

Crítica ao conceito de amor líquido em Zygmunt Bauman

A criticism towards the concept of liquid love in Zygmunt Bauman

Leonardo Antunes de França Pessoa

*Cientista social, Pesquisador do NUECS-DH — UFRN
Mestrando, Ciências Sociais — UFRN
leonardo.antunes@msn.com*

10

Resumo

Este artigo pretende desenhar uma crítica ao conceito de “amor líquido” apresentado pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman. O conceito aqui contraposto é derivado de seus escritos a respeito da pós-modernidade, por ele intitulada “modernidade líquida”. Como tal, traz consigo o ceticismo característico do autor, cristalizado no que chamou de “fragilidade dos laços humanos”, que seria marca das relações afetivas de nosso tempo histórico. Em direção à interdisciplinaridade, utilizo a historiografia de Mary Del Priore com a intenção de problematizar a bipolaridade fundada pelo intelectual polonês — amor líquido/amor sólido. Argumento que o “amor líquido” não constitui um fenômeno exclusivo ou definidor da modernidade tardia, e para isso traçaremos uma análise comparativa deste período com o Brasil Colônia.

Palavras-chave: Amor Líquido. Modernidade Líquida. História da Sexualidade. Sexualidade no Brasil. Brasil Colônia.

Abstract

This article intends to delineate a criticism to the concept of “liquid love” presented by the polish sociologist Zygmunt Bauman. The concept here counterproposed derives from his writings about postmodernity, which he called “liquid modernity”. As such, embodies the characteristic skepticism of the Author, crystallized in what he entitled as “frailty of human bonds”, which would be a mark to the affective relations in our historical time. Regarding interdisciplinarity, I use Mary Del Priore’s Historiography with the intention to problematize the bipolarity founded by the Polish intellectual — liquid love/solid love. It is argued that the “liquid love” does not constitute a phenomenon that is exclusive or defining of the late modernity, and for this we will draw a comparative analysis between this period and the Colonial Brazil.

Ker-words: Liquid Love. Liquid Modernity. History of Sexuality. Sexuality in Brazil. Colonial Brazil.

Introdução

Mas a salvação no cristianismo é realizada
através da renúncia a si mesmo.

Michel Foucault

Este manuscrito é uma adaptação da monografia “*O amor nos tempos de liquidez: notas críticas sobre o conceito de amor líquido em Zygmunt Bauman*”, defendida por mim para obtenção do título de licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, no ano de 2015. Pretendo aqui sintetizar as discussões expostas naquele trabalho de conclusão, sem, contudo, perder o essencial da argumentação primeira, mas adicionando outras pesquisas não contempladas então: novas obras de Mary Del Priore (2009) e Ronaldo Vainfas (2011), ambos historiadores brasileiros, dedicados ao estudo da história da sexualidade, das relações de gênero, conjugalidades e parentesco no Brasil e na Europa. Também ampliei a bibliografia com entrevistas dadas por Bauman, que, neste espaço, funcionam como boas sintetizadoras de seu pensamento, além de novos artigos acadêmicos, manuscritos de intelectuais concordantes com o conceito de amor líquido, na intenção de facilitar o entendimento do mesmo e maximizar a pluralidade de opiniões expostas.

Zygmunt Bauman nasceu em Poznań, na Polônia, no ano de 1925. Foi professor de Sociologia da Universidade de Varsóvia e Leeds. Refugiado na URSS juntamente com a família após a invasão do seu país, e tendo sido membro de um partido comunista polonês, Bauman foi bastante influenciado pelo marxismo, o que transparece em suas obras e críticas à sociedade de hiperconsumo e descartabilidade. Embora mantenha a História em aberto, não proclamando nenhum destino para o gênero humano (BAUMAN, 2004, p. 190), pode ser considerado

um autor cético e crítico em relação à modernidade, como também às transformações e ao futuro das sociedades capitalistas, caso elas continuem a gestar as mazelas por ele pontuadas. Ainda assim, Bauman manteve o otimismo de imaginar que o mundo poderia ser melhor do que atualmente é: “meu trabalho é alertar as pessoas dos perigos” (BAUMAN apud EVELIN; GABRIEL, 2017). Um autor complexo, nonagenário, que dedicou sua vida à Sociologia e à crítica social, tornando-se um dos mais conhecidos e respeitados pensadores e analistas do nosso tempo. Seus livros são amplamente divulgados e traduzidos, não apenas na esfera acadêmica, como também para o público geral — trata-se de um dos maiores divulgadores da Sociologia do século XX e XXI. Faleceu em 2017, legando para o futuro indagações importantes que continuarão a reverberar, ansiando por serem respondidas.

Pretendo questionar o conceito de amor líquido na obra do sociólogo polonês, pois, na maneira ensaística com que ele é apresentado ao público no livro homônimo, o conceito é naturalizante e uma ferramenta insuficiente para analisar a trajetória das relações afetivas em nossa e outras sociedades. Para Bauman (2004) o amor romântico e monogâmico não aparece como sendo fruto de relações de poder, consolidado por instituições, objeto que se transforma no tempo devido a tensões e deslocamentos de sentido provocados pelos indivíduos e coletivos políticos, conscientes e críticos — ou não — de sua compulsoriedade, algo que se impôs por intermédio da domesticação dos prazeres e dos corpos, especialmente pela dominação masculina, heterossexualidade obrigatória e eclesiástica cristã, em se tratando do Ocidente, mas lhe surge como um fenômeno da natureza humana, uma régua universal, sem história (BAUMAN, 2004, p. 19). A monogamia emerge de seu texto como um dispositivo sem o qual os indivíduos se sujeitariam a uma série de incertezas e angústias (o mesmo podendo ser dito do cultivo de vários parceiros sexuais), como uma relação quase obrigatória para que o casamento “para a vida toda” possa produzir seus benefícios de seguridade ontológica. E, no entanto, os caracteres que Zygmunt Bauman elegeu como definidores de nossa afetividade

líquida — frugalidade dos afetos; facilidade de interromper laços afetivos; baixa qualidade no que se chama de “amor”; número amplo de parceiros sexuais; grande procura e facilidade para se chegar ao coito com outrem, alto índice de divórcios e separações de casais não são novidades ou estão acentuados suficientemente para conferir especificidade mesmo à modernidade.

Para traçar a crítica ao conceito aqui estudado utilizo o método comparativo entre tempos históricos e a pesquisa historiográfica. Atualmente, a historiografia não tem dificuldade para encontrar evidências daquilo que habitou os becos escuros, casas vazias, os confessionários, as praias, rios e matagais por onde sambaram nossos ancestrais. Os rastros de tais encontros aparecem nos processos e julgamentos inquisitoriais, nas recomendações e punições teológicas, nas bulas e concílios, nos textos moralistas, nos discursos públicos e conversas cotidianas, nos relatos de viajantes, ou ainda abertamente na resistência e acordos que as sociedades impuseram à investida moral cristã. Tudo isso munindo o estudo da História de boa fonte de informação para aferir o comportamento sexual do período aqui circunscrito.

O método comparativo permitirá questionar a universalidade e a positividade do amor romântico e da monogamia proclamadas por Zygmunt Bauman. Comparar a sexualidade na “modernidade líquida” com o período colonial brasileiro revelará se há diferenças tão acentuadas entre dois períodos históricos, como pretende, ou se a “liquidez” já estava presente no Brasil bem antes da modernidade se fundar, continuando até a atualidade. Com esse método procuramos “descobrir regularidades, perceber deslocamentos e transformações [...], identifica[r] continuidades e discontinuidades, semelhanças e diferenças” (SCHNEIDER; SCHIMITT, 1998, p.1) entre os diversos modos-de-vida e “espíritos dos tempos” discutidos pelo autor.

Por outro lado, a análise histórica tornará público os processos e as longas lutas que o cristianismo teve que travar para consolidar seus valores: a monogamia, o casamento “aos olhos de Deus”, o celibato, a

castidade... sempre resistidos. Quais concessões teve que fazer, quais processos e condenações tiveram que se abater sobre indivíduos e grupos para, hoje, olharmos o passado e enxergarmos superficial solidez. Publicará também as resistências, os desvios das normas, as fraudes, traduzidas nos amancebamentos, poligamias, adultérios, na quebra do celibato, no sexo furtivo, nos rituais e rezas mágicas para “atrair mulher” etc. Na modernidade colonial, os discursos solidificantes do clero encontravam resistências várias. Não foram poucas as maneiras que o passado achou para liquefazer sólidos em processo de sedimentação. Assim, são especialmente as evidências de adultérios (PRIORE, 2009, p. 46), poligamia consentida ou não e sexos furtivos que nos ensinarão que o amor líquido não constitui novidade da modernidade tardia.

A modernidade líquida (e o amor líquido), enquanto explicadores da mentalidade contemporânea, parece surgir no texto baumaniano como que um “*zeitgeist*”, um espírito do tempo a pairar. Uma modernidade e amor líquidos que assim se fazem quase sem agências, semi-desprovidos de processos e atores micropolíticos que lhe conjuram, arquitetam, mais ou menos conscientemente, e, principalmente, que os sustentam graças ao comando e a deliberação, exatamente porque não são tão angustiantes assim. Os construtores dessa modernidade mostram-se tão difusos quanto aqueles que supostamente sofrem com a volatilidade dos laços e a baixa expectativa de vida dos amores, devido a generalidade utilizada em seu argumento.

Ao se esquivar de evidenciar os atores micropolíticos, de conferir positividade para os grupos de pressão e indivíduos, que em sua autonomia modificam normas e instituições, criam novos modos-de-vida¹ longe de determinações globais e coletividades sufocantes, Bauman recai no pessimismo de achar que, devido a uma tendência ao individualismo (FREIRE et al, 2010, p.2), a praça pública perdeu

1 Utilizo o termo “modo-de-vida” como apresentado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, especialmente em sua obra intitulada “*O Uso dos Corpos*” (2017).

grandes coletivos atuantes. E também se furta de imaginar que o “amor líquido” possa se sustentar por, talvez, ser uma alternativa melhor do que as gaiolas que o cristianismo impôs ao Ocidente. A imagem da praça pública e da coletividade esvaziada provém desse ceticismo, que produz uma miopia incapaz de enxergar as novas formas de coletividade e socialização, “flácidas e frouxas”, entre outros motivos, devido à consciência crítica dos indivíduos às relações de poder e dominação econômica, cultural, sexual, simbólica. Contudo, ao entender a História e os modelos (inclusive sexuais, afetivos) como processos plenos de luta, nunca realmente esvaziados, mesmo pelo individualismo, pode-se ter uma compreensão mais sociológica a respeito dos padrões e das mentalidades atualmente operantes. É uma percepção mais otimista da dissolução dos antigos sólidos, da politeização² dos valores e da libertação sexual, que ganharam força, principalmente, a partir dos movimentos sociais e atores políticos do século passado.

Modernidade Líquida, Amor Líquido

A metáfora do líquido é utilizada por Zygmunt Bauman (2001) para definir as especificidades de uma segunda fase da modernidade, que, diferente de sua primeira, apresentaria propriedades ainda mais fluídas, não se deixando tomar forma por muito tempo, esvaindo-se sempre que se tenta contê-la. Isso significa que as antigas estruturas, instituições e mentalidades foram, desde o início da modernidade, mas talvez mais acentuadamente após a Segunda Guerra, combatidas em nome de um novo tipo de organização social e modo de vida (BAUMAN, 2001, p. 7). “Os primeiros sólidos a derreter e os primeiros sagrados a profanar eram as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros e as obrigações que atavam pés e mãos, impediam os movimentos e restringiam as iniciativas” (Ibid., p. 8).

2 Utilizo o termo “politeísmo” com o carácter positivo herdado da obra do sociólogo francês Michel Maffesoli. A “politeização dos valores” é bem discutida no seu “*O Tempo das Tribos*” (1998)

O projeto moderno era o de conferir à racionalidade, ao individualismo e à economia o papel central na regulamentação normativa da sociedade, em detrimento da família, dos laços afetivos tradicionais, do direito consuetudinário, da igreja. Ele pretendia proporcionar ao sujeito autodeterminação em relação às antigas instituições que outrora exerciam poder sufocante, dotando o indivíduo de autonomia e liberdade em relação aos “antigos sólidos”. Sobre este cemitério de institutos ultrapassados deveria brilhar apenas o “nexo dinheiro” (Ibid., p. 8) — o predomínio da economia capitalista como matriz reguladora das relações sociais. “Por isso mesmo, essa forma de ‘derreter os sólidos’ deixava toda a complexa rede de relações sociais no ar — nua, desprotegida, desarmada e exposta, impotente para resistir às regras de ação e aos critérios de racionalidade inspirados pelos negócios” (Ibid., p. 8).

Ao contrário da maioria dos cenários distópicos, este efeito não foi alcançado via ditadura, subordinação, opressão ou escravização; nem através da “colonização” da esfera privada pelo “sistema”. Ao contrário: a situação presente emergiu do derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e de agir. *A rigidez da ordem é o artefato e o sedimento da liberdade dos agentes humanos.* Essa rigidez é o resultado de “soltar o freio”: da desregulamentação, da liberalização, da “flexibilização”, da “fluidez” crescente, do descontrole dos mercados financeiros, imobiliário e de trabalho, [...] etc. [...] das técnicas de “velocidade, fuga, passividade” — em outras palavras, técnicas que permitem que o sistema e os agentes livres se mantenham radicalmente engajados e que se desencontrem em vez de encontrar-se. (Ibid., p. 9-10)

A “pós-modernidade” seria, assim, individualizante. “É tempo do desapego, provisoriedade e do processo de individualização; tempo de liberdade ao mesmo tempo em que é o da insegurança. Como resposta a esta possibilidade de liberdade [...], os homens deste tempo [...] têm a sensação de impotência sem precedentes” (TFOUNI; SILVA, 2008, p. 176). Para Bauman (2001) o poder atomizador da modernidade líquida repercute numa dificuldade de criar coletivos e engajamentos políticos, grandes projetos de sociedade, no individualismo das metrópoles e megalópoles, na xenofobia (BAUMAN, 2004, p. 154). Nela os sujeitos teriam

a sensação de impotência sem precedentes, já que, no anseio por esta liberdade, os mesmos encontram-se por sua própria conta e risco em meio ao concreto. A responsabilidade é deixada às energias individuais, favorecendo a solução biográfica das contradições sistêmicas. (TFOUNI; SILVA, op.cit., p. 176)

E nas esferas da vida afetiva, como pontuado, a modernidade líquida tenderia a impossibilitar a duração dos matrimônios, das famílias, das amizades e dos amores. O paradigma da vida conjugal “até que a morte nos separe”, hoje, cederia espaço para a futilidade dos encontros sexuais sem nenhum compromisso além do gozo momentâneo, da busca por vários parceiros etc. Nesse mundo, os que não se adaptaram às novas formas de relacionamento (novos sólidos) se encontrariam oprimidos por esse carnaval.

Na obra baumaniana, a modernidade líquida não mais estaria submetida ao espaço nem ao tempo, ao contrário, correria e se transformaria lépida, vertiginosa, o que deixaria nauseabundos, perdidos e desamparados todos aqueles que não estariam aptos às suas repentinas transformações. Segundo Bauman (2001) a primeira fase do período moderno pode ser facilmente ilustrada pela popular alegoria

foucaultiana do panóptico, arquitetura que representa a corporeidade do poder naquela época ainda “sólida” da modernidade. No panóptico de Bentham os prisioneiros são confinados num espaço circular, vigiados por carcereiros que acreditam estar ali, mas que não podem ser vistos. Nessa prisão uma única sentinela tem o poder de vigiar todos os cativos. A invisibilidade da sentinela, aliada à sua omnivisão, fazem com que os próprios presos passem a se vigiar, interiorizando o poder disciplinar devido a sua totalidade material e, paradoxalmente, à dúvida de sua presença. Como a primeira modernidade, a arquitetura do panóptico está submetida ao espaço e ao tempo. Todavia, na segunda modernidade o poder se dissipa no ar, se desprende da dependência anterior ao tempo-espaço, isto é, independência de um palácio, de uma sala de comando, centro de vigilância, passando, em lugar, a viajar nas ondas de rádio, na luz da fibra ótica, nos algoritmos. Na modernidade líquida os prédios do poder sólido foram esvaziados para dar espaço a um poder que não aparece, que é esquivo, que não pode ser visto ou encontrado. Dessa forma a modernidade líquida se defenderia dos processos de transformação coletiva, dos projetos de sociedade, das utopias, por meio de sua difusão, de sua fantasmagoria. Restaria aos indivíduos nesta “distopia” o atomismo e o individualismo exacerbado.

O desprendimento ao tempo-espaço ocorreria também no campo das relações intersubjetivas. Para Zygmunt Bauman (2001; 2004) amizades e namoros *online* se destacam na modernidade líquida como matrizes fundamentais do novo nexos relacional. O relacionamento face a face teria sido gradualmente substituído pelos encontros em rede (VESPUCCI, 2006, p. 162). As buscas por parceiros nos espaços tradicionais de socialização estariam sendo abandonadas, preteridas pelo mundo virtual. Contudo, apesar da facilidade de se construir novos laços não submetidos à lógica anterior, eles seriam frágeis, por serem facilmente desplugáveis, excluíveis. Nessa cyberrealidade os sujeitos

podem se desligar uns dos outros sem a necessidade de forjar desculpas, sem o constrangimento que, anteriormente, atingia as relações dadas pela proximidade espacial. A vantagem do aumento da oferta de relacionamentos viria, assim, carregada de uma desvantagem produtora de angústias e tristezas naquelas vítimas de sua desconexão súbita.

“Nada é feito para durar” (BAUMAN in PRADO, 2017). E essa relação de descartabilidade apareceria não apenas nos relacionamentos afetivos, como também no mercado de trabalho, na arquitetura das instituições e das cidades, nos projetos de vida, nos projetos familiares. Tratar-se-ia de uma modernidade sem grandes planejamentos coletivos e também sem grandes paradigmas utópicos. Zygmunt Bauman nos sintetiza em uma entrevista:

Diferentemente da sociedade moderna anterior, que chamo de “modernidade sólida”, que também tratava sempre de desmontar a realidade herdada, a de agora não o faz com uma perspectiva de longa duração, com a intenção de torná-la melhor e novamente sólida. Tudo está agora sendo permanentemente desmontado, mas sem perspectiva de alguma permanência. Tudo é temporário. É por isso que sugeri a metáfora da “liquidez” para caracterizar o estado da sociedade moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes”. [...] agora todas as coisas — empregos, relacionamentos, *know-hows* etc. — tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições. (BAUMAN in PALLARES-BURKE, 2004, p. 321-2)

Nesse cenário, o amor também estaria sendo deteriorado pelos novos padrões culturais. Para Zygmunt Bauman o amor é um sentimento natural e universal, um evento súbito, que não avisa ao portador quando chega. A primeira pista desta sua abordagem universalizante se encontra já no subtítulo de “*Amor Líquido*”: “Sobre a fragilidade dos *laços humanos*” (2004). O termo grifado aqui indica que a obra imagina um evento que estaria acometendo toda a humanidade, a “fragilização dos laços”. Na apresentação da proposta deste tomo o autor evidencia ainda mais: “A misteriosa fragilidade dos *vínculos humanos*, o sentimento de insegurança que ela inspira e os desejos conflitantes (estimulados por tal sentimento) de apertar os laços e ao mesmo tempo mantê-los frouxos, é o que este livro busca esclarecer, registrar e apreender (BAUMAN, 2004. 9, grifo meu).

O principal herói deste livro é o *relacionamento humano*. Seus personagens centrais são homens e mulheres, nossos contemporâneos, desesperados por terem sido abandonados aos seus próprios sentidos e sentimentos facilmente descartáveis, ansiando pela segurança do convívio e pela mão amiga com que possam contar num momento de aflição, desesperados por relacionar-se e, no entanto desconfiados da condição de estar ligado, em particular de estar ligado permanentemente, para não dizer eternamente, pois temem que tal condição possa trazer encargos e tensões que eles não se consideram aptos nem dispostos a suportar, e que podem limitar severamente a liberdade de que necessitam para — sim, seu palpite está certo — relacionar-se... (Ibid., p.10, grifo meu)

E sobre a natureza do amor:

o amor e a morte não têm história própria. São eventos que ocorrem no tempo humano — eventos distintos, não conectados (muito menos de modo causal) com eventos “similares”, a

não ser na visão de instituições ávidas por identificar — (por inventar) — retrospectivamente essas conexões e compreender o incompreensível. (Ibid., p. 19)

Para o sociólogo da modernidade líquida o amor não é um dado da cultura, que se transforma no tempo, que se apresenta nesta e não naquela sociedade, mas um constante-universal humano. O que a modernidade líquida está praticando com o amor, evidentemente, é deturpá-lo. E como essência

[...] não se pode aprender a amar, tal como não se pode aprender a morrer. E não se pode aprender a arte ilusória — inexistente, embora ardentemente desejada — de evitar suas garras e ficar fora de seu caminho. Chegado o momento, o amor e a morte atacarão — mas não se tem a mínima ideia de quando isso acontecerá. Quando acontecer, vai pegar você desprevenido. Em nossas preocupações diárias, o amor e a morte aparecerão *abnihilo* — a partir do nada. (Ibid., p.19)

Apesar de concordar que seria possível se apaixonar mais de uma vez (Ibid., p. 21), acreditava que os parâmetros para julgar um sentimento como amor estariam hoje rebaixados, devido as características da modernidade e do amor líquido já citadas. Um poderia indagar a Bauman de que, ao invés de poucos apaixonados, vemos uma profusão deles nas novelas, livros, séries, filmes e demais artefatos da cultura popular. Entretanto,

Não devemos nos surpreender se essa suposição se mostrar correta. Afinal, a definição romântica do amor como “até que a morte nos separe” está decididamente fora de moda, tendo deixado para trás seu tempo de vida útil em função da radical alteração das estruturas de parentesco às quais costumava

servir e de onde extraia seu vigor e sua valorização. Mas o desaparecimento dessa noção significa, inevitavelmente, a facilitação dos testes pelos quais uma experiência deve passar para ser chamada de “amor”: Em vez de haver mais pessoas atingindo mais vezes os elevados padrões do amor, esses padrões foram baixados. Como resultado, o conjunto de experiências às quais nos referimos com a palavra amor expandiu-se muito. Noites avulsas de sexo são referidas pelo codinome de “fazer amor”. (Ibid., p.21-22)

Bauman também julgava que o amor traria com ele o ciúme. Às vezes claramente, às vezes nas entrelinhas, fica subentendido em “*Amor Líquido*” (2004) que o ciúme é um espectro que persegue naturalmente o amor, tendo com ele relação simbiótica. Além disso, os sujeitos da pós-modernidade não estariam sabendo lidar com as “opressões” que “fazem parte” da vida conjugal. No menor assomar dos problemas desse tipo, os pós-modernos rompem seus laços afetivos. Mas para viver uma vida a dois, e colher os benefícios da segurança e tranquilidade ontológicas desse laço, seria preciso lidar com as relações de poder dentro dos casamentos/relacionamentos afetivos. Sobre o ciúme:

Todo amor empenha-se em subjugar, mas quando triunfa encontra a derradeira derrota. Todo amor luta para enterrar as fontes de sua precariedade e incerteza, mas, se obtém êxito, logo começa a se enfraquecer — e definhar. Eros é possuído pelo fantasma de Tanatos, que nenhum encantamento mágico é capaz de exorcizar. A questão não é a precocidade de Eros, e não há instrução ou expedientes autodidáticos que possam libertá-lo de sua mórbida — suicida — inclinação.

O desafio, a atração e a sedução do Outro tornam toda distância, ainda que reduzida e minúscula, insuportavelmente grande. A abertura tem a aparência de um precipício. Fusão e subjugação parecem ser as únicas curas para o tormento. E não há senão uma tênue fronteira, à qual facilmente se fecham os olhos, entre a carícia suave e gentil e a garra que aperta, implacável. Eros não pode ser fiel a si mesmo sem praticar a primeira, mas não pode praticá-la sem correr o risco da segunda. Eros move a mão que se estende na direção do outro — mas mãos que acariciam também podem prender e esmagar. [...]

Tal como o desejo, o amor é uma ameaça ao seu objeto. O desejo destrói seu objeto, destruindo a si mesmo nesse processo; a rede protetora carinhosamente tecida pelo amor em torno de seu objeto escraviza esse objeto. O amor aprisiona e coloca o detido sob custódia. Ele prende para proteger o prisioneiro. (Ibid., p.24-27)

Como dito, Bauman compartilha muito do pensamento de Karl Marx. Uma das argumentações centrais deste livro (2004), assim, é que o amor na pós-modernidade estaria submetido à lógica do mercado e do consumo (FREIRE et al, 2010, p. 2). Ao invés das supostas relações tradicionais do passado, o pós-moderno consome pessoas e amores como um comprador numa loja de *shopping center*. Os sujeitos lhe aparecem como mercadorias, reificados, sendo rapidamente trocados quando um novo produto, mais moderno, lhe é anunciado. Então, os velhos objetos são jogados fora. A modernidade líquida seria um *imensomall* de coisas-pessoas gerando um lixão ainda maior. No refúgio dessa sociedade estariam os seres desamparados pela fragilidade dos laços humanos. O medo de se tornarem “supérfluos”, “lixo”, ameaça os sujeitos nesta pós-modernidade que “se constitui por inúmeros mal-estares, sentimentos de aflição, insegurança, depressão, ansiedade”. [...]

Ou seja, a nossa cultura é a do lixo, do descartável imediatamente, sem causar grandes transtornos” (TFOUNI; SILVA, 2008, p. 177).

Com a queda da hegemonia simbólica do casamento, Zygmunt Bauman considera que o “viver juntos” seria uma característica típica da pós-modernidade, a substituir os antigos matrimônios consagrados nos templos. Entretanto, não se espera hoje desse arranjo o que se desejava dos casamentos tradicionais — longa duração — e por isso não são capazes de oferecer a segurança ontológica de antes. “A afinidade é uma ponte que conduz ao abrigo seguro do parentesco. Viver juntos não representa essa ponte nem o trabalho de construí-la” (BAUMAN, 2004, p. 52). Tratando do futuro dos “mancebos”, diz “não há como saber, pelo menos com antecedência, se viver juntos acabará se revelando uma via de tráfego intenso ou um beco sem saída, a questão é atravessar os dias como se essa diferença não contasse, e portanto de uma forma que torne irrelevante o problema de ‘colocar os pingos nos Is’” (Ibid., p. 52). Nos casamentos tradicionais “a incerteza é substituída pela garantia de que os atos realmente têm uma importância que ultrapassa o seu próprio espaço temporal e acarretam consequências que pode durar mais do que as suas causas.” (Ibid., p. 76-7), enquanto o amancebamento lhe aparece como uma vida de incertezas.

La sexualidad, por supuesto, no es la excepción a esta regla. Desligada cada vez más de la reproducción, de sus vínculos con el amor, la seguridad y la permanencia, y de su papel de “inmortalizadora” gracias a la continuación del linaje, ella es hoy más autónoma que nunca. Se basta a sí misma y sólo persiste en función de sus gratificaciones. Pero la contracara es otra vez su liviandad, “la insostenible vejez del sexo”. Preocuparse por el rendimiento no deja lugar ni tiempo para el éxtasis, lo físico no conduce a lo metafísico, el misterio ha desaparecido, por lo tanto, arguye Bauman, sus promesas -exaltadas por los medios- sólo pueden quedar insatisfechas. La victoria del sexo en su guerra

de independencia ha sido, a lo sumo, una victoriapírrica. En definitiva, lasagoníasactualesdelhomo sexualissonlasdelhomo consumens.³ (VESPUCCI, 2008, p. 162)

Em entrevista publicada por Adriana Prado, Bauman nos sintetiza sua definição de amor líquido:

Amor líquido é um amor “até segundo aviso”, o amor a partir do padrão dos bens de consumo: mantenha-os enquanto eles te trouxerem satisfação e os substitua por outros que prometem ainda mais satisfação. O amor com um espectro de eliminação imediata e, assim, também de ansiedade permanente, pairando acima dele. Na sua forma “líquida”, o amor tenta substituir a qualidade por quantidade — mas isso nunca pode ser feito, como seus praticantes mais cedo ou mais tarde acabam percebendo. É bom lembrar que o amor não é um “objeto encontrado”, mas um produto de um longo e muitas vezes difícil esforço e de boa vontade. (BAUMAN in PRADO, 2018)

O amor no Brasil Colônia

Em verdade, para fazer valer a monogamia e o casamento religioso no Brasil, a Igreja Católica precisou empregar muito esforço e energia. A valorização dessas instituições não é um dado natural, nem um desejo dos indivíduos, meramente. Após um longo processo

3 “A sexualidade, claro, não é uma exceção a esta regra. Desprendida cada vez mais da reprodução, de seus vínculos com o amor, a segurança e a permanência, e do seu papel de “imortalizadora” graças à continuidade da linhagem, ela é hoje mais autônoma do que nunca. É autosuficiente e só perdura em função de seus benefícios. Mas o oposto é outra vez sua levandade, “a insuportável leveza do sexo”. Preocupar-se com o rendimento não deixa espaço nem tempo para o êxtase, o físico não conduz ao metafísico, seu mistério desapareceu, portanto, argumenta Bauman, suas promessas “exaltadas pelas mídias” só podem terminar insatisfeitas. A vitória do sexo, no máximo, é uma vitória de Pirro. Definitivamente, as agonias atuais do *homo sexualis* são as do *homo consumens*.” (Tradução minha)

de consagração do casamento como instituição católica, ocorrido no seio da teologia europeia e bem exposto por Ronaldo Vainfas (1986), o casamento passou, grosso modo, a ser tolerado pela teologia cristã, desde que destinado à reprodução e em seu interior o sexo não se profanasse na lassidão. Apesar dessa indulgência, a castidade continuou sendo um valor superior ao conúbio no período colonial (PRIORE, 2006, p. 27). Nesse contexto a Igreja labutava contra toda manifestação sexual que não visasse a procriação. Nas Américas e na Europa, o catolicismo tornou pecado em destaque o sexo antes e fora do casamento e o ato sexual sedento de prazer. No Brasil

a colonização consistiu em uma verdadeira cruzada espiritual que tinha por objetivo regulamentar o cotidiano das pessoas pela orientação ética, pela catequese e pela educação espiritual, além de exercer severa vigilância doutrinal e de costumes pela confissão, pelo sermão dominical e pelas devassas da Santa Inquisição — que por aqui passou entre os séculos XVI e XVIII. Sua ação fazia-se especialmente ativa no campo da organização familiar e do controle da sexualidade. (Ibid., p. 17)

Del Priore nos conta que, no período abordado, a política sponsal da Igreja se fez tão ativa que, na biografia das pessoas, “casar era preciso, viver não era preciso” (Ibid., p. 18). Essa campanha estava estritamente associada ao dogmatismo católico, que observava no casamento uma saída não pecaminosa para a primavera da concupiscência. Essa emergência buscava afastar do espírito os desejos impuros da carne.

O instinto sexual não controlado pelas regras do casamento se transformava em luxúria e paixão nas páginas de moralistas. Ou em doença grave, nas teorias médicas da época. Ao ordenar as

práticas sexuais pelos campos do certo e do errado, do lícito e do ilícito, a Igreja procurava controlar justamente o desejo. E a luta pela extinção ou domesticação do amor-paixão vem na rabeira dessa onda. (Ibid., p. 18)

É nessa dicotomia cristã que o pensamento bipolar de Bauman recai quando, ao distinguir amor e desejo, defendeu que esses sentimentos se encontravam em campos opostos: “O amor é uma rede lançada sobre a eternidade, o desejo é um estratagema para livrar-se da faina de tecer redes. Fiéis a sua natureza, o amor se empenharia em perpetuar o desejo, enquanto este se esquivava dos grilhões do amor” (BAUMAN, 2004, p. 27). O catolicismo ansiava combater as formas de afeto e sexualidade que ocorressem fora de seus domínios morais, no “campo do desejo”. Assim, o casamento passou a ser aquela instituição onde o gozo poderia ter lugar sem que seu agente caísse no pecado grave, uma vez que o sexo era um mal necessário para a continuidade de nossa espécie. Daí provinha sua defensibilidade. A Igreja labutava contra a sexualidade desregrada, que não desejava a reprodução, mas o prazer. Essa forma de afetividade não foi faltosa na história do nosso país (PRIORE, 2006; 2009); (VAINFAS, 2011, p. 18-9). Se a ideologia do amor romântico era promovida por “tecnologias de gênero” em países como França e Inglaterra, no Brasil, devido a colonização portuguesa, a realidade foi diferente.

Estudando documentos da São Paulo colonial, a historiadora Alzira Campos debruçou-se sobre o amor nos casamentos paulistas do século XVIII e detectou a transferência para cá dos dois arquétipos já vistos nos comportamentos afetivos de outrora: o amor no casamento, casto e continente. E fora dos laços matrimoniais, o amor-paixão, a perseguida “luxúria”, os pecados da carne. O estudo mostra que na América portuguesa a superioridade do casamento de razão sobre o coração é uma

constante. A esposa devia amar o companheiro “como fazem as boas, virtuosas e bem procedidas mulheres de qualidade”, explicava um juiz eclesiástico em pleno século XVIII. Isso reforça, entre as esposas, uma tradição portuguesa que interpretava o casamento como uma tarefa a ser suportada: “casar soa bem e sabe mal”; “casa de pombos, casa de tombos”, avisavam os ditados populares. (PRIORE, 2006, p. 19)

Diferente do que pensa Bauman (2004), o casamento no Brasil Colônia não era, normalmente, um abrigo para casais de apaixonados, mas uma relação baseada na “razão”. Um fardo a ser suportado (PRIORE, op.cit., p 25). Nos estratos superiores, sua função era a manutenção de riquezas e a forja ou preservação de laços políticos entre famílias destacadas. “O casamento [era] uma instituição básica para a transmissão do patrimônio, sendo sua origem fruto de acordos familiares e não da escolha pessoal do cônjuge. A garantia de igualdade era fundamental para impedir a dispersão de fortunas acumuladas” (Ibid., p. 20). Nos estratos inferiores, o casamento sob benção do padre foi mais raro, devido aos seus custos e burocracia, embora isso não signifique que as pessoas não se casassem “de portas a dentro”. Os concubinatos, combatidos e, ao mesmo tempo, tolerados pelas igrejas e pela sociedade colonial em geral, poderiam perdurar a vida toda. Mas também era comum que, graças a grande mobilidade dos homens no período, mulheres tecessem novos laços esponsais na ausência de seus cônjuges. Diferente do que pensa o senso comum, não era raro o abandono das esposas e a substituição de parceiros naquele período. (PIORE, 2009, p. 25)⁴.

4 E também nas páginas 40; 42; 44; 56 desta mesma obra. Esse trabalho transparece de maneira magistral a solidão, o abandono e a violência por que passavam nossas ancestrais coloniais. Fazendo uma excelente arqueologia do abandono parental e da violência doméstica que ainda são praticados e que, dada sua longevidade, não constituem fenômenos específico de nossa modernidade.

Além de assegurar a hereditariedade de riquezas e posses, os casamentos deveriam traduzir as distinções presentes naquela sociedade. A norma exigia declaradamente que se casassem os iguais, em idade, classe, raça... Na colônia não estava em jogo unir-se por desejo ou paixão, mas a manutenção do *status quo*, das relações tradicionais de dominação. Quando, ao menos nos casos dos ricos, esses interditos eram burlados, forças repressivas se faziam presentes para anular a união.

Um exemplo? Ao ter conhecimento da “desordem” que pretendia cometer o irmão cego de um capitão de Jacaré, São Paulo, casando com uma mulata, o governador não só mandou prender a noiva, como deu ordens para a obrigarem a assinar um termo de não casar com o dito indivíduo e mesmo sair da capitania no prazo de dez dias. Quanto ao “noivo” ser-lhe-ia ordenado que não casasse nem com essa, “nem com qualquer outra pessoa que desacreditasse seus parentes” (Ibid., p. 20)

Para o sociólogo estadunidense Peter Berger, a ideia de que o amor seria um sentimento natural e universal, não guiado por marcadores sociais de diferença, é o produto de uma mirada superficial sobre esse objeto. Ao invés de adotá-la, como fez Zygmunt Bauman, o cientista social deveria se esquivar dela, pois, em nossas sociedades atuais, os casamentos também mantiveram a função para qual a colonização o desenhou.

Supõe-se geralmente nos países ocidentais [...] que homens e mulheres se casem porque estejam apaixonados. Segundo uma arraigada mitologia popular, o amor é uma emoção de caráter violento e irresistível que ataca ao acaso, um mistério que constitui a meta da maioria dos jovens e muitas vezes de pessoas já não tão jovens. Entretanto, assim que se começa a investigar um número representativo de casamentos, percebe-se que a flecha do Cupido parece ser teleguiada com bastante

segurança para canais bem definidos de classe, renda, educação e antecedentes raciais e religiosos. Investigando-se um pouco mais do comportamento dos casais antes do casamento, [...] O investigador começa a suspeitar que, na maioria dos casos, não é tanto a emoção do amor que cria certo tipo de relação, mas justamente o contrário: relações cuidadosamente pré-definidas, e muitas vezes planejadas, por fim geram a emoção desejada. Em outras palavras, quando certas condições são satisfeitas, natural ou artificialmente, uma pessoa permite-se “apaixonar-se”. O sociólogo que investigar nossos padrões de “corte” (eufemismo tendencioso) e casamento logo descobrirá uma complexa trama de motivações multifacetariamente relacionada a toda a estrutura institucional dentro da qual vive um indivíduo – classe, carreira, ambição econômica, aspirações de poder e prestígio. O milagre do amor parece então um pouco sintético. (BERGER, 2001, p.45-46)

No Brasil colonial, segundo Priore (2006), só as classes baixas tinham alguma liberdade para se casar motivados por outros interesses que não a manutenção direta da ordem política ou econômica, e o faziam, no mais das vezes, através de concubinatos. “A maioria da população vivia mesmo [...] em concubinato ou em relações consensuais, apesar de a Igreja punir os teimosos com admoestações, censuras, excomunhões e até prisões” (PRIORE, 2006, p.20) (VAINFAS, 2011, p. 103). Isso nos demonstra que o “viver juntos”, diferente do que pensa Bauman (2004), não é uma característica típica da modernidade líquida, mas uma prática mais antiga (PRIORE, 2009, p. 45).

Ronaldo Vainfas, em seu livro “*Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*” (1986), que defende a tese de que as punições cristãs para os “pecados da carne” não eram absolutas, mas variavam conforme a gravidade e a época histórica, existindo nelas certa indulgência, nos possibilita fazer uma análise comparativa da Colônia com outro tempo

histórico, ao recuperar que “no final do Império Romano, o casamento apresentava sinais de maior frequência e estabilização enquanto prática social. Permanecia, como antes, vinculado à formação de uma descendência e à transmissão do patrimônio”. É neste período na Europa que o casamento passa a se popularizar, juntamente com a monogamia:

A própria monogamia parecia tornar-se mais aceita pelos maridos, embora fossem comuns as relações entre homens casados e concubinas. Além disso, embora fosse, por suas motivações patrimoniais, uma prática essencialmente aristocrática, o casamento já apresentava sinais de difusão no conjunto da sociedade. [...] após o século V [...] entre os reis e os guerreiros o casamento estava profundamente ligado aos valores de linhagem, à transmissão de heranças e títulos e a formação de alianças políticas. (VAINFAS, 1986, p. 25)

Não é de pouca importância considerar que os matrimônios duravam no Brasil colonial, e ainda hoje, graças à relações muito assimétricas de poder, pela dominação masculina, econômica e política⁵. Os casamentos na Igreja deveriam ser indissolúveis, os processos de divórcio eram dificultados pelos tribunais eclesiásticos, que impuseram muitas exigências para que lograssem êxito. O papel da mulher nessa relação era de subserviência. Elas deveriam tolerar muito do que hoje consideramos violência de gênero. Um manual moral dizia: “O marido é a cabeça da mulher, e os membros devem acomodar o mal da cabeça se o há” (PRIORE, 2006, p. 23).

5 “A Igreja apropriou-se também da mentalidade androcêntrica presente no caráter colonial e explorou as relações de dominação que presidiam o encontro do homem e mulher, incentivando a última a ser exemplarmente obediente e submissa. A relação de poder já implícita no escravismo reproduzia-se nas relações mais íntimas entre marido e mulher, condenando esta a ser uma escrava doméstica, cuja existência se justificasse em cuidar da casa, cozinhar, lavar a roupa, servir ao chefe da família com o seu sexo, dando-lhe filhos que assegurassem a sua descendência e servindo como modelo para a sociedade familiar com que sonhava a Igreja.” (PIORE, 2009, p. 26)

Não havia alternativa à esposa senão estar, segundo um padre confessor, sujeita ao marido, reverenciando-o, querendo-o, cobrindo-o de vontades e, com sua virtude, exemplo e paciência, ganhando-o para Deus. Os afetos conjugais idealizados pela Igreja entreteciam-se em um misto de dependência e sujeição traduzindo-se em uma vida de confinamento e recato que atendia ao interesse tanto da Igreja, quanto da mentalidade dos maridos. (Ibid., p. 25)

Era comum que as mulheres tolerassem, ou tivessem que tolerar, outros concubinatos de seus maridos, muitas vezes com múltiplas esposas convivendo dentro da mesma residência. Não são poucos os casos elencados por Piore (2006) dessas uniões. Nem são poucos os testamentos deixados por mulheres alforriando ou legando algum bem para filhas e filhos bastardos de seus maridos, os quais muitas vezes eram cuidados pelas mães adotivas (PRIORE, 2009, p. 46-7).

No Brasil Colônia a sexualidade feminina era reprimida (Ibid., p. 23), trancada no espaço doméstico, vigiada noite e dia. Embora houvesse uma repressão sexual geral, contudo, a sexualidade masculina tendia a ser mais tolerada, praticada no espaço público, comumente aquém das recomendações eclesiásticas. A existência de “casas de tolerância”, a instituição das “solteiras” e a prostituição dão prova dessa sexualidade masculina “líquida”, ali mesmo onde deveria parecer tão sólida. Para citar apenas um caso, em reforço do que aqui foi escrito, lembremos a agonia de morte de um certo João Sampaio Peixoto:

Ele contava então a seu testador que tivera “por fragilidade da carne humana”, três filhos fora do casamento. Deixava-lhes a casa que comprara para sua mãe, uma certa Maria da Silva, e algum dinheiro para garantir as filhas mulheres um casamento condigno e o mais rápido possível. Ressaltava, contudo, que tais disposições em nada podiam prejudicar seus legítimos

herdeiros. É possível que, como outros contemporâneos, João tivesse Maria “de portas adentro”, como se dizia então. E, a despeito dos esforços da esposa que alegava ter-lhe sempre “amado e servido com afeto e obrigação”, ele preferisse sua concubina. E que tanto bem-querer se traduzisse em bens materiais e escravos. (PRIORE, 2006, p. 16)

Para combater o sexo antes das núpcias vigiavam-se os noivos. As recomendações eram as de não coabitarem sós em casa, sem a presença de familiares ou escravos (ou daqueles pudessem ser permissivos a tais atos). Condenou-se os “abraços desonestos”, os beijos, os encontros com intenções eróticas. Segundo Del Piore (2006) esses tais abraços desonestos, hoje chamados de “amassos”, traziam, muitas vezes, consequências indesejáveis nos meses seguintes... Essas relações e concepções nos são reveladas pelos processos de rompimentos esponsais, sedução e defloração, muito bem documentados.

As reclamações das mulheres que haviam sido seduzidas e abandonadas revelam de que forma a exploração sexual se fazia, aparentemente, sem maiores consequências para os homens. Cientes, contudo, por meio dos sermões de domingo e do confessionário, do rigor com que o moralismo eclesástico perseguia as infrações, as mulheres se vingavam, extraindo da mesma pregação moralista elementos para condenar seus companheiros de “brincos e pratos ilícitos” — nome que se dava às preliminares e às relações amorosas. Uma vez dados tais passos, as mulheres engravidadas invocavam, na medida de suas conveniências, valores como “virgindade roubada” ou “quebra de promessa de esponsais” para passar de um degrau ao outro: da sedução ao casamento. A Igreja então recompensava as “arrepentidas” com processos eficientes e rápidos que garantiam seus objetivos institucionais: difundir o casamento. (Ibid., p. 44)

Se os “brincos e tratos ilícitos” hoje podem ocorrer na luz do dia, ganhando cada vez mais espaço público, e portanto, politizando-se; se a multiplicidade de parceiros, o sexo fora do casamento deixam de ser segredos de morte, muitas vezes tolerados abertamente, isso não significa dizer que, no passado, seja na “modernidade sólida”, na Colônia ou na Europa medieval, esses tipos relacionamentos não ocorressem, apenas que eram encobertos dos olhos inquisitoriais. Há subnotificação devido a própria natureza clandestina desses prazeres. No caso da Colônia o lugar desses atos era nos caliginosos matagais, nas praias noturnas, nas ruas vazias e até no interior das igrejas, lugar privilegiado de socialização do período. Em Paraty, no início do século XIX, narra uma testemunha depondo em favor de Felicidade Maria, defendendo-a contra Joaquim Pacheco Malvão, que seduziu esta insuspeita Maria, e a engravidou. A testemunha:

“[...] tem plena convicção ser o Réu quem ofendera a Autora, sendo certo que nunca presenciou a Autora conversar com outro homem que não fosse o Réu [...] que na tarde em que encontrou a Autora e o Réu juntos ao pé do rio, ele testemunha vira em ocasião que a Autora estava tirando laranjas quando passara o Réu, e fazendo um aceno para a Autora esta o acompanhou para o rio onde fora buscar água [...] em uma ocasião houvera dois meses mais ou menos, indo ele testemunha na sua roça em a praia da Jabaquara cortando um pau vira passar a ofendida e logo o Réu, e dirigirem-se para o mato e que ele testemunha presenciara e vira a ofendida e o Réu estarem no mato juntos e unidos um por cima do outro a fazerem movimento com o corpo, e que ele testemunha vendo este ato, voltou sem dar a perceber a ninguém. [...] Disse mais que por duas vezes indo ela testemunha a sua roça que fica perto de sua casa ai vira de baixo de um arvoredor [...] o Réu com a ofendida, unidos deitados, um por cima do outro, e fazendo movimento com o corpo. Disse

mais que a ofendida dissera a ela testemunha que o Réu lhe havia prometido casamento, um corte de vestido e um par de brincos, e que se alguma coisa acontecesse o Réu lhe havia de amparar”. (Ibid., p. 44-5)

Bauman defende que os *smartphones* e seus aplicativos destinados à encontros, bem como as redes sociais, funcionam como ferramentas dessa modernidade líquida que consome pessoas, corpos e sexos como mercadorias. Eles facilitam esses encontros ao mesmo tempo que também descomplicam a dissolução ou impossibilitam a solidificação dos laços aí iniciados. Daí sua benção dúbia. Nossos antepassados mais distantes, certamente, não tinham acesso à internet, mas isso não quer dizer que não buscassem maneiras de facilitar o contato carnal, conquistar alguém e ampliar o número de parceiros. O proeminente escritor de ficção científica Arthur C. Clarke afirmou que “qualquer tecnologia suficientemente avançada é indistinguível da magia”. Nossas tecnologias fazem hoje o papel que a magia tinha para os coloniais, eles buscavam nas forças do outro mundo, nos pactos e rezas profanas a obtenção do elixir do amor líquido. Rígidas as normas e mui controlados os ardores de Vênus, não era incomum que, no período colonial, os sujeitos recorressem aos quebrantos para conseguir realizar suas fantasias e desejos eróticos. A Inquisição perseguia bruxas e feiticeiros, mas os rituais e objetos mágicos ainda assim eram populares, inclusive na metrópole.

Em Minas, no século XVIII, certa Águeda é acusada de possuir um papel com algumas palavras e cruces, “carta” essa que servia para as mulheres tocarem em homens desejados sexualmente. No Recife, certo Antônio Barreto era quem portava um papel com signo salmão e o credo às avessas, magia que servia para fechar o corpo e facilitar mulheres: “qualquer mulher que tocasse a sujeitaria sua vontade”. (Ibid., p. 50)

Essa relação com a magia, que para Mary Del Piore (2006) unia o sagrado cristianismo ao profano pagão, nos demonstra o quanto os habitantes da Colônia, já ali, se preocupavam com traições e amarrações de seus amados (PRIORE, 2006). Havia vários os arcanos que prometiam fidelidade dos parceiros, o que nos indica que garantir a monogamia já era uma inquietude comum. O amor líquido colonial ocorria, em certos casos, não por meio do envio de mensagens e fotos íntimas, mas com a ajuda de potências místicas que garantiriam o saciar dos impulsos às pessoas desesperadas para amar liquidamente. Testemunham em favor da tese aqui defendida a difusão de dietas afrodisíacas (Ibid., p. 105), dietas para restringir os impulsos sexuais em parceiros potencialmente “traidores” (Ibid., p. 107), drogas, venenos e métodos abortivos, que tomaram profusão em plena repressão sexual. Embora simpatias amorosas ainda sejam compartilhadas nos dias líquidos do presente, a quebra dos grandes paradigmas morais instituídos na modernidade sólida permitira que o sexo pelo sexo passasse a ocorrer sem restrição legal, condenação eclesiástica com força de lei ou a interferência do Estado.

O ciúme, nos casos documentados onde suas manifestações iam a julgamento, é revelador dos hábitos sexuais da Colônia. Os quais, importados de Portugal, se consolidaram em uma sociedade machista e profundamente marcada pela desigualdade dos sexos. Esses documentos nos explicitam que o ciúme, bem ou mal fundamentado, transparece uma latência constante para a traição, para o sexo fora do casamento, para o “amor líquido”. Adultérios que defendo não ser vistos como minoritários ou “casos isolados”, mas importantes informações do constante fracasso da instituição da monogamia. Caso ilustrativo é o de certa Rita Maria Alves Pimenta, que queixava-se a um delegado que:

“[...] no dia 11 de julho às 7 horas da noite pouco mais ou menos, estando em sua casa pacificamente, entrara sem seu consentimento Geralda Crioula com cipó na mão

descompondo a suplicante com palavras injuriosas, dando-lhe várias cipoadas e pegando-lhe nos cabelos, chegando agarrar-se a suplicante arranhando-lhe toda e fazendo-lhe contusões, como visivelmente se vê, e como tal procedimento seja irregular e muito atrevido quer a suplicante sua justiça [...]” (Ibid., p. 53)

“A ré, Geralda Crioula, filha de Ana Crioula, 30 anos, casada, justificou sua ação dizendo que:” (Ibid., 53)

“[...] indo à procura de certo sujeito o qual é cativo, o encontrara saindo da casa da autora, a qual o acompanhando no chegar da porta da rua, lançava-se ela apaixonada por já estar com seu sujeito há muito tempo sabe a autora, e ai tiveram lugar agarrando-lhe pelos cabelos, mas que não lhe dera com o cipó como ela autora diz em sua queixa, antes ela autora, fora que lhe ficara com o vestido nas mãos, indo ela ré só com o pano do mesmo de volta para sua casa, o que teve lugar em a noite de domingo passado, e que deste modo tem ela alegado a sua razão [...]” (Ibid., 53)

Segundo Luciano Figueiredo, citado por Mary Del Piore (2006), nas comunidades mineiras do século XVIII “ficavam evidentes condutas firmadas em um cotidiano no qual os padrões da Igreja pouco participam” (Ibid., p.54). Para Gilberto Freyre “O esforço no sentido de fazer prosperar na colônia estrita monogamia teve que ser tremendo” (FREYRE, 2003 168), além de nunca ter se generalizado “nas áreas de cultura americana invadidas pelos portugueses” (Ibid., p. 167).

Dava-se no Brasil o que, segundo Foucault, marcava a vida das camadas populares na Europa do Antigo Regime: “a não aplicação da regra”, a inobservância tácita dos preceitos. Pobres da Europa ou colonos da América não tinham privilégios, “mas gozavam, no que lhes impunha as leis e costumes, de margens de

tolerância conquistadas pela força ou pela obstinação”. Assim, corria solto o desrespeito às leis do Estado e da Igreja no dia a dia da Colônia e, no plano moral, o aparente desregramento sexual dos portugueses funcionava, na prática, como condição inerente ao processo colonizatório. A segunda regra da lascívia tropical residia, pois, na paradoxal tolerância maldisfarçada pelos poderes empenhados na colonização — tolerância que nem mesmo os jesuítas puderam evitar. (VAINFAS, 2011, p. 81)

Não devemos supor que as mulheres ficavam de fora das transgressões sexuais, ou deixassem de enganar a moral eclesiástica, como se os poderes da dominação masculina ocorressem totais, produzindo efeitos sempiternos e demasiado eficientes. O caso de ciúme de um determinado Manuel Borges para com a crioula Perpétua de Miranda é outro exemplar. Ao suspeitar da liquidez com que esta tratava seu relacionamento, o homem “[...] arrombou a parede do quintal dela e esse se foi por cima do telhado para entrar na casa dela por suspeitar que ela não lhe abria a porta por ter alguém entrado em casa e depois [...] lhe deu muita pancada” (PRIORE, 2006., p. 54).

O poder eclesiástico, operando a repressão sexual, não deixou de encontrar resistências que aparecem na forma do pecar. Mesmo no interior das igrejas, de quem se esperava o celibato, assomam em Piore (2006) e Vainfas (2011) os casos de padres que mantinham relações afetivas e sexuais com mulheres, na contramão de seus preceitos religiosos. (Ibid., p. 37); (VAINFAS, 2011, p. 103). Esses casos nos ajudam a perceber que mesmo nas instâncias da Igreja a liquidez tinha seu lugar.

Ao receber “um escrito” amoroso da parda Violante Maria, o pároco João Ferreira Ribeiro, mandou-lhe um recado “por um mulato seu confidente” para que fosse à igreja de Santo Antônio e, acabada a missa, fosse ter com ele no confessionário. Marcaram então um encontro no caminho que ia para o lago

e “[...] lá entraram ambos no mato e teve ele acesso carnal a ela”. “Outra vez, também no confessionário” a mesma Violante “conversou com o padre que lhe falou que demorasse um pouco para que os outros pensassem que se confessava”. (PRIORE, op.cit., p.38)

Considerações

É difícil discordar do diagnóstico feito por Bauman. De que os laços afetivos se dissipam com mais facilidade, que as pessoas terminam relacionamentos de maneira mais ágil que outrora. Dispositivos jurídicos, como o divórcio civil, foram desenvolvidos para isso, as redes sociais facilitam o trabalho. Os sujeitos dizem “não” e vão embora quando os relacionamentos não se tornam mais promissores, ou quando os ônus pesam mais do que os bônus. Essa liquidez que salta aos olhos, todavia, representa apenas uma primeira camada.

Foi também Peter Berger (2001) quem propôs que o trabalho da Sociologia era o de descobrir o esqueleto do edifício social. Em sua alegoria, o senso comum mira a sociedade como olhamos de longe para um prédio, vendo apenas sua epiderme. O sociólogo, ao invés disso, precisa descobrir a estrutura, as vidas em seu interior, fazer uma análise compreensiva profunda não apenas da fachada, mas do âmago da edificação/sociedade, para entender sua organização, descrever suas relações. Normalmente a análise sociológica descobre elementos que a primeira mirada não costuma captar. A análise de Bauman não consegue perceber o interior do edifício que são os laços afetivos, pois lhe falta uma análise histórica mais acurada e materialista, menos ensaística, capaz de penetrar além da superfície.

Ao analisarmos o passado das relações conjugais no Brasil notamos, que longe de uma solidez fabricada pela livre e espontânea vontade de todos, a perdurância dos conúbios se dava muitas vezes devido

a dependência econômica da mulher, por motivos de carência afetiva, pelo interdito eclesiástico do divórcio, pela dominação masculina. Em resumo, se erigiram através de relações de poder. Notamos que a “solidez” não apenas lutou muito para se instituir, como, mostram as contravenções, nunca ocorreu.

A liquidez própria de nossa gente, o aumento do número de divórcios, a facilidade de romper os laços aconteceram devido à crescente liberdade política que os movimentos sociais conseguiram a duras penas. A liberdade econômica, inseparável da liberdade política, também amplia o número de rompimentos esponsais, graças ao fato dos indivíduos, sobretudo as mulheres, estarem cada vez mais independentes e participantes no mercado. A crítica da dominação masculina que se cotidianiza, das relações de poder e de abuso também ajudam a empoderar os sujeitos para perceberem que o ciúme, a violência ou os “ônus do relacionamento a dois”, não são produtos naturais dessas relações sociais, ou de nenhuma outra. Pelo contrário, merecem ser criticadas e descontinuadas, antes que resultem, como várias vezes o fazem, no adoecimento psíquico e nas violências simbólicas, sexuais, físicas.

Advogo que a praça pública nunca está realmente esvaziada, que os processos que engendram as estruturas e padrões culturais são sempre plenos de lutas, de vontades e de comandos. Que as formas de relacionamento não são meras vitimizadoras de sujeitos, mas numa posituação de nosso tempo, são produtos de longas batalhas travadas contra determinações coletivas. Concordando com o sociólogo Alípio de Sousa Filho, defendo que os padrões culturais e mentalidades não são frutos de um

gracioso balé de concordância, ou [...] [de um] pacífico aparecer de estruturas, que vão se agrupando até formar a ordem social. [Ao invés disso] os sistemas de sociedade humanos são associações de práticas, relações e instituições sociais,

acompanhadas de representações simbólicas, inscritas em culturas e em processos históricos, [...] quase sempre processos plenos de lutas, conflitos, disputas e interesses divergentes. E com ou sem ações planejadas, sistemas que se determinam a instituir verdades, vontades, poderes, mecanismos de controle etc. Disputas e lutas que podem determinar a conquistas imediatas ou a travar longas batalhas pela institucionalização dos modelos econômicos, padrões culturais, padrões sexuais, conceitos morais, jurídicos, científicos etc. [...] A construção da realidade social não é, pois, a história de uma construção harmônica, pacata. Obra de uma história sem indivíduos, sujeitos ou grupos e classes, e sem interesses. (SOUSA FILHO, 2017, p. 32-3)

Mas apesar de parecerem coisa das últimas décadas, as ações de resistência, o desejo pela liberalização sexual, mesmo que no campo micropolítico, também estavam presentes na Colônia. Ronaldo Vainfas (2011) nos relata vários casos documentados em que sujeitos, muitos deles homens, brancos, cristãos e portugueses, pregavam abertamente contra os interditos sexuais da igreja. Era uma “preocupação diária dos nossos colonos no século XVI” a licitude ou pecado de manter “relações sexuais com mulheres, não sendo com elas casados”. Esses questionamentos cotidianos aconteciam *pari passu* à uma vida sexual ativa entre solteiros e casados. “E assim, entre essas e outras situações do cotidiano amoroso, os homens da Colônia proclamavam seu direito à fornicação, ao prazer, à liberdade sexual” (VAINFAS, 2011, p. 84). Nesse aspecto, em meio a forças repressivas e disruptivas, a Colônia não se diferia da Europa⁶ (Ibid., p. 91). Com isso não quero dizer que

6 “Procuraríamos em vão, portanto, qualquer originalidade “colonial” nos lusitanos ou mazombos da Bahia ou de Pernambuco, quando diziam não ser pecado mortal “topar com uma mulher na rua, negociar para dormir com ela carnalmente e, com efeito, dormir aquela vez”. (Ibid., p. 94)

os discursos eclesiásticos não produziram uma moral sexual, corpos e vidas, mas que aberta ou secretamente, essa moralidade era combatida no próprio ato pecaminoso.

Na Europa medieval, estudada por Vainfas (1986), a punição para a masturbação era considerada branda. Algumas rezas, jejuns. A punição para masturbações coletivas, um pouco mais penosas. Mas havia uma certa tolerância com a prática, principalmente se praticada por celibatários. Interessa nesta conclusão perceber que a existência da punição e da tolerância indicam, já no período medieval europeu, o desejo do gozo pelo gozo, inclusive coletivamente, sem a necessidade compulsória de criar nenhum laço esponsal com o outro participante. Se hoje tais “onanismos” coletivos podem ser encomendados *online*, certamente o próprio interdito e a publicação das proibições patrocinavam o conhecimento dessas práticas, na espiral de repressão e incitação revelada por Foucault (1999, p. 44).

A feminista radical e poetisa Adrienne Rich, num clássico artigo para o feminismo mundial e para as ciências sociais, propõe o estudo da heterossexualidade enquanto uma instituição política. Como tal, a função da heterossexualidade seria a de contribuir para a dominação masculina, por diversas vias, entre elas a criação e difusão das instituições heterossexuais como dados universais e naturais. As “tecnologias de gênero”, dessa maneira, promoveriam as instituições heterossexuais como caminhos únicos e necessários a serem perseguidos e desejados pelos sujeitos. Casamento, amor romântico, dependência afetiva, tudo isso seria o produto não da biologia humana, mas do discurso, da ideologia da heterossexualidade. Em um momento de seu texto, quando critica o mercado da violência sexual, ela nos evidencia o que foi dito:

A heterossexualidade compulsória simplifica a tarefa do proxeneta e do cafetão nos círculos e “centros eróticos” mundiais da prostituição, enquanto, na privacidade da vida familiar, leva

as filhas a “aceitarem” o incesto-estupro de seu pai, a mãe a negar que isso esteja acontecendo, a esposa agredida a continuar vivendo com seu marido abusivo. “Amizade ou amor” são a principal tática do proxeneta, cujo trabalho é dirigir a fugitiva ou a jovem confusa para o cafetão para dar algum tempero. A ideologia do romance heterossexual, irradiada na jovem desde sua mais tenra infância por meio dos contos de fada, da televisão, do cinema, da propaganda, das canções populares e da pompa dos casamentos, é um instrumento já pronto nas mãos do proxeneta, que não hesita mesmo em usá-los, tal como Barry registra. Em grande medida, a doutrinação prematura das mulheres pelo “amor” como emoção pode ser um conceito ocidental, mas uma ideologia mais universal subentende a primazia e o caráter incontrolável da pulsão sexual masculina. (RICH, 2010, p. 31)

Adrienne Rich não se furta de analisar o amor romântico como uma ideologia. Como vimos, essa ideologia associada à monogamia, não operou de maneira totalmente eficiente, sem resistências, sem fraturas, sem micro ou macropolíticas que lhe fizeram e fazem frente. Entender o amor como um dado universal e natural despota o estudo das ciências sociais, cega-os para as relações de subjuogo e violência que podem estar contidas numa aparente calma, numa solidez de fachada.

É certo que a modernidade líquida e as novas configurações afetivas causam desconforto ontológico, mas essa insegurança é parte da condição humana, de nossa condição aberta. Nada está definido, nada está pacificado. Não há segurança possível para as ontologias; todos os tempos históricos, como frutos de relações de poder, são tempos de insegurança, de sofrimento, mas também de alegrias, de modos-de-vida que se fazem contra as tristezas, os dissabores e desamores. Tempos de pecados e de pecadores.

A liberdade é, de fato, uma benção ambígua. Mas não há nada que seja produto do gênero humano que não resguarde ambiguidade, contradições internas, incoerências, incongruências intrínsecas, antinomias extrínsecas. Não há segurança ontológica neste mundo. Pois nada é o produto final, acabado, totalizado, capaz assim de garantir o resguardo dos deuses. Só dessa maneira a História pode se transformar, se refazer, se reconstruir, *ad infinitum*, mas só enquanto durar o tempo dos homens e mulheres.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O Uso dos Corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017. (Estado de Sítio, Homo Sacer, IV, 2).

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

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. Tradução: Plínio Dentzien.

BERGER, Peter Ludwig. **Perspectivas Sociológicas**: Uma visão humanística. 23. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

EVELIN, Guilherme; GABRIEL, Ruan de Sousa. Morre ZygmuntBauman: Leia a entrevista inédita em que ele defende a redenção pelo diálogo. *Época*. Rio de Janeiro, 09 jan. 2017. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/cultura/noticia/2017/01/morre-zygmunt-bauman-leia-entrevista-inedita-em-que-ele-defende-redencao-pelo-dialogo.html>>. Acesso em: 21 jun. 2018.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade vol. I**: A vontade de saber. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FREIRE, Brena et al. Paixão, Ciúme e Traição: A “liquidez” das relações humanas no ciberespaço. **Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**: XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Caxias do Sul, p.1-10, set. 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala:** Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos:** O declínio do individualismo nas sociedades de massa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista com ZygmuntBauman. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 1, p.301-326, jun. 2004.

PRADO, Adriana. Vivemos tempos líquidos. Nada é para durar: Sociólogo polonês cria tese para justificar atual paranoia contra a violência e a instabilidade dos relacionamentos amorosos. **IstoÉ.** nov. 2017. Disponível em: <https://istoe.com.br/102755_