

COALIZÃO DE CORPOS E AFETOS: CRÍTICAS AO BINARISMO E À MONONORMATIVIDADE EM JUDITH BUTLER

*COALITION OF BODIES AND AFFECTIONS: CRITICISM OF BINARISM AND
MONONORMATIVITY IN JUDITH BUTLER*

Herivelto Pereira de Souza¹

Ricardo Morais Barros²

RESUMO

O presente artigo discute como o pensamento de Judith Butler permite criticar pressupostos ontológicos do sistema monogâmico como regime normativo, que sustenta relações exclusivistas, proprietárias e binaristas em termos da noção de casal. Seguindo as articulações conceituais propostas por Butler, serão apresentadas possibilidades de desconstrução, ao mesmo tempo subversivas e não violentas, no interior da matriz de heteronormatividade e de mononormatividade. O caso brasileiro será mobilizado, a fim de compreender, à luz das ideias de Butler, a questão da luta pelo direito a uniões homoafetivas e uniões não monogâmicas. Os casos apresentados de uniões homoafetivas e não monogâmicas indicam a complexidade de recorrer a soluções estatais, bem como o reforço das práticas de apagamento das uniões não monogâmicas no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Não Monogamia. Judith Butler. Mononormatividade.

ABSTRACT

This article discusses how Judith Butler's thinking allows us to criticize ontological assumptions of the monogamous system as a normative regime, which supports exclusivist, proprietary and binaristic relationships expressed by the notion of

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Filosofia, pela Universidade de São Paulo (USP), com ênfase em Filosofia da mente, Epistemologia da psicanálise e História do pensamento italiano. Coordena o Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise do Centro-Oeste (Latesfp-Cerrado). E-mail: herivelto@unb.br . ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9967-9766>

² Mestre em Filosofia, pela UnB, com dissertação defendida em 2025 ("Em defesa de uma não monogamia cética: reflexões sobre amor e liberdade"). Doutorando em Filosofia, pela UnB, com projeto de pesquisa sobre subjetividade, amor e liberdade em Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre. E-mail: ricmbarros@gmail.com . ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1841-6145>

couple. Following the conceptual articulations proposed by Butler, possibilities for deconstruction will be presented, both subversive and non-violent, within the matrix of heteronormativity and mononormativity. The Brazilian case will be mobilized in order to understand, in the light of Butler's ideas, the issue of the fight for the right to same-sex unions and non-monogamous unions. The cases presented of same-sex and non-monogamous unions indicate the complexity of resorting to state solutions, as well as the reinforcement of practices of erasing non-monogamous unions in Brazil.

KEYWORDS: Non-Monogamy. Judith Butler. Mononormativity.

c'est à la condition de masquer une part important de lui-même que le pouvoir est tolérable.

Michel Foucault

INTRODUÇÃO

O presente artigo discutirá possíveis relações entre o tema da não monogamia e o pensamento de Judith Butler. A filósofa estadunidense realizou profunda reflexão crítica sobre as incidências éticas e políticas dos arranjos normativos que sustentam práticas de patologização e de exclusão de vidas consideradas desviantes ou anormais, em especial no que diz respeito às questões de gênero. Nesse sentido, Butler voltou sua atenção para as estratégias político-normativas presentes em processos que determinam a constituição de sujeitos sexuados, em especial estratégias que se concretizam em papéis sociais de gênero e que conformam e estabilizam arranjos e formas de vínculos afetivos e sexuais.

Um elemento crucial no modo como esses papéis são ordenados é o binarismo de gênero, uma categorização opositiva que exprime uma forma de pensamento fundamentado na complementaridade entre as posições masculina e feminina, algo duramente criticado por Butler. A rejeição ao binarismo de gênero é conceitualmente intrincada e complexa, justamente por não se furtar à tarefa de, para além da problematização de questões, elaborar um horizonte emancipatório no qual os corpos se reconheçam como vulneráveis e despossuídos. Podemos, portanto, nos referir a esse quadro normativo binário a ser demolido como *heteronormatividade*.

Entretanto, o que o pensamento de Judith Butler sobre a vida subjetiva das normas relativas a sexo e gênero poderia nos dizer sobre as formas de aliança conjugal? A exclusividade sexual e afetiva da família biparental monogâmica seria expressão ou parte de uma normatividade excludente de todos os afetos não duais? Tendo por fundamento os conceitos butlerianos, que leitura crítica podemos fazer das relações afetivas estabilizadas em torno da norma de um casal monogâmico? O caráter necessário dos vínculos duais exclusivos não expressaria um imaginário de propriedade sobre

os corpos, isto é, de uma relação de submissão e de objetificação corporal? Como a noção de *mononormatividade* se articularia com o conceito de *heteronormatividade* desenvolvido a partir das ideias de Butler³? E que relação se poderia estabelecer entre as pautas e as lutas políticas relativas ao gênero, em particular o casamento homoafetivo, e à manutenção de regimes de exclusão derivados do poder disciplinar de um horizonte cultural aferrado às suas estritas normas monogâmicas? Não haveria aí uma espécie de impasse nessas formas culturais que aceitam e propiciam relações sexuais fortuitas, mas se mostram inarredáveis ao lidar com as consequências que daí derivam em termos de se repensarem as configurações institucionais que dão contorno a noções como a de família?

O presente artigo primeiramente apresentará certas ideias de Butler desenvolvidas em sua já clássica obra *Problemas de gênero* (Butler, 2018), a fim de refletir sobre os principais argumentos da filósofa sobre a heteronormatividade e seus regimes de exclusão. Em seguida, discutiremos os argumentos elaborados por Butler em sua obra posterior *Desfazendo gênero* (Butler, 2004), em especial com relação à possível aproximação entre heteronormatividade e mononormatividade. Por fim, serão apresentados dois casos concretos recentes da sociedade brasileira de tratamento jurídico do tema da heteronormatividade e da mononormatividade, que indicam momentos distintos nas estruturas de exclusão e nas resistências a esses regimes de opressão.

I. DA HETERONORMATIVIDADE À MONONORMATIVIDADE

Começemos com alguns referenciais teóricos gerais sobre o entendimento de Butler acerca do conceito de sujeito. A pensadora entende o sujeito como um efeito de estratégias políticas, nas quais normas estão em operação e em constante atravessamento das vidas humanas. Na esteira de certos trabalhos da obra de Michel Foucault, a autora busca, a seu modo, compreender e criticar arranjos normativos disciplinares que produzem sujeitos sexuados em suas malhas individualizantes, condicionando efeitos corporais, de modo que resultem daí corpos dóceis aos parâmetros definidos pelo gênero. Se tal construção social acarreta, por um lado, padrões e papéis tidos como normais para os sujeitos-assujeitados, segundo um esquema binário (homens e mulheres), por outro lado os corpos e as existências desviantes – aqueles relegados aos interstícios das normas – figuram como restos dessas operações, sendo excluídos ou inseridos sob a forma de quadros patológicos que demandam intervenção médica.

O sujeito apresentado por Butler, ao mesmo tempo que está imerso na teia de assujeitamento, é também um sujeito dotado da capacidade de agir⁴. Essa agência,

3 Núñez (2023, p. 76) articula o conceito de “monocultura”, de certa forma próximo à ideia de mononormatividade, ao propor que a monocultura dos afetos seria uma forma de “pressão global” que apregoa “ao mundo que a monogamia é a única maneira justa de se relacionar”.

4 Essa dinâmica é abordada em vários textos, mas podemos destacar o confronto com Foucault e Freud realizado em Butler (1997).

no entanto, deve ser compreendida como estando imersa em relações transversais de poder, estruturadas em redes ou teias que materializam antagonismos e jogos de força, nos quais a capacidade de influenciar a ação de outrem está posta em questão. Desse modo, o sujeito se constitui, ao mesmo tempo, pelo poder e por meio das relações de poder nas quais está inserido.

Ora, de modo análogo à formação dos gêneros heterossexuais binários, poderíamos dizer que as normas, em constante operação e disciplinamento da normalidade, também atuam na formação de outro tipo de sujeito (assujeitado-agente), ou, melhor dizendo, de outra dimensão da subjetividade, qual seja: o *sujeito afetivo*. Trata-se do sujeito que se confronta com a injunção de dever pertencer e se adequar ao formato do casal monogâmico. Os afetos, assim sendo, são regulados e normatizados por construções socioculturais opressoras e com pretensões universalistas, que preconizam as relações exclusivas e o casamento sempre entre dois indivíduos como a única modalidade normal e saudável de relacionamento afetivo e de “amor verdadeiro”. Os demais arranjos afetivos seriam relegados às margens da afetividade “normal”, como “excrecência”, “putaria”, “safadeza”, “promiscuidade” ou “perversão”.

Butler retoma, a seu modo, a tese foucaultiana da sexualidade como um dispositivo⁵, isto é, o conjunto de elementos heteróclitos, discursivos e não discursivos, derivado do entrecruzamento de saberes e de práticas orientados à obtenção de efeitos estratégicos. Os dispositivos inscrevem-se em um horizonte que dá inteligibilidade à concepção de que se poderia alcançar a verdade sobre o sexo e, com isso, normalizar as condutas sexuais consideradas saudáveis ou naturais, sempre sob a égide da heterossexualidade, de onde se descortina também a proliferação do que se chamava na psiquiatria do século XIX de parafilias. Ao se desvencilhar de uma concepção jurídica do poder, torna-se possível reconhecer a centralidade de uma arte de governar apoiada decisivamente em práticas normalizadoras.

A heterossexualidade compulsória é um dos aspectos do regime normativo instaurado pelos processos de racionalização da vida social no capitalismo tardio. Ainda que lutas por reconhecimento tenham reconfigurado certa rigidez na definição de quais desvios são toleráveis, há certa flutuação relativamente a como grupos sociais específicos expõem para fora sujeitos considerados anormais, sustentando perseguições e outras formas de violência contra aqueles arrojados para as margens. Permanece incólume, portanto, um quadro normativo que impele os sujeitos a um dos polos opostos que ordenam o campo em termos de dois gêneros complementares. No entanto, Butler (2018, p. 21) nos indica claramente que “não há razão para supor que os gêneros [...] devam permanecer em número de dois”. E os participantes envolvidos

5 Cf. Foucault (1984).

em uma relação afetiva? Deveriam, por alguma razão, permanecer necessariamente em número de dois?

Os argumentos e as críticas até aqui traçados permitiriam formular um questionamento sobre o papel normativo do casal e do ideal de união exclusiva entre duas pessoas com base nas ideias e nas problematizações articuladas por Judith Butler. Seriam o casamento e o casal a expressão de uma estrutura de poder monogâmico e “dualista”? A norma da monogamia que preconiza a normalidade das relações exclusivistas, ao mesmo tempo que exige a união estável no tempo entre dois indivíduos, não implica a diminuição de quaisquer outros arranjos afetivos não monogâmicos, como os trisais e as demais configurações poliamorosas, os relacionamentos abertos ou os amores livres? Esse regime monogâmico não se sustenta pelo estigma em relação a sujeitos que vivem outros arranjos, por assim dizer, alternativos, estigmatizados, minoritários ou marginais⁶?

Qualquer tentativa de resposta a tais questões deve levar em consideração a demolição que Butler efetua em torno de todo tipo de oposição estanque entre sexo e gênero, em especial se a repartição for um desdobramento da dicotomia fechada que separa natureza de cultura sem deixar nada de fora. Ora, Judith Butler (2018, p. 11) assevera que “fábulas de gênero estabelecem e fazem circular sua denominação errônea de fatos naturais”. Ou seja, o caráter natural com o qual se busca revestir distinções que possuem articulação normativa funciona primordialmente como estratégia de legitimação de tudo o que é atravessado pelo dispositivo da sexualidade. Nesse sentido, não podemos deixar de lembrar como é fundamental para a elaboração conceitual butleriana a noção de desejo, no que diz respeito aos efeitos desestabilizadores para dicotomias ordenadoras do dispositivo em questão (natureza-cultura, sujeito-objeto, universal-singular etc.)⁷.

Ora, pensar uma *ética sexual* a partir de Butler implica compreender não apenas as suas concepções de sexualidade e gênero, mas também as diretrizes éticas mais amplas de seu pensamento. A esse respeito, além do caráter central da vulnerabilidade constitutiva de todo ente singular, e da relacionalidade fundamental que torna inteligível a constituição subjetiva, devemos partir de sua crítica da violência ética⁸. Tal crítica de-

6 Ainda que não seja objeto do presente artigo, a questão também seria interessante para reflexão sobre a oposição entre a monogamia, como regime normativo, e a vida daqueles marcados pela ausência de manifestação afetivo-sexual em termos de conformação de alianças relacionais socialmente expressas, tal como no caso de pessoas celibatárias ou assexuadas.

7 “Both the ‘subject’ and its ‘desire’ have come to suffer the process of historicization [...]. Indeed, it becomes crucial to ask just how this subject is constituted, under what conditions, and by what means. [...] What gender are they, and to what extent is dialectical opposition considered to be characteristic of binary relations between the sexes” (Butler, 1987, p. 231-232).

8 Cf. Butler (2005).

corre da retomada de uma elaboração adorniana acerca do conceito de universal no discurso filosófico da modernidade, uma elaboração que se materializa no diagnóstico de que regimes de subsunção de singulares a universalidades estritamente formais podem ser marcados justamente pela violência, porque resultam no apagamento de qualquer conteúdo próprio ou não idêntico dessas singularidades com respeito a um universal definido apenas formalmente e, portanto, esvaziado de conteúdo.

Para Butler, esse é um diagnóstico que ajuda não apenas a compreender como éticas deontológicas não foram capazes de evitar os desastres totalitários dos campos de extermínio pelo recurso a princípios universais, mas também auxilia a repensar modos contemporâneos de invisibilidade, opressão, apagamento e assassinato de certos sujeitos. O patológico e o monstruoso precisam ser reconsiderados, de modo que se possa dar efeito discursivo e institucional às experiências de sofrimento e de exclusão daqueles que estão fora dos limites do que é considerado “normal”. Entre vários fenômenos sociais, Butler evidencia esse tipo de violência no caso da heteronormatividade. Haveria lastro para o diagnóstico de situação similar com relação às subjetividades não monogâmicas?

Outra crítica presente na obra da autora diz respeito à suposta continuidade e coerência do sujeito. Butler avalia que a pessoa não é uma entidade contínua, tampouco plenamente coerente. Não há uma substância eterna, imune ao devir, que permanece essencialmente constante ao longo do tempo e da vida, ainda mais em se tratando de subjetividades singulares. As relações são dinâmicas e fazem com que as ações realizadas tenham efeitos que retroagem sobre o próprio agente. As relações com as demais subjetividades devem ser igualmente compreendidas sem pretensões essencialistas, ou seja, no marco da temporalidade e da descontinuidade. Portanto, o “eu” e o “outro” não seriam essências coerentes e imutáveis, com identidades fixas, unificadas, que permanecem rígidas e imutáveis ao longo do tempo. Tais essências seriam, em síntese, “ficções fundacionistas que sustentam a noção de sujeito” (Butler, 2018, p. 20).

Nesse sentido, esclarece a autora que o poder põe em ação (*inact*) os sujeitos e, com isso, disciplina o normal e o anormal dentro de um quadro categorial normatizado. Desse modo, “a ‘coerência’ e a ‘continuidade’ da ‘pessoa’ não são características lógicas ou analíticas da condição da pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas” (Butler, 2018, p. 34). As identidades, portanto, conformam ideais normativos, socialmente instituídos e mantidos por práticas reguladoras. Desse modo, a identidade não é uma livre escolha e decisão individual de

sujeitos totalmente autônomos e independentes. Conclui Butler que há uma ilusão de identidade substancial⁹.

A crítica butleriana poderia nos levar, então, a questionar os atos de compromisso e de promessa monogâmica, tal como o consentimento para o namoro, a união estável ou o casamento. Nesses atos, há uma promessa subentendida de fidelidade e de exclusividade sexual e afetiva que deveria perdurar no tempo. Desse modo, sujeitos que se imaginam estáveis e coerentes, ao longo da vida, oferecem a integralidade de seus corpos, seus desejos, seus afetos e sua sexualidade a outro sujeito. Em troca, esse outro sujeito, que compartilha da mesma ilusão de ser uma substância estável, coerente, lógica e permanente, retribui à promessa com o compromisso de exclusividade recíproca e eterna. Esse pacto de exclusividade afetiva, segundo Butler, não seria objeto de escolhas livres e independentes, mas seria alinhavado por ditames de normas culturais e estruturais que articulam as alianças de fidelidade e de exclusividade dualista como requisito fundacional e necessário de relacionamentos afetivos “normais”. Quaisquer outros arranjos amorosos e sexuais que desafiem o sistema mononormativo são arrojados às margens, patologizados, excluídos e estigmatizados.

Nos termos de Butler, a ilusão da identidade substancial asseguraria e estruturaria os atos performativos de promessa, de compromisso, de fidelidade, bem como as juras de arranjos e de acordos monogâmicos. Ainda que alguns desses acordos sejam atualmente mais flexíveis quanto às possibilidades de saída e de fim da servidão mútua, como no caso do divórcio, permanece o dualismo do casal como requisito normativo nos sistemas de monogamia serial. Assim sendo, é fundamental para a compreensão, tanto do gênero quanto da monogamia, a crença ou a ilusão de identidade dos sujeitos, que tendem a acreditar que as supostas essências de subjetividade do “eu” e do “outro” do momento presente permanecerão basicamente as mesmas daqui a meses, anos ou décadas.

A obra *Problemas de gênero* conclui com uma reflexão crítica sobre a importância das práticas subversivas como forma de desconstrução de estruturas, que normatizam, oprimem, excluem e cristalizam aparências de substancialidade e de identidade. Nesse sentido, Butler indica que o encerramento binário das identidades também é uma ilusão, de modo que os agentes deveriam em seus atos performativos criticar a heteronormatividade e o binarismo sexo-gênero. Defendemos, nesse sentido, que as críticas butlerianas poderiam ser mobilizadas de modo a subverter e desconstruir, igualmente, a monogamia enquanto sistema que cria a ilusão da identidade do casal como a única possibilidade “normal” de manifestação de afeto, amor ou desejo. A

⁹ Conforme citação de *Genealogia da moral*, de Nietzsche, referendada pela autora: “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo” (Butler, 2018, p. 44).

mononormatividade seria o operar dessa normatização em torno das relações exclusivas do casal monogâmico.

Antes de prosseguir, há uma consideração importante a ser feita. Pode parecer que a proposição de uma noção de mononormatividade a partir da conceitualidade butleriana contrasta com a importância assumida aí pela crítica ao binarismo. Ora, o caráter binário, dúplice, de uma divisão sexual exaustiva em duas partes complementares poderia, à primeira vista, parecer dificilmente conciliável com uma norma exclusivista que institui um único parceiro por vez como o tipo de vínculo de aliança efetivamente legítimo. Entretanto, não há de se deixar distrair pelos prefixos *bi* e *mono* aqui. O encerramento do binarismo na forma de um casal parece ser crucial para as maneiras pelas quais a heteronormatividade engendra e sustenta enquadres institucionais específicos. Tais enquadres são mononormativos, no sentido defendido aqui, pois a complementaridade ganha *autenticidade* ao se concretizar em associações exclusivistas.

Veremos, a seguir, algumas reflexões adicionais sobre o tema do gênero elaboradas em livro mais recente de Judith Butler. Ademais, serão apresentadas ideias específicas da filósofa, as quais dialogam de forma mais direta com a questão da problemática da não monogamia.

2. SOBRE A GESTÃO MONONORMATIVA DOS AFETOS

Na obra *Desfazendo gênero*, publicada em 2004, Judith Butler menciona o tema da não monogamia de forma mais direta, o que nos permite refletir com mais segurança sobre a possibilidade de mobilização dos argumentos anteriores da filósofa, com questionamentos específicos sobre a monogamia e o casamento. O que a autora problematiza sobre a vida não monogâmica?

Em primeiro lugar, Butler entende que as práticas afetivas não monogâmicas permitem que haja maior abertura para que formas alternativas de comunidade possam ser vividas e experimentadas, para além dos arranjos tradicionais da família e do casamento:

a sexualidade, fora do campo da monogamia, pode bem nos proporcionar a abertura para um senso diferente de comunidade, ao intensificar a questão de onde se encontram laços duradores [...]. No entanto, aqueles que vivem fora do marco conjugal ou que mantêm modos de organização da sexualidade que não são nem monógamos nem quase-maritais são cada vez mais considerados irreais, e seus amores e perdas são considerados menos do que “verdadeiros” amores e “verdadeiras” perdas. A desrealização desse domínio da

intimidade e da socialização humana entra em funcionamento por meio da negação da realidade e da verdade para tais relacionamentos (Butler, 2004, p. 26-27¹⁰).

Assim, ainda que uma nova forma de comunidade possa derivar de sexualidades não dualistas, Judith Butler aponta o aspecto problemático da exclusão e da discriminação da não monogamia por parte do poder disciplinador com sendo uma prática afetiva impossível ou irreal. Os relacionamentos poliamorosos são, dessarte, geralmente reputados como superficiais, promíscuos e instáveis, pois apresentam uma aliança alternativa que ameaça a mononormatividade. Ao ameaçar a ordenação dual que sustenta a monogamia e a família tradicional, os afetos não monogâmicos sofrem apagamento e violência ao serem considerados irreais e inexistentes. Do ponto de vista dos regimes de poder, os “verdadeiros” afetos seriam, portanto, somente aqueles expressos e reificados por meio do casamento entre dois indivíduos, que estabelecem um contrato de compra e venda de corpos e de almas que deve, em princípio, durar até que a morte os separe.

A pensadora avança na reflexão sobre a exclusão dos arranjos não monogâmicos dos âmbitos de normalidade e de possibilidade ao tratar da pauta do casamento homoafetivo. Nesse aspecto, Judith Butler (2004, p. 109) apresenta a seguinte consideração sobre a busca de legitimação estatal do casamento:

dizer que alguém é a favor ou contra o casamento gay não é sempre algo fácil, pois alguém pode querer assegurar direitos para aqueles que querem fazer uso desses direitos por mais que esse alguém não queira esse direito para si próprio; ou pode ser que alguém queira lutar contra o discurso homofóbico que tem se organizado contra o casamento gay; mas alguém pode também não querer estar a favor do casamento gay. Pode ser que essa pessoa acredite fortemente que o casamento gay é a melhor forma de lésbicas e gays quererem instalar o casamento gay como uma nova norma: a norma para o futuro. Alguém também pode se opor ao casamento gay não por si próprio e devido aos seus interesses pessoais, mas devido ao interesse de todos, ao entender que a tarefa que está em jogo seria no sentido de retrabalhar e de revisar a organização social da amizade, dos relacionamentos sexuais e da comunidade no sentido de produzir formas não centradas no Estado de suporte e de aliança, pois o casamento, ao considerarmos seu peso histórico, torna-se uma “opção” somente por se converter em uma norma (e como tal encerra outras opções), uma norma

10 Todas as traduções de textos em outras línguas são nossas.

que amplia relações proprietárias e que torna as formas sociais da sexualidade ainda mais conservadoras.

A crítica de Butler indica que avanços considerados “progressistas” podem, sem deixar de expressar alguma resistência contra antigas discriminações, promover e reforçar novas normas excludentes. E, justamente por serem novas normatizações, podem também consagrar e promover formas de opressão e de violência contra outros excluídos. No caso do casamento homoafetivo, por exemplo, o anseio pelo reconhecimento da instituição do casamento monogâmico por uma parcela historicamente patologizada e excluída acaba por reforçar a instituição do casamento entre duas pessoas como a única forma de validar e de reconhecer os afetos humanos, até mesmo com a benção e a aprovação do Estado. Desse modo, aqueles sujeitos que estão no espectro das práticas não monogâmicas passam a enfrentar uma norma social ainda mais violenta e excludente, no que diz respeito à mononormatividade compulsória, após a luta de resistência (ainda que ética, bem-vinda e justa) em prol do casamento homoafetivo, visto que o regime do casamento acaba se tornando uma instituição social ainda mais fortalecida e disciplinadora dos afetos, após o reconhecimento de uniões homoafetivas pelo Estado. Trata-se de uma situação problemática que encerra suas contradições, pois é também preciso entender e reconhecer que os casamentos homoafetivos possibilitaram que diversas pessoas, que eram excluídas e oprimidas, pudessem ter direitos reconhecidos.

E qual seria a proposta esboçada por Judith Butler para esse problema? Em primeiro lugar, Butler (2004, p. 109) entende que um movimento sexual que queira defender o casamento homoafetivo como uma opção para a população não heterossexual não deveria defender o casamento como a única opção válida para o reconhecimento e à legitimação dos relacionamentos humanos. Em seguida, reconhece que mesmo que também se opte por contratos de união estável e outros arranjos legais entre parceiros sexuais, alguns problemas ainda assim persistem:

Por que o casamento e os contratos legais são necessários para a garantia de benefícios de saúde e bem-estar social? Por que não se garante a todos igual acesso aos benefícios de saúde e bem-estar social, independentemente do estado civil de cada um? Se alguém defende o direito ao casamento como forma de garantir direitos sociais, então essa mesma pessoa não estaria defendendo que direitos tão importantes como a cobertura de saúde não deveriam continuar sendo alocados com base no critério do casamento dos indivíduos? Se tomamos o casamento como uma norma, o campo sexual não se torna reduzido na sua própria legitimidade, ao excluir a comunidade dos não-casados, dos solteiros, dos divorciados, dos assexuados e dos não monogâmicos? (Butler, 2004, p. 109).

Ao reificar o casamento e a luta pelo direito ao casamento como forma de reconhecimento de direitos para certos grupos, a consequência dessa luta, ainda que inicialmente justa, é de que todos aqueles não casados ou que não podem se casar serão excluídos de direitos, isto é, os solteiros, os divorciados, os que não se interessam por relacionamentos afetivos e os não monogâmicos. Os grupos excluídos dos arranjos legais e estatais tradicionalmente validados em torno do quadro categorial normativo do casamento monogâmico seguirão, portanto, sem obter benefícios sociais, plano de saúde, partilha de bens e outros direitos que são geralmente derivados da instituição do casamento e da união estável. Tais arranjos estatais tradicionais e conservadores, em nome da conformação de uma família monogâmica, dão acesso diferenciado a serviços de saúde e a garantias legais, isenções de impostos e outros benefícios sociais. Com relação a esse tema, a autora nos coloca o seguinte problema: “Não haveria outras formas de se sentir possível, inteligível, até mesmo real, fora da esfera do reconhecimento estatal?” (Butler, 2004, p. 114).

A resposta para o problema proposto pela pensadora não parece ser de fácil solução, tendo em conta o anseio por resistir e lutar em prol de direitos e em prol do reconhecimento, ainda que parcial, da realidade e existência de vidas marginais e excluídas. A autora segue na problematização da questão:

Faz todo sentido que os movimentos de lésbicas e gays queiram recorrer ao Estado, dada a história do movimento: a tendência atual em favor do casamento gay é em certa medida uma resposta à AIDS e, em particular, uma resposta vergonhosa por meio da qual a comunidade gay busca rejeitar a chamada promiscuidade, uma resposta em que aparecemos como saudáveis e normais e capazes de manter relacionamentos monogâmicos de longa duração. Isto, obviamente, remete à questão [...] de saber se a busca pelo reconhecimento dentro das normas de legitimidade existentes exige que também subscrevamos a uma prática que deslegitima as vidas sexuais estruturadas fora dos laços de casamento e dos pressupostos da monogamia (Butler, 2004, p. 114-115).

O problema proposto e lançado pela filósofa conforma, assim, um dilema: de um lado, viver sem normas que reconheçam os sujeitos e seus direitos acaba por resultar em discriminação, injustiça, exclusão e sofrimento. Por outro lado, a demanda política de reconhecimento estatal de uma prática afetiva, como busca de legitimidade e de existência, pode reforçar formas de hierarquização social que limitam as expressões sexuais de outros sujeitos, cuja exclusão e marginalização serão intensificadas. Há de se fazer, assim, uma reflexão crítica sobre as próprias normas de reconhecimento estatal, que estão em jogo, e sobre as consequências para os esquecidos, os estigmatizados e os excluídos das normatividades reformadas.

Ao lutar pelo reconhecimento por parte do Estado de práticas sexuais consideradas normais e saudáveis, acabamos por efetivamente restringir e delimitar o domínio de um novo marco de reconhecimento do que é legítimo e normal como prática sexual (Butler, 2004, p. 115). Com isso, acaba-se por fortalecer o papel do Estado como legitimador e como fonte das normas de reconhecimento, de verdade, de existência e de realidade. Outras possibilidades de legitimação derivadas da sociedade civil e da cultura são, dessa forma, eclipsadas. Exigir e receber reconhecimento, conforme as normas que legitimam o casamento e deslegitimam outras formas de relacionamento e união afetiva e sexual fora do casamento, é o mesmo que “deslocar o local de deslegitimação de uma parte da comunidade *queer* para outra ou, melhor, transformar uma deslegitimação coletiva numa deslegitimação seletiva” (Butler, 2004, p. 115).

Como Butler indica aberturas de conciliação entre os dois lados dessa questão problemática e complexa?

Tal prática é difícil, se não impossível, de conciliar com um movimento radicalmente democrático e sexualmente progressista. O que significaria excluir do campo de potencial legitimação aqueles que estão fora do casamento, aqueles que vivem relacionamentos não monogâmicos, aqueles que vivem sozinhos, aqueles que estão vivendo em outras formas e arranjos de relacionamento afetivo que não sejam a forma do casamento? (Butler, 2004, p. 115-116).

Se, por um lado, a luta promove o reconhecimento de casamentos e de uniões homoafetivas é, portanto, luta emancipadora. No entanto, a busca pelo reconhecimento do casamento ou do status de não promiscuidade por parte do Estado pode acabar, por outro lado, encobrendo e reforçando novas formas de exclusão, em particular das afetividades não monogâmicas. Tem-se um problema de difícil solução. Se os arranjos não monogâmicos também buscarem o amparo do Estado e futuramente obtiverem êxito nessa luta, outras minorias e margens seriam ainda mais discriminadas e excluídas, como os solteiros ou os divorciados, que deixariam de fazer jus a vários benefícios estatais, justamente por serem somente um e não dois ou múltiplos. A reconciliação dessas distintas práticas é, portanto, desafiadora.

Trata-se de um problema que requer ampla discussão, crítica e desconstrução, em especial no que diz respeito ao conceito de família e seus nexos de dependência e de sustentação com respeito ao aparato estatal, que normatiza e normaliza as práticas sexuais e afetivas dos sujeitos em torno da premissa da família com base da sociedade¹¹.

11 A Constituição da República Federativa do Brasil prescreve o seguinte: “Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado” (Brasil, 1988, art. 226).

Geralmente, a monogamia é a norma e um princípio fundamental da organização social das práticas de aliança e parentesco, o que conforma modelo mandatório de família tradicional. Não são aceitos três ou mais afetos sexuais na família “normal”. O crime de bigamia, por exemplo, ainda é prescrito em diversos países, até mesmo no Brasil¹². As uniões éticas e voluntárias entre três ou mais indivíduos são consideradas inexistentes, irreais ou impossíveis, devendo ser colapsadas em arranjos duais. Os pais e as mães divorciados, por sua vez, ainda sofrem preconceito por não estarem mais casados, mesmo que tenham buscado no passado o reconhecimento estatal por meio do casamento. A hegemonia cultural naturaliza, portanto, além da sexualidade binária de gênero, também a monogamia e a figura do casamento eterno e feliz para sempre.

Butler entende que quaisquer novas exclusões devem ser problematizadas. A crítica política, não violenta e ética, seria a forma que possibilitaria uma abertura emancipatória que, ao mesmo tempo, garanta os direitos de alguns, mas sem que sejam criadas novas injustiças para com outros.

Em entrevista concedida em 2008, durante uma conferência em Barcelona, na Espanha, a filósofa fez a seguinte reflexão sobre casamento, não monogamia e formas alternativas de relacionamento e de organização social:

o casamento deve ser possibilitado a todos os casais, independentemente da sua orientação sexual; se a orientação sexual é um impedimento, então o casamento é discriminatório. De minha parte, não entendo porque o casamento deveria ser limitado a duas pessoas: parece-me arbitrário e pode ser potencialmente discriminatório; mas sei que este ponto de vista não é muito popular. No entanto, há formas de organização sexual que não implicam a monogamia, e tipos de relação que não implicam o casamento ou o desejo de reconhecimento legal da relação – mesmo que essas relações busquem aceitação cultural. Há também comunidades compostas por amantes, ex-amantes e amigos que cuidam dos filhos, comunidades que constituem redes de parentesco complexas que não se enquadram no padrão conjugal tradicional (Butler, 2008).

A passagem da entrevista de Butler ilustra que é preciso compreender de forma crítica o casamento, a monogamia e a família tradicional como manifestações de um

12 A bigamia é crime tipificado no Código Penal brasileiro do seguinte modo: “TÍTULO VII DOS CRIMES CONTRA A FAMÍLIA CAPÍTULO I DOS CRIMES CONTRA O CASAMENTO Bigamia:

Art. 235 Contrair alguém, sendo casado, novo casamento:

Pena – reclusão, de dois a seis anos.

§ 1º Aquele que, não sendo casado, contrai casamento com pessoa casada, conhecendo essa circunstância, é punido com reclusão ou detenção, de um a três anos” (Brasil, 1940, art. 235).

poder regulador e disciplinador, similar à heteronormatividade. Nesse caso, poderíamos conceituar a mononormatividade como o regime disciplinador e normativo que apresenta uma versão de normalidade do relacionamento entre duas pessoas, com exclusividade sexual e estabilidade temporal, como a única forma natural, verdadeira, possível e reconhecida de relacionamento afetivo. A mononormatividade promove, assim, a lógica do binarismo dos afetos humanos na forma do casal. Qualquer expressão afetiva de não monogamia seria, dessarte, desviante, patológica, monstruosa, promíscua, supérflua, inviável, impossível, irreal e utópica.

Compreendidos os principais argumentos de Butler aplicáveis à normatização da monogamia e à exclusão dos afetos não monogâmicos, apresentaremos, a seguir, dois casos concretos de resistência que representam, na sociedade brasileira, a luta por direitos homoafetivos, por um lado, e a exclusão de uniões entre não monogâmicos, por outro lado.

3. SOBRE O ESTATUTO DAS UNIÕES HOMOAFETIVAS

A Constituição Federal Brasileira de 1988, em seu artigo 226, § 3º, reconhece o casamento e a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar.

Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado.

§ 1º O casamento é civil e gratuita a celebração.

§ 2º O casamento religioso tem efeito civil, nos termos da lei.

§ 3º Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento (Brasil, 1988, art. 226, grifo nosso).

O texto constitucional, conforme se extrai da leitura do excerto grifado acima, indica que a união estável entre o homem e a mulher será reconhecida e protegida pelo Estado. No entanto, a Carta Magna foi silente quanto às uniões entre pessoas do mesmo sexo, o que gerou grande controvérsia social e jurídica, levada para deliberação pela Corte Suprema.

A sociedade brasileira enfrentava uma situação de heteronormatividade compulsória, em termos butlerianos, o que restringia o reconhecimento de direitos aos casais homoafetivos, pois a única opção aceitável de casamento ou união deveria se dar entre o homem e a mulher. Tem-se a ilustração evidente na norma constitucional brasileira do que Butler denomina como binarismo de gênero.

O Supremo Tribunal Federal (STF), em decisão de 5 de novembro de 2011, por unanimidade de votos, reconheceu a união estável entre pessoas do mesmo sexo ao apreciar, conjuntamente, a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277-DF e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132-RJ. O STF é a principal Corte do sistema judiciário brasileiro, responsável pelo controle constitucional. A decisão do STF reconheceu para uniões homoafetivas os mesmos direitos da união estável heterossexual.

A discussão sobre o direito a uniões homoafetivas diz respeito, em primeiro lugar, ao conceito de família. Até a referida decisão judicial do STF de 2011, a interpretação de família estava restrita à literalidade binária da norma constitucional, de modo que se entendia como necessário que as uniões estáveis sempre ocorressem entre um homem e uma mulher.

No entanto, houve uma reinterpretação da norma constitucional ao ressignificar o afeto como o elemento fundamental para a formação da família e compreender “que este afeto está presente tanto nas relações heteroafetivas, como homoafetivas, logo não há motivos para negar proteção a estas formatações familiares” (Júnior; Benigno, 2013, p. 588). O Poder Judiciário Brasileiro facultou às pessoas homoafetivas, desse modo, um novo direito que não era assegurado ou reconhecido e que tampouco havia sido positivado na legislação brasileira por meio do processo legislativo ordinário, isto é, a aprovação de leis.

Antes da referida decisão judicial do STF, havia o entendimento de que uniões homoafetivas eram inexistentes, de modo que, quando “se rompiam, ou havia a morte de um dos companheiros, ocorriam grandes injustiças: pessoas que estavam juntas e que juntas construíram um patrimônio, quando se separavam não dividiam os bens entre si de maneira justa” (Júnior; Benigno, 2013, p. 590). Como argumenta Butler, os marginalizados da norma eram irreais, sua existência era desconhecida pelo Estado e, portanto, pelo poder dominante.

Diante dessa situação de exclusão, várias demandas foram levadas ao Poder Judiciário Brasileiro, o qual se viu obrigado, antes da supracitada decisão do STF, a dar algum encaminhamento à questão.

A solução encontrada foi considerar estes vínculos afetivos como vínculos empresariais e aplicar a solução dada às dissoluções das sociedades, ou seja, dividir igualmente os bens conseguidos durante o período de convivência, desde que houvesse comprovação do esforço conjunto para a aquisição dos bens. Essa antiga maneira de tratar o tema resolvia apenas parcialmente o problema, pois ainda permanecia o entendimento de que tal união não era considerada família (Júnior; Benigno, 2013, p. 590).

Ainda que seja um encaminhamento parcial para a questão da falta de reconhecimento e legitimidade, tratava-se de uma solução problemática, ao considerar as uniões homoafetivas como uma sociedade empresarial. O afeto entre os envolvidos e a configuração familiar eram desconsiderados em prol de uma visão estritamente patrimonial e empresarial de alianças relacionais dissidentes.

O então ministro Celso de Mello, do STF, em seu voto, afirmou que a decisão da Suprema Corte removeu “obstáculos que até agora, inviabilizavam a busca da felicidade por parte de homossexuais vítimas de tratamento discriminatório”, além de ter representado um “passo significativo contra a discriminação e contra o tratamento excludente que têm marginalizado grupos minoritários” (Brasil, 2011, p. 229).

Celso de Mello explica, ainda, que haveria certa resistência das “correntes majoritárias de opinião, representadas no Congresso Nacional, (...) às propostas de incorporação, ao sistema de direito positivo, de inovações fundadas nas transformações por que passa a sociedade contemporânea”, como a união homoafetiva (Brasil, 2011, p. 239).

Dessarte, Mello reconheceu, em seus próprios termos conceituais, o regime de exclusão e de marginalização da heteronormatividade problematizada por Judith Butler. A decisão judicial do Supremo, portanto, é um reconhecimento por parte do Poder Judiciário de que os regimes de poder de fato excluíam e marginalizavam pessoas homoafetivas no Brasil. Além disso, a decisão materializa e dá visibilidade, de certo modo, à própria existência e à realidade de tais arranjos, à época estimadas oficialmente em 60.000 uniões homoafetivas declaradas (Brasil, 2011, p. 60).

Por meio da interpretação constitucional e da decisão da Corte Suprema brasileira, alguns indivíduos tiveram, portanto, a opção de constituir uniões estáveis, que deixaram de ser exclusivamente entre homem e mulher. No entanto, permaneceu a norma de que qualquer casamento ou união estável deve ser necessariamente entre duas pessoas. E qual tem sido o tratamento dispensado pelo mesmo Estado brasileiro para a minoria não monogâmica?

A seguir, será apresentado o caso das resistências não monogâmicas.

4. O IMPASSE DAS UNIÕES NÃO MONOGÂMICAS

Nos termos do texto constitucional brasileiro, em particular do seu artigo 226, § 3º, a união estável ocorre, conforme exposto anteriormente, “entre o homem e a mulher como entidade familiar [...]” (Brasil, 1988, art. 226, grifo nosso). O STF reconheceu a união de duas pessoas, independentemente do sexo ou do gênero dos dois envolvidos, amenizando aspectos do binarismo e da heteronormatividade. O que ocorre, no entanto, com uniões consensuais entre três ou mais pessoas envolvidas?

Em 2012, na cidade de Tupã, interior de São Paulo, três pessoas que mantinham uma relação afetiva ética e consensual conseguiram lavrar em cartório escritura pública de união estável denominada “Escritura Pública Declaratória de União Poliafetiva”. A referida união estável entre três (ou mais) pessoas teria a suposta capacidade de garantir direitos, como benefícios previdenciários, acesso ao seguro de vida, pensão de morte, plano de saúde, entre outros benefícios que o Estado reconhece somente para casais. Portanto, os três envolvidos na referida relação afetiva no formato de um “trisal” desejavam obter do Estado direitos que são concedidos exclusivamente a duas pessoas que realizam uma união estável, sejam por meio de uniões heterossexuais ou homossexuais.

Em 2016, a Associação de Direito de Família e das Sucessões (ADFAS) acionou o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) contra dois cartórios de comarcas paulistas, em São Vicente e em Tupã, com a finalidade de proibir o registro em cartórios das uniões estáveis poliafetivas. Cabe esclarecer que o CNJ, criado pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004, é uma instituição pública que visa aperfeiçoar o trabalho do Judiciário brasileiro, principalmente no que diz respeito ao controle e à transparência administrativa e processual. Entre suas atribuições, está a de receber reclamações, petições eletrônicas e representações contra membros ou órgãos do Judiciário, até mesmo contra seus serviços auxiliares, serventias e órgãos prestadores de serviços notariais e de registro¹³.

Em 2018, o Plenário do CNJ analisou a questão dos registros de uniões não monogâmicas e decidiu pela vedação de lavratura das escrituras públicas declaratórias de união poliafetiva. O CNJ entendeu que, ainda que a Constituição Federal reconheça diversos tipos de família, a “relação ‘poliamorosa’ configura-se pelo relacionamento múltiplo e simultâneo de três ou mais pessoas e é tema praticamente ausente da vida social, pouco debatido na comunidade jurídica e com dificuldades de definição clara” (Brasil, 2018, p. 1). Assim, o CNJ normatizou e reforçou o apagamento das famílias não monogâmicas no ordenamento jurídico e social brasileiro¹⁴, com o argumento de que quaisquer uniões familiares fora do regime monogâmico “sofrem forte repulsa social, e os poucos casos existentes no país não refletem a posição da sociedade acerca do tema” (Brasil, 2018, p. 2). Além de desconhecer a existência das pessoas não monogâmicas que desejem reconhecimento de suas uniões no Brasil, o CNJ reiterou,

13 O CNJ é presidido pelo presidente do STF e composto por um ministro do Superior Tribunal de Justiça, um ministro do Tribunal Superior do Trabalho, um desembargador de Tribunal de Justiça, um juiz estadual, um juiz de Tribunal Regional Federal, um juiz federal, um juiz de Tribunal Regional do Trabalho, um juiz do Trabalho, um membro do Ministério Público da União, um membro do Ministério Público estadual; dois advogados e dois cidadãos.

14 Por analogia, as famílias não monogâmicas foram consideradas inexistentes para o CNJ, tais quais eram as uniões homoafetivas antes da decisão do STF de 2011.

com a justificativa de expressar a voz ou a vontade da maioria, a visão de que haveria “forte repulsa social” para com as minorias não monogâmicas. E o que seria uma “forte repulsa social”? Trata-se de uma afirmação que descortina o revestimento de abjeção, marginalização e exclusão atribuído a sujeitos não monogâmicos.

Assim, ao contrário do entendimento do STF sobre uniões homoafetivas, o CNJ optou por manter as relações não monogâmicas nas margens de discriminação, apagamento e inexistência. O CNJ determinou, assim, a vedação dos registros cartoriais das uniões não monogâmicas, por mais análoga que fosse a situação em comparação com as uniões homoafetivas.

A decisão do CNJ indicou que o afeto não monogâmico seria imaturo na sociedade brasileira, mas que, um dia, talvez pudesse ganhar mais adesão social. E, ainda segundo o CNJ, se tal situação hipotética de maior adesão no Brasil pela não monogamia se confirmasse um dia no futuro, os não monogâmicos deveriam, então, buscar atuar por meio do processo legislativo clássico, fundamentado nas majorias eleitorais, tal como expresso a seguir:

A sociedade brasileira não incorporou a “união poliafetiva” como forma de constituição de família, o que dificulta a concessão de status tão importante a essa modalidade de relacionamento, que ainda carece de maturação. Situações pontuais e casuísticas que ainda não foram submetidas ao necessário amadurecimento no seio da sociedade não possuem aptidão para ser reconhecidas como entidade familiar. [...] Futuramente, caso haja o amadurecimento da “união poliafetiva” como entidade familiar na sociedade brasileira, a matéria pode ser disciplinada por lei destinada a tratar das suas especificidades (Brasil, 2018, p. 2).

O relator do caso no CNJ, João Otávio de Noronha, em seu voto, ainda que tenha feito uma breve analogia entre as “uniões poliafetivas” e as “uniões homoafetivas”, reiterou nas entrelinhas uma suposta imaturidade dos afetos não monogâmicos como fundamento de exclusão e de marginalização:

Registre-se ainda que foi possível o reconhecimento jurídico da união estável e da união homoafetiva – apesar da inicial insurgência de vozes conservadoras – uma vez que são relacionamentos presentes na vida social. São situações mais próximas dos membros da sociedade e sobre as quais houve maior reflexão. Foi possível que a sociedade e a comunidade jurídica amadurecessem o olhar sobre essas formas de relacionamento antes do reconhecimento jurídico como instituições familiares (Brasil, 2018, p. 9-10).

No único voto divergente da decisão do CNJ, o conselheiro Luciano Frota recorreu que o STF, “fundado nos princípios da dignidade da pessoa humana, da igualdade entre os sexos, da liberdade individual e da segurança jurídica”, reconheceu as uniões homoafetivas e condenou “condutas discriminatórias de gênero e de orientação sexual” (Brasil, 2018, p. 27). Ainda que Frota tenha reconhecido que o STF não tratou especificamente da união não monogâmica na decisão de 2011 sobre a homoafetividade, o conselheiro do CNJ entendeu que, mesmo assim, a Corte Constitucional “deixou aberta a possibilidade hermenêutica de reconhecimento jurídico desse modelo de relação” (Brasil, 2018, p. 31).

Concluiu Luciano Frota, em seu voto divergente, o seguinte:

Proibir que se formalizem perante o Estado uniões poliafetivas com base em um conceito vetusto de entidade familiar, não abrigado pela Constituição, significa perpetuar uma situação de exclusão e de negação de cidadania que não se coaduna com os valores da democracia (Brasil, 2018, p. 35).

O tratamento concedido pelo Conselho Nacional de Justiça à tal questão ilustra, assim, o dispositivo que sustenta um quadro normativo em que as práticas não monogâmicas são rechaçadas, e os sujeitos não monogâmicos deslegitimados, o que contrasta com a decisão do STF sobre as uniões homoafetivas e reforça a exclusão de marginalização das pessoas não monogâmicas ante o Estado brasileiro. É possível observar, em ambos os casos, a complexidade que Judith Butler indica entre a válida busca de reconhecimento de direitos, por um lado, e o consequente reforço da discriminação e da exclusão daqueles que, em algum sentido, não se adaptam à nova ordenação normativa que vai se restabelecendo a despeito das transformações.

CONCLUSÃO

Com base no exposto, apresentou-se como o pensamento de Judith Butler permite questionar o quadro epistemológico e os pressupostos ontológicos que validam o sistema monogâmico. Os argumentos da filósofa abrem espaços de reflexão e de crítica com relação à categoria de monogamia como regime normativo, que sustenta relações afetivas, exclusivistas, proprietárias e binaristas em termos do ideal de casal, em detrimentos de possibilidades éticas e alternativas de afetos não monogâmicos. Os relacionamentos não fundamentados na dualidade do casal acabam sendo apagados, discriminados, considerados desviantes, patológicos, monstruosos, inviáveis, impossíveis ou inconcebíveis.

Seguindo as articulações conceituais propostas por Butler, somos levados a uma consistente compreensão de como práticas afetivas não são naturais ou carentes de

determinações históricas e culturais, pois se materializam em atos, em performances nas quais os sujeitos se colocam em questão pelos efeitos normativos que daí decorrem. Portanto, possibilidades de desconstrução, eticamente orientadas, ao mesmo tempo subversivas e explorando potencialidades não violentas, podem operar no interior da matriz da mononormatividade compulsória, por meio de práticas não monogâmicas dissidentes, apostando em relacionamentos amorosos e sexuais plurais e alternativos.

A monogamia e o casamento dual podem, portanto, ser vistos como práticas normativas e de poder, que estão em constante devir e construção, ainda que ficções reguladoras e disciplinadoras pretendam fazer crer na inevitabilidade e na universalidade do amor exclusivista, porque se apresentam socialmente como as únicas opções legítimas de arranjo afetivo. As práticas e resistências não monogâmicas reabrem a sexualidade e o amor para novas intervenções e novos horizontes de ressignificação, que podem contribuir para subverter os poderes disciplinadores e, assim, reduzir crueldades e sofrimentos desnecessários derivados da mononormatividade.

No caso brasileiro, buscou-se compreender, à luz das ideias de Butler, o tratamento e o reconhecimento de direitos para uniões homoafetivas e para uniões não monogâmicas. No primeiro caso, a Corte Constitucional decidiu pela extensão dos direitos da união estável heterossexual para todas as pessoas, desde que em número de dois. No segundo caso, o Conselho Nacional de Justiça decidiu pela vedação das uniões estáveis entre três ou mais pessoas, reforçando o entendimento de que a união familiar deve ser monogâmica, sempre entre duas pessoas. O processo judicial e o poder do Estado atuam com suas próprias lógicas e regimes, no que diz respeito a possíveis deslocamentos de estruturas de poder, por mais análogas que possam ser as situações de luta e de exclusão.

Conclui-se que é árdua e complexa a luta contra regimes de exclusão derivados das estruturas heteronormativas e mononormativas. Os casos apresentados das uniões homoafetivas e não monogâmicas indicam, conforme argumenta Butler, a insuficiência das soluções estatais, que podem ter consequências opostas para minorias e margens que compartilham de muitas similitudes em termos de exclusão. As reflexões de Butler permitem a crítica do papel Estatal e do poder normatizador de práticas sexuais e, em particular, da mononormatividade, responsável por manter na inexistência e na irre realidade as pessoas e as uniões não monogâmicas no Brasil.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Código Penal (1940)**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm>. Acesso em: 16 dez. 2023.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. Pedido de Providências 0001459-08.2016.2.00.0000. Relator João Otávio de Noronha, 26 de junho de 2018. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/Infojuris2/downloadDocumento.seam;jsessionid=759A57556BE25319833BA-F462753CC34?fileName=14590820162000000__Proc+1459-08.2019+a.pdf&numProcesso=0001459-08.2016.2.00.0000&numSessao=48%-C2%AA+Sess%C3%A3o+Extraordin%C3%A1ria&idJurisprudencia=51260&decisao=false>. Acesso em: 13 dez. 2023.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil (1998). Disponível em: <<https://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 13 dez. 2023.

_____. Supremo Tribunal Federal. Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental n. 132-RJ. Relator Ministro Ayres Brito, 5 maio 2011. Disponível em: <redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628633>. Acesso em: 13 dez. 2023.

BUTLER, Judith P. **Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1987.

_____. **Psychic Life of Power: Theories in Subjection**. Stanford: Stanford University Press, 1997.

_____. **Undoing Gender**. New York and London: Routledge, 2004.

_____. **Giving an Account of Oneself**. Nova Iorque: Fordham University Press, 2005.

_____. **Gender s Extramoral**. Entrevista concedida em fevereiro de 2008. Disponível em:

<<https://mronline.org/2009/05/16/interview-with-judith-butler-gender-is-extramoral/>>. Acesso em: 13 dez. 2023.

_____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, vol. 1: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

JÚNIOR, Dempsey Pereira Ramos; BENIGNO, Eric Pires. Casamento homoafetivo no Direito Brasileiro e no Direito Comparado: Tendências segundo uma visão histórica, econômica e antropológica. **Revista Jurídica Cesumar-Mestrado**, v. 13, n. 2, 2013.

JUNIOR, Edson Camara de Drummond Alves. A viabilidade do casamento homoafetivo no direito civil constitucional brasileiro: a busca real do direito à felicidade. **Revista da Universidade Vale do Rio Verde**, v. 11, n. 1, p. 3-9, 2013.

NÚÑEZ, Geni. **Descolonizando afetos**: experimentações sobre outras formas de amar. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

Recebido em: 22/07/25

Aprovado em: 10/10/25