, pecado originário da mulher (NOVAES, 2011). Logo, o amor, para a mulher, é posto não como um sentimento, mas como um anseio de vida (JUNG, 2005).

Ainda de acordo com Novaes (2011), pode-se dizer que a histeria, como já dito, matéria-prima da psicanálise, surge no corpo como manifestação do inconsciente contra as disciplinas que buscavam bani-lo. Na perspectiva freudiana, as pulsões são respostas das exigências que o corpo faz à mente. Sendo importante enfatizar que essas questões perpassam todas as classes e grupos sociais, mas se intensificam quando há a concentração de distintas formas de regulação sobre um mesmo sujeito.

## AMOR E VIOLÊNCIA

Até aqui estivemos atentos às diversas teorias e perspectivas que buscam compreender o fenômeno do amor que, por conseguinte, refletem modelos que impulsionam o ato de amar. Por fim, buscaremos indagar como as construções sociais a respeito do amor criam formatos de amar que configuram relacionamentos abusivos,

naturalizando e incentivando a manutenção de uniões pautadas em diversas formas de violência.

O abuso é aqui entendido como a violência normalizada dentro dos relacionamentos afetivo-sexuais, sendo, ao mesmo tempo, constituinte e constituído pelo ideário amoroso. Nessa compreensão, a prática abusiva, embora não seja necessariamente captada, é um dos elementos centrais da união. Isso posto, esclareço que o abuso se caracteriza pela prática da violência.

Heleieth Saffioti (2004) esclarece que a violência, de modo geral, é popularmente definida como aquilo que rompe a integridade de um indivíduo, seja ela sentida de maneira física, psíquica, sexual ou moral, não estando exatamente localizado na esfera do palpável. Sem embargo, a autora considera essa acepção falha no sentido de que:

cada mulher colocará o limite em um ponto distinto do *continuum* entre agressão e direito dos homens sobre as mulheres. Mais do que isto, a mera existência desta tenuidade representa violência. Com efeito, paira sobre a cabeça de todas as mulheres a ameaça de agressões masculinas, funcionando isto como mecanismo de sujeição aos homens, inscrito nas relações de gênero. Embora se trate de mecanismo de ordem social, cada mulher o interpretará singularmente. Isto posto, a ruptura de integridades como critério de avaliação de um ato como violento situa-se no terreno da individualidade (SAFFIOTI, 2004, p. 75).

A conceituação de integridade física é insuficiente porque os limites da ruptura são individuais. Sendo assim, Saffioti entende a violência como qualquer agenciamento capaz de violar os direitos humanos. Essa definição é de suma importância, pois fornece significação totalmente pautada no social, permitindo que a agressão seja identificada não apenas por aqueles que se encontram envolvidos no jogo do abuso.

Ainda em consonância com o pensamento de Saffioti, afirmamos que os efeitos das agressões psíquicas e morais são intangíveis, o que leva a maior dificuldade de reconhecimento. Nada obstante, “Feridas do corpo podem ser tratadas com êxito num grande número de casos. Feridas da alma podem, igualmente, ser tratadas. Todavia, as probabilidades de sucesso, em termos de cura, são muito reduzidas e, em grande parte dos casos, não se obtém nenhum êxito” (SAFFIOTI, 2004, p. 19). Em todos os formatos possíveis em que a agressão ocorra, a violência emocional está presente (SAFFIOTI, 2004).

A violência de gênero é o grande recurso que garante a existência do patriarcado. Saffioti defende que apesar da mesma ser exercida de um homem contra outro ou em detrimento de uma mulher contra a outra, “o vetor mais amplamente difundido da violência de gênero caminha no sentido homem contra mulher, tendo a falocracia como caldo de cultura” (SAFFIOTI, 2004, p. 71). Como bem vimos na discussão travada no tópico anterior.

Partimos da ideia de que o abuso presente em relacionamentos amorosos é mantido em detrimento do dever de cuidar incumbido às mulheres. A referida atribuição foi sofisticada com os códigos da modernidade, porém é atuante em todo o sistema patriarcal. Segundo Gerda Lerner (2019, p. 29), “o patriarcado é uma criação histórica formada por homens e mulheres em um processo que levou quase 2.500 anos até ser concluído”. Nesses termos, a subordinação das mulheres é mais antiga do que a chamada civilização. É imprescindível considerarmos que:

Embora as mulheres venham sendo vitimadas por isso, e também por muitos outros aspectos de sua longa subordinação aos homens, é um erro básico tentar conceituar as mulheres essencialmente como vítimas. Fazê-lo de maneira instantânea esconde o que deve ser admitido como fato da situação histórica feminina: as mulheres são essenciais e peças centrais para criar a sociedade (LERNER, 2019, p. 29).

Esse destaque chama atenção para os papéis sociais, consciente e/ou inconscientemente, desempenhados por homens e mulheres na manutenção do sistema. Em vista disso, Maria Filomena Gregori (1992) argumenta que a condição de opressão das mulheres não será modificada se continuarmos atuando apenas no campo da consciência. Ela acrescenta que a identidade das mulheres é construída por inesgotáveis processos de espelhamentos e contrastes. Nesse sentido, “a identidade se perfaz na trajetória, nas relações” (GREGORI, 1992, p. 200) e por isso não há uma categoria total que trace um perfil identitário. Sendo, por isso, um equívoco essencializar e generalizar as experiências a partir da opressão das mulheres (GREGORI, 1992). A autora ainda aponta que as análises devem considerar o ângulo dos homens, apreendendo que o masculino não é algo dado, mas uma identidade (identidades também) produzidas nas vivências (GREGORI, 1992).

Conforme Saffioti (2004), a socialização de mulheres e de homens, acontece sob a égide da ordem patriarcal, isso faz com que a ideologia machista seja reproduzida por todos os envolvidos no jogo social. Nas palavras de Lerner, a colaboração das mulheres é operada através da:

doutrinação de gênero, carência educacional, negação às mulheres do conhecimento da própria história, divisão de mulheres pela definição de “respeitabilidade” e “desvio” de acordo com as suas atividades sexuais; por restrições e coerção total, por meio de discriminação no acesso de recursos econômicos e poder político e pela concessão de privilégios a mulheres que obedecem (LERNER, 2019, p. 267).

Por conseguinte, é nesse quadro que os modelos de amar são constituídos. Valendo dizer que eles reforçam as ideologias dominantes. A discussão de Bourdieu mais uma vez contribui para o debate. Segundo Jardim, para o autor, “a dominação masculina incrustada nas práticas, nas estruturas e nos discursos sociais,

legítima a existência de um amor desequilibrado entre homens e mulheres” (JARDIM, 2019, p. 57). O que nos leva à reflexão de que apesar da atuação de homens e mulheres, seria incorreto dizer que ambos participam de maneira igual.

Do exposto decorre que se considera errôneo não enxergar no patriarcado uma relação, na qual, obviamente, atuam as duas partes. Tampouco se considera correta a interpretação de que sob a ordem patriarcal de gênero as mulheres não detêm nenhum poder. Com efeito, a cumplicidade exige consentimento e este só pode ocorrer numa relação par, nunca díspar, como é o caso da relação de gênero sob o regime patriarcal (SAFFIOTTI, 2004, p. 118).

A sexualidade das mulheres foi a instância inicial de controle do patriarcado. Nesse cenário, o primeiro papel de gênero desempenhado pelas mulheres foi o de instrumento de troca nas transações de casamento, já o dos homens foi o de executor da troca e/ou definidor das regras do câmbio. Lerner (2019) sublinha que a família patriarcal se destaca pela resiliência que a torna presente, de maneira variada, em épocas e locais distintos. No entendimento da autora, é em seu seio que se reproduz e se constitui o Estado<sup>20</sup>. Diz Lerner (2019, p. 266): “A família não apenas espelha a ordem do Estado e educa os filhos para que o sigam, mas também cria e sempre reforça essa ordem”. Portanto, quando refletimos melhorias atinentes às mulheres, estamos, no mais das vezes, observando vantagens relativas e não alteração definitiva do *modus operandi* da ordem patriarcal (LERNER, 2019). Esta colocação não pretende diminuir as conquistas alcançadas por nós mulheres, mas indicar a reformatação de elementos centrais da estruturação do patriarcado.

20 Conforme pudemos ver, a constituição do Estado Moderno está ligada ao desenvolvimento das ideias de amor romântico. Cada época da sociedade Ocidental apresentou um modelo próprio de constituição familiar relacionado ao estabelecimento do macro poder. O que permanece imutável, nessas variações, é o aspecto da subjugação das mulheres.

Compreendemos que a noção de cuidado aperfeiçoada ao longo da história constitui a base da dominação masculina. Assim, vemos, mesmo com o reconhecimento profissional, desenvolvimento de contraceptivos, participação política, entre outras coisas, a contínua subjugação das mulheres no âmbito das relações amorosas e familiares.

Erika Apfelbaum (2009) explica que em toda relação de dominação há a imposição de limites, de sujeição e servidão àqueles que se submetem, sejam eles grupos, classes ou indivíduos. A dissimetria se faz presente nas práticas sociais, no campo da consciência e nas estratégias de identidade. Para aprofundarmos essa discussão, devemos nos debruçar sobre as noções de virilidade e mulheridade. De acordo com Pascale Molinier e Daniel Welzer-Lang (2009), a virilidade é apresentada como os atributos sociais ligados aos homens e ao masculino e também enquanto forma erétil e penetrante da sexualidade masculina. Em suma, "A virilidade é a expressão coletiva e individualizada da dominação masculina" (MOLINIER & WELZER-LANG, 2009, p. 102). A adesão dos homens à virilidade se molda como uma capa contra as manifestações de sofrimentos, já que estes são atribuídos às mulheres como prova de sua inferioridade natural.

Todavia, o homem refém da virilidade, é frágil:

Seu ego carece de flexibilidade psíquica; não sabendo suportar, nem elaborar o sofrimento, resiste mal aos remanejamentos de seu *status* social (desemprego, aposentadoria, feminização da profissão), assim como aos encontros amorosos (MOLINIER & WELZER-LANG, 2009, p. 104).

Ao lado da noção de virilidade, temos a de mulheridade, ambas estabelecem conformação às normas sexuais concernente à divisão social e sexual do trabalho. A diferença é que enquanto aquela pode representar valorização, esta reporta apenas à depreciação e negação de si. "*Mulheridade* é o neologismo que designa a alienação da subjetividade feminina no estatuto da submissão" (MOLINIER & WELZER-LANG, 2009, p. 104).

Lerner (2019) vê no conceito de paternalismo uma das vias para o entendimento da subordinação das mulheres. Essa noção diz respeito ao acordo não escrito, em que as mulheres trocam o desempenho dos papéis da mulheridade, pela proteção dos homens. Segundo a autora, os recursos econômicos são artefatos permutados na relação paternalista. Contudo, esta afirmação se constitui enquanto realidade cada vez mais distante, tendo em vista que as mulheres ocupam cada vez mais o mercado de trabalho e que ser provedora de recursos econômicos sempre moldou a vivência de parcela expressiva das mulheres não pertencentes aos grupos privilegiados.

Chamamos atenção, entretanto, para a crença da proteção masculina que encobre a fragilidade do homem expressa na necessidade de cuidado permanente. Dizemos, com isso, que dentro do jogo social operado, a mulher é apresentada como sujeita a ser protegida, sendo isso algo por ela introjetado, e o homem como o responsável pela salvaguarda. Sem embargo, como essa não é a cena imperante, as relações amorosas se delinham pela incessante busca de representação real dos papéis socialmente atribuídos. Em vista disso, as mulheres se tornam responsáveis em “cuidar” para que os homens finalmente consigam protegê-las, insistindo em relações abusivas por acreditarem terem falhado (e no poder de correção) no dever do cuidado. A regra dominante é “homem como ser completo e poderoso, a mulher como inacabada, mutilada e sem autonomia” (LERNER, 2019, p. 270). E todos, inconscientemente, envolvem-se em tentar segui-la<sup>21</sup>. Em síntese:

Há milênios, as mulheres participam do processo da própria subordinação por serem psicologicamente moldadas de modo a internalizar a ideia da própria inferioridade. A falta de consciência da própria história de luta e conquista é uma das principais formas de manter as mulheres subordinadas. (LERNER, 2019, p. 269).

21 Devemos ainda lembrar que tanto mulheres como homens não são uma categoria homogênea. Nesse sentido, Lerner salienta o acordo recíproco como um esquema restrito às mulheres da raça e classe privilegiadas que “em troca de subordinação sexual, econômica, política e intelectual aos homens”, compartilham “o poder dos homens de sua classe para explorar homens e mulheres de classes inferiores” (LERNER, 2019, p. 268).

Segundo Saffioti (2004), há na vivência do poder, duas faces possíveis, a da potência e a da impotência. Já discutimos que ao longo do processo de socialização, as mulheres são familiarizadas com a impotência, enquanto os homens, contrariamente, são socializados para a potência. Nas palavras de Michèle Riot-Sarcey: “do poder como potência, as mulheres são excluídas pelo princípio de sujeição que as liga aos seus maridos” (RIOT-SARCEY, 2009, p. 184). A questão é que os homens não são preparados para as situações de impotência. Logo, “acredita-se ser no momento da vivência da impotência que os homens praticam atos violentos, estabelecendo relações deste tipo” (SAFFIOTI, 2004, p. 84). Sendo, igualmente em decorrência desses papéis, que a ruptura da relação por parte da mulher, representa uma afronta ao ideário masculino de poder e virilidade. No que tange às mulheres, aprendem que a sua verdadeira força reside no cuidar do outro, marido, filhos, pai e mãe. Dessa maneira, “julgam-se capazes de mudar o companheiro, quando, a rigor, ninguém muda outrem” (SAFFIOTI, 2004, p. 66).

Buscamos, ao longo das reflexões teóricas, apontar que a construção social do amor operada no Ocidente gira em torno de modelos de estabelecimento das relações de contrato conjugal e de controle da sexualidade. De acordo com Saffioti (2004), no controle da sexualidade feminina reside justamente um dos elementos centrais do patriarcado. As normas desenvolvidas pelo ideário cristão-patriarcal trabalham com a noção contínua de culpa. A culpa recai de modo mais sistemático sobre as mulheres, o que facilita o processo de controle de seus corpos e de fidelização ao esposo. Saffioti defende que antes do pai, a figura forte é a do marido, sendo a ele que o contrato sexual da mulher é dirigido. Diz Saffioti (2004, p. 57): “o fato de que os homens e mulheres fazem parte de um contrato de casamento – um contrato original que instituiu o casamento e a família – e de que eles são maridos e esposas antes de serem pais e mães é esquecido”.

A autora sinaliza que é no seio das relações afetivas (família extensa e unidade doméstica) onde a maior parte da violência de gênero acontece. Buscando compreender esse fenômeno, Saffioti

recorre às contribuições de Giddens. Em sua análise, este autor define sociologicamente codependência como aquilo que, objetivando preservar a sensação de segurança ontológica, demanda um indivíduo ou grupo de indivíduos para definir suas próprias carências, não havendo autoconfiança sem a dedicação às necessidades dos outros. No relacionamento codependente, uma pessoa se une a outra cujas ações são orientadas por algum tipo de compulsividade. Ele chama de relacionamento fixado aquele que possui como objeto do vício o próprio relacionamento, sendo muito mais presente nele a dependência compulsiva do que a codependência. Os envolvidos dependem de uma ligação que se apresenta como obrigação de rotina que traz segurança ou como algo destrutivo para eles (GIDDENS, 1993).

Os homens normalmente se inserem neste tipo de relacionamento com pessoas que possuem profunda ligação, no entanto disfarçam a dependência e não permanecem caso o vínculo seja descoberto ou afirmado. Já nas mulheres, a dependência está mais vinculada ao desempenho do papel doméstico transmutado em fetiche, “um envolvimento ritual, por exemplo, com os afazeres domésticos e as necessidades dos filhos” (GIDDENS, 1993, p. 102). Diante ao exposto, devemos igualmente considerar, no lugar da típica patologização dos agressores, os imperativos que perpassam a representação dos papéis sociais formulados de acordo com a lógica sexista pelo patriarcado (SAFFIOTI, 2004).

Buscamos, ao longo desta sistematização teórica, refletir diferentes perspectivas que se debruçam sobre o tema do amor, procurando compreender como tais ideias estão diretamente relacionadas com os dispositivos acerca da sexualidade e da conjugalidade que resultam na idealização amorosa como sentido de vida (emocional, material, sexual, jurídico e transcendente). Com efeito, os modelos amorosos, vigentes em diferentes épocas foram/são erguidos sobre o predomínio da dominação masculina que contém, como mecanismo elementar de funcionamento, a violência simbólica, representada pelos homens através da incumbência da virilidade e pelas mulheres por meio da reprodução dos papéis da mulheridade. Esse quadro resulta na elaboração e na manutenção de relacionamentos amorosos abusivos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O amor é um tema recorrente em nossas relações sociais, sendo evocado nos variados campos da expressão humana, como as artes, as religiões e as ciências. Destarte, diversos significados e maneiras de vivenciar o amor foram construídos, por diferentes culturas, ao longo da história. De maneira mais ampla, os ideários amorosos se relacionam com os modelos dominantes de organização social. Na sociedade ocidental, o amor romântico configura o mais recente formato que rege o amar. Nele, entre outras coisas, há a idealização do jogo amoroso e o embevecimento na escolha do par.

Embora nossa discussão tenha sido centralizada nos elementos inerentes ao amor romântico, buscamos chamar atenção que em diferentes modelos da vivência amorosa, encontramos o fenômeno da subjugação das mulheres. Essa constatação confere ao campo da prática amorosa um importantíssimo papel na continuidade da dominação masculina operante no patriarcado. Conforme nos diz Saffioti (2004), não estamos diante de “sobrevivências de um patriarcado remoto; ao contrário, o patriarcado é muito jovem e pujante, tendo sucedido às sociedades igualitárias” (SAFFIOTI, 2004, p. 60). Nesse quadro, o dever de cuidar incumbido às mulheres funciona como uma peça-chave na estruturação do jogo da violência. Isso porque, há o entendimento inconsciente de que houve falha no desempenho dos papéis socialmente atribuídos às mulheres e aos homens, perpassados pela ideologia da mulheridade e da virilidade.

Mesmo com todos os avanços das leis, das tecnologias, e do acesso à informação - há a intensificação das violências contra as mulheres, sobretudo em relacionamentos amorosos. Rita Segato (2003) defende que as legislações sobre o tema são importantes

ferramentas para a mudança, contudo, não são suficientes. Visto que “erradicar la violencia de género es inseparable de la reforma misma de los afectos constitutivos de las relaciones de género tal como las conocemos y en su aspecto percibido como ‘normal’” (SEGATO, 2003, p. 4). Destacamos nossa concordância com a autora e esperamos que, em algum nível, este trabalho contribua para isso.

## REFERÊNCIAS

APFELBAUM, Erika. Dominação. *In*: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; DOARÉ, Hélène Le; SENOTIER, Danièle (Orgs.). **Dicionário crítico de feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BERTONI, Paulo Gilberto. Uma nota sobre as paixões em Descartes: psicologia filosófica e história da Psicologia. **Revista de Psicologia da UNESP** 14(2). São Paulo, 2015. Disponível em: Disponível: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/revpsico/v14n2/a01.pdf>. Acesso em: Acesso em: nov. 2023.

BIRMAN, Joel. **Gramáticas do erotismo**: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **Escritos da educação**. NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs). Petrópolis RJ: Vozes, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kunher. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011b.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A Reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Trad. Reynaldo Bairão. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S/A, 1975.

COSTA, Jurandir Freire. **Sem fraude, nem favor**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DATAFOLHA/FBSP. **Visível e Invisível**: A Vitimização de Mulheres no Brasil – 3. Ed. – São Paulo, 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/06/relatorio-visivel-e-invisivel-3ed-2021-v3.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2023.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 7º ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade:** o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade:** O cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020c.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade:** As confissões da carne. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020d.

FREUD, Sigmund. **Amor, sexualidade, feminilidade.** Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FROMM, Erich. **A arte de amar.** Tradução Milton Amado. São Paulo. Martins Fontes: 2000.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade:** sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1993.

GREGORI, Maria Filomena. **Cenas e queixas:** um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JARDIM, Maria Chaves. Socioanálise: introdução ao conceito. *In:* **Socioanálise das emoções:** instituições socioculturais na produção das emoções. Organizadores: Maria Chaves Jardim, Gabriela Porcionato e James Washington Alves dos Santos. São Paulo, SP: Cultura Acadêmica, 2020.

JARDIM, Maria Chaves. Para além da fórmula do amor: amor romântico como elemento central na construção do mercado do afeto via aplicativos. *In:* **Política & Sociedade** - Florianópolis - Vol. 18 - n.º 43 - Set./Dez. de 2019.

JUNG, Carl Gustav. **Sobre o amor.** Tradução de Inês Antônia Lohbauer. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2005.

KONDER, Leandro. **Sobre o amor.** São Paulo: Boitempo, 2007.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. Tradução de Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LOBATO, Josefina Pimenta. **Amor, Desejo e Escolha**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997.

MARTUCCELLI, Danilo. O indivíduo, o amor e o sentido da vida nas sociedades contemporâneas. **Estudos avançados** 30 (86), 2016.

MOLINIER, Pascale; WELZER-LANG, Daniel. Feminilidade, masculinidade e virilidade. *In*: **Dicionário crítico de feminismo**. Helena Hirata et al. (Orgs.). São Paulo: Editora Unesp, 2009.

MORAES, Dax Fonseca Moraes Paes. **História filosófica do amor** [recurso eletrônico]: ensaio para uma nova compreensão da essência do amor humano. Natal, RN: EDUFRN, 2019.

NOVAES, Joana de Vilhena. Beleza e feiura: corpo feminino e regulação social. *In*: **História do corpo no Brasil**. Mary Del Priore, Marcia Amantino (Orgs.). São Paulo: Editora Unesp, 2011.

PLATÃO. **O Banquete**. Trad. J. Cavalcante de Souza. São Paulo: DIFEL, 1986.

Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres. **Dossier Informativo**: 2020-2021 - Violencia contra mujeres en Chile. Chile, 2021. Disponível em: <https://cl.boell.org/sites/default/files/2021-08/Dossier-Informativo-Violencia-contra-Mujeres-2020-2021-Red-Chilena.pdf> Acesso em: 30 nov. 2023.

RIOT-SARCEY, Michèle. Poder(es). *In*: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; DOARÉ, Hélène Le; SENOTIER, Danièle (Orgs.). **Dicionário crítico de feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

ROSSI, Cunha Túlio. **Uma sociologia do amor romântico no cinema**: Hollywood, anos 1990 e 2000. 1. ed. São Paulo: Alameda, 2014.

ROUGEMONT, Denis de. **O amor e o Ocidente**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SEGATO, Rita Laura. Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. **Série Antropológica**. Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, 2003.

TORRES, Anália. Amor e ciências sociais. **Revista Travessia**. Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Lisboa – Portugal, 2004.

TREVISAN, Heliakim Marques. Estudo sobre As Paixões da Alma de René Descartes. **Em curso**, v. 3 - Revista da Graduação em Filosofia da UFSCar, São Carlos, 2016.

VIANA, Nildo. Individualismo e holismo na metodologia das ciências sociais. **Fragmentos de Cultura** – IFITEG/UCG. Vol. 9, no 06, Goiânia, nov./dez. 1999, p. 1259-1282.

VIANA, Nildo. **Introdução à sociologia**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e BENZAQUEM DE ARAÚJO, Ricardo. Romeu e Julieta e a origem do Estado *In*: VELHO, Gilberto. **Arte e Sociedade**: ensaios de sociologia da arte. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 130-169.

[www.pimentacultural.com](http://www.pimentacultural.com)

**amor  
romântico  
relacionamentos  
abusivos**