



Universidade Federal da Paraíba  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Doutorado em Sociologia

TIANA DE JESUS ARAÚJO BORBA

**MULHERES QUE AMAM DEMAIS (MADA):**  
o vício na dor?

João Pessoa,  
2023

TIANA DE JESUS ARAÚJO BORBA

**MULHERES QUE AMAM DEMAIS (MADA):**  
o vício na dor?

**Linha de pesquisa:** Teoria de Gênero e Estudos da Sexualidade.

Tese apresentada como requisito parcial das etapas avaliativas do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Paraíba (Nível Doutorado).

Orientadora: Marcela Zamboni Lucena

João Pessoa,  
2023

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

B726mm Borba, Tiana de Jesus Araujo.  
Mulheres que amam demais (MADA) : o vício na dor? /  
Tiana de Jesus Araujo Borba. - João Pessoa, 2023.  
186 f. : il.

Orientação: Marcela Zamboni Lucena.  
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Amor patológico - Mulheres. 2. Heterossexualidade compulsória. 3. Controle da sexualidade - Feminina. 4. Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA). 5. Monogamia. 6. Heteronormatividade. I. Lucena, Marcela Zamboni. II. Título.

UFPB/BC

CDU 392.61:616-056.3(043)

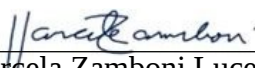
**MULHERES QUE AMAM DEMAIS (MADA):  
o vício na dor?**

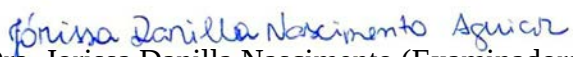
**TIANA DE JESUS ARAÚJO BORBA**

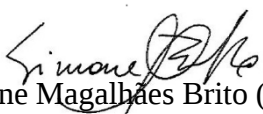
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Data da aprovação: 07/ 12/ 2023

**BANCA EXAMINADORA**

  
\_\_\_\_\_  
Prof.ª. Dra. Marcela Zamboni Lucena (Orientadora)  
Departamento de Ciências Sociais – UFPB

  
\_\_\_\_\_  
Prof.ª. Dra. Jorissa Danilla Nascimento (Examinadora Externa)  
Departamento de Ciências Sociais – UFPB

  
\_\_\_\_\_  
Prof.ª. Dra. Simone Magalhães Brito (Examinadora interna)  
Departamento de Ciências Sociais – UFPB

 Documento assinado digitalmente  
GLORIA DE LOURDES FREIRE RABAY  
Data: 05/01/2024 12:33:09-0300  
Verifique em <https://validar.itu.gov.br>  
\_\_\_\_\_  
Prof.ª. Dra. Gloria de Lourdes Freire Rabay (Examinadora Externa)  
Departamento de Jornalismo – UFPB

  
\_\_\_\_\_  
Prof.ª. Dra. Carolina Branco de Castro Ferreira (Examinadora Externa)  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Unicamp (PPGCS)

**A Thiago de Sousa Silva**

Com quem compartilho a experiência do amor.  
Pelo amor, compreensão e parceria de vida.

## AGRADECIMENTOS

A trajetória de ingresso no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), nível doutorado, representa um sonho/meta realizada. Desde a graduação, através do meu primeiro contato com a Sociologia, me encantei e decidi que em algum momento da minha vida eu iria fazer o doutorado na área. Pois bem, esse sonho se concretizou por meio de muitas lutas e desafios. Sou grata por chegar até aqui e concluir esse processo tão importante para minha vida acadêmica, profissional e pessoal.

Para tanto, ninguém chega a lugar algum sozinha e comigo não foi diferente. Agradeço imensamente à Nossa Senhora Aparecida – a mulher e mãe que guia minha existência, orienta e inspira. Agradeço imensamente a meu esposo Thiago de Sousa Silva por me incentivar, apoiar e acolher em todo esse processo. Sem você absolutamente nada disso seria possível. És meu guia, conselheiro e inspiração. Obrigada por tudo e por tanto! Te amo!

Deixo meu profundo agradecimento à minha orientadora a Prof.<sup>a</sup> Dra. Marcela Zamboni Lucena por acreditar em mim, mesmo antes da aprovação no doutorado. Obrigada por oportunizar todas as condições para ingressar e, após o ingresso, por ser essa pessoa tão qualificada e sensível com minhas demandas. És uma das pessoas mais humanas que conheço e admiro. Foi e é uma honra ser sua orientanda.

Obrigada também à minha psicóloga Adriana Maria Toscano de Brito que conduziu, orientou e acolheu minhas demandas. Não foi nada fácil chegar até aqui: tive crise de ansiedade em meio a pandemia, minha mãe e pai contraíram COVID-19, meu pai faleceu; enfim, um turbilhão emocional extremamente doloroso e sofrido, mas graças a seu apoio superei todas essas situações e cheguei até aqui. Chegamos, Adriana! Essa vitória é nossa! Gratidão por ser essa profissional qualificada e acima de tudo tão humana que me salvou. Sim, você me salvou. Gratidão.

Agradeço também e imensamente a minha amiga e irmã do coração Fábiana Halana por ser essa irmã que a vida me deu. Por ser meu porto-seguro e alguém que posso contar em qualquer situação. Você é um presente que a vida me deu, irmã. Te amo!

Agradeço as amigas que o doutorado me proporcionou: Anna Paula e D'Angelles Coutinho. Minhas queridas, obrigada pelo suporte e apoio em todo esse processo, sobretudo você D'Angelles que se tornou uma amiga íntima e verdadeira. Obrigada, por sua generosidade em compartilhar seus conhecimentos, orientar, tirar dúvidas, partilhar angústias e alegrias. Sem você esse trabalho não seria possível. Foste meu suporte, acreditando em

mim, ensinando e orientando. Muito obrigada! Nossa amizade que começou na academia se estende para a vida.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) pelo acolhimento, compreensão e conhecimentos adquiridos. Saio do Programa uma nova pessoa, uma pesquisadora, de fato, uma intelectual mais qualificada, uma professora melhor. Obrigada a todas (os/es) que compõem o programa por contribuírem com a minha formação. Obrigada a todos (as/es) professores pela entrega e por darem seu melhor em sala de aula, mesmo diante de uma pandemia, que felizmente chegou ao fim. Obrigada UFPB por me tornar quem sou. Serei e sou eternamente grata!

*“Devo ater-me a meu próprio estilo e seguir meu próprio caminho.*

*(Jane Austin)*

## RESUMO

Esta tese analisa as percepções e construções simbólicas das Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA) acerca do amor romântico, especificamente sobre os parâmetros monogâmicos, heteronormativos e de controle sexual. Para isto, busquei: (1) acompanhar a trajetória do grupo MADA de uma cidade do Nordeste, procurando identificar as relações estabelecidas e a forma como essas mulheres constroem meios de compreender e viver o amor romântico; (2) investigar os sentidos e significados do “Sagrado” que perpassa a experiência das mulheres MADAs, bem como verificar como as mulheres MADAs elaboram a heteronormatividade, a monogamia e o controle sexual. Concentrei-me, para tanto, na influência do pensamento de Norwood através de seu livro “Mulheres que Amam Demais Anônimas”, na Apostila dos Passos, Tradições e Lemas e, sobretudo, nas idas ao campo de pesquisa. No mergulho profundo da realidade do Grupo MADA, fizemos uso da observação participante, que se configura como um tipo de investigação fundamentada em descobertas do campo e que envolve a participação da pesquisadora no cotidiano das pesquisadas. Paralelamente, utilizamos também a **análise foucaultiana do discurso** como ferramenta metodológica de pesquisa, uma vez que as sínteses discursivas que tivemos acesso – e que são aceitas como naturais no mundo social – precisam ficar em suspenso. O que não significa negá-las ou ignorá-las, mas trazê-las para o centro da discussão considerando a complexa trama que compõe a realidade social. Nesta perspectiva, buscamos compreender aquilo que torna possível o acontecimento discursivo nos sujeitos e quais são os elementos que permitem seu surgimento. Associado a isso, utilizamos as **epistemologias feministas**, que são absolutamente abertas para o campo multidisciplinar e para uma pluralidade metodológica. Conjuntamente, utilizamos a **Sociologia das Emoções desenvolvida por Eva Illouz** que traz a articulação entre capitalismo, a cultura, as emoções e os sentimentos; momento em que a autora analisa as contradições e paradoxos do mundo contemporâneo como, por exemplo, o amor e o ideal de felicidade que move a indústria de bens de consumo e a libertação sexual. A pesquisa revelou que o MADA não é apenas um espaço de apoio para mulheres que lutam contra relações afetivas opressivas e a chamada “patologia do amar demais”, mas também uma arena onde a transformação ética e o desenvolvimento de novas perspectivas sobre o amor romântico ocorrem. A pesquisa documentou a complexa interseção de aspectos como gênero, religiosidade, normas de relacionamento e subjetividade, explorando como o amor, o sofrimento e a resistência das mulheres se entrelaçam. Embora não diretamente vinculado ao feminismo tradicional, o MADA oferece uma via alternativa para a busca da igualdade de gênero e a construção de relacionamentos mais saudáveis. A pesquisa proporcionou uma análise empírica da produção de conhecimento no MADA, demonstrando como a solidariedade mútua entre as mulheres e a abordagem de “cuidar de si” geram efeitos terapêuticos e políticos. Esta investigação não apenas ampliou nosso entendimento das práticas do MADA, mas também apontou para a diversidade de caminhos para enfrentar opressões de gênero.

**Palavras-Chave:** Amor. Mulheres. Heterossexualidade Compulsória. Controle da Sexualidade. Monogamia. Sagrado.

## ABSTRACT

This thesis analyzed the perceptions and symbolic constructions of Women Who Love Too Much Anonymous (MADA) about romantic love, specifically about monogamous, heteronormative and sexual control parameters. For this, I sought: (1) to follow the trajectory of the MADA group in a city in the Northeast, seeking to identify the relationships established and the way in which these women build ways of understanding and experiencing romantic love; (2) to investigate the senses and meanings of the “Sacred” that permeates the experience of MADA women, as well as to verify how MADA women elaborate heteronormativity, monogamy and sexual control. I focused, therefore, on the influence of Norwood's thought through his book “Mulheres que Amam Demais Anônimas”, in the Apostila dos Passos, Tradições e Lemas and, above all, in the research field. In the deep dive into the reality of the visited MADA Group, we made use of participant observation, which is configured as a type of investigation based on field discoveries and that involves the researcher's participation in the daily lives of the researched. At the same time, we also used Foucauldian discourse analysis as a methodological research tool, since the discursive syntheses that reach us and are accepted as natural in the social world need to be suspended. Which does not mean denying or ignoring them, but bringing them to the center of the discussion considering the complex plot that makes up social reality. In this perspective, we sought to understand what makes the discursive event possible in the subjects and what are the elements that allow its emergence. Associated with this, we used feminist epistemologies, which are absolutely open to the multidisciplinary field and to a methodological plurality. Together, we used the Sociology of Emotions developed by Eva Illouz, which brings the articulation between capitalism, culture, emotions and feelings, where it analyzes the contradictions and paradoxes of the contemporary world, such as love, the ideal of happiness, which moves the consumer goods industry and sexual liberation. The research revealed that MADA is not only a space of support for women struggling with oppressive romantic relationships and the so-called “pathology of loving too much”, but also an arena where ethical transformation and the development of new perspectives on romantic love occur. The research documented the complex intersection of aspects such as gender, religiosity, relationship norms and subjectivity, exploring how women's love, suffering and resistance intertwine. Although not directly linked to traditional feminism, MADA offers an alternative path to pursuing gender equality and building healthier relationships. The research provided an empirical analysis of knowledge production at MADA, demonstrating how mutual solidarity between women and the “taking care of oneself” approach generate therapeutic and political effects. This investigation has not only expanded our understanding of MADA practices, but also pointed to the diversity of paths to addressing gender oppression.

**Keywords:** Love. Women. Compulsory Heterosexuality. Control of Sexuality. Monogamy. Sacred.

## RESUMEN

Esta tesis analizó las percepciones y construcciones simbólicas de las Mujeres Que Aman Demasiado Anónimas (MADA) sobre el amor romántico, específicamente sobre los parámetros monógamos, heteronormativos y de control sexual. Para ello, busqué: (1) seguir la trayectoria del grupo MADA en una ciudad del Nordeste, tratando de identificar las relaciones establecidas y la forma en que estas mujeres construyen medios de entender y vivir el amor romántico; (2) investigar los sentidos y significados de lo “Sagrado” que permea la experiencia de las mujeres MADA, así como verificar cómo las mujeres MADA elaboran la heteronormatividad, la monogamia y el control sexual. Me centré, por lo tanto, en la influencia del pensamiento de Norwood a través de su libro “Mulheres que Amam Demais Anônimas”, en la Apostilla dos Passos, Tradições e Lemas y, sobre todo, en los viajes al campo de la investigación. En la profundización en la realidad del Grupo MADA, nos valemos de la observación participante, que se configura como un tipo de investigación basada en los descubrimientos de campo y que implica la participación del investigador en el cotidiano de los encuestados. Al mismo tiempo, también utilizamos el análisis del discurso de Foucault como herramienta de investigación metodológica, ya que las síntesis discursivas a las que tuvimos acceso – y que se aceptan como naturales en el mundo social – necesitan permanecer suspendidas. Lo que no significa negarlos o ignorarlos, sino traerlos al centro de la discusión considerando el complejo tejido que conforma la realidad social. En esta perspectiva, buscamos comprender qué hace posible el acontecimiento discursivo en los sujetos y cuáles son los elementos que permiten su emergencia. Asociado a esto, utilizamos epistemologías feministas, absolutamente abiertas al campo multidisciplinario ya la pluralidad metodológica. Juntos, utilizamos la Sociología de las Emociones desarrollada por Eva Illouz, que trae la articulación entre capitalismo, cultura, emociones y sentimientos, cuando la autora analiza las contradicciones y paradojas del mundo contemporáneo, como, por ejemplo, el amor y el ideal. de felicidad que impulsa la industria de bienes de consumo y la liberación sexual. La investigación reveló que MADA no es sólo un espacio de apoyo para mujeres que luchan con relaciones románticas opresivas y la llamada "patología de amar demasiado", sino también un ámbito donde se produce la transformación ética y el desarrollo de nuevas perspectivas sobre el amor romántico. La investigación documentó la compleja intersección de aspectos como el género, la religiosidad, las normas de relación y la subjetividad, explorando cómo se entrelazan el amor, el sufrimiento y la resistencia de las mujeres. Aunque no está directamente relacionado con el feminismo tradicional, MADA ofrece un camino alternativo para perseguir la igualdad de género y construir relaciones más saludables. La investigación proporcionó un análisis empírico de la producción de conocimiento en MADA, demostrando cómo la solidaridad mutua entre mujeres y el enfoque de "cuidarse a sí mismas" generan efectos terapéuticos y políticos. Esta investigación no sólo ha ampliado nuestra comprensión de las prácticas MADA, sino que también ha señalado la diversidad de caminos para abordar la opresión de género.

**Palabras Clave:** Amar. Mujer. Heterosexualidad Obligatoria. Control de la Sexualidad. Monogamia. Sagrado.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

|       |                                                 |
|-------|-------------------------------------------------|
| A. A. | Alcoólicos Anônimos                             |
| CID   | Classificação Internacional de Doenças          |
| CODA  | Codependentes Anônimos                          |
| DASA  | Dependentes de Amor e Sexo Anônimos             |
| IBGE  | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| MADA  | Mulheres que Amam Demais Anônimas               |
| PS    | Poder Superior                                  |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                     |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                             | <b>14</b>  |
| <b>A entrada no campo de pesquisa e a caracterização do Grupo MADA estudado .....</b>                               | <b>22</b>  |
| <b>CAPÍTULO 1 – UM ESTUDO SOBRE AS HETEROSSEXUALIDADES E O AMOR QUE ATRAVESSAM O GRUPO MADA.....</b>                | <b>31</b>  |
| <b>1.1 Como as Mulheres MADAS vivenciam a heterossexualidade? .....</b>                                             | <b>44</b>  |
| <b>1.2 A vivência do amor para o grupo MADA.....</b>                                                                | <b>52</b>  |
| <b>1.3 O controle da sexualidade feminina .....</b>                                                                 | <b>61</b>  |
| <b>CAPÍTULO 2 – GÊNERO, PODER E SABER.....</b>                                                                      | <b>65</b>  |
| <b>2.1 Gênero e sexualidade no MADA .....</b>                                                                       | <b>66</b>  |
| <b>2.2 O controle dos corpos, emoções e erotismo.....</b>                                                           | <b>70</b>  |
| <b>2.3 Sofrimento social e violência .....</b>                                                                      | <b>82</b>  |
| <b>CAPÍTULO 3 – AS FORMAS E CORES DO AMOR: INTERSECCIONALIDADES E AS EXPERIÊNCIAS DE MULHERES MADAS.....</b>        | <b>106</b> |
| <b>3.1 Interseccionalidade e olhar colonial.....</b>                                                                | <b>101</b> |
| <b>3.2 Interseccionalidade, experiências de mulheres MADAS e análise dos atravessamentos de classe e raça .....</b> | <b>115</b> |
| <b>3.3 Mulheres pretas, narrativas de afeto e identidade.....</b>                                                   | <b>123</b> |
| <b>3.4 Estética e identidade preta .....</b>                                                                        | <b>133</b> |
| <b>3.5 O silêncio das mulheres pretas, com deficiência e idosas no âmbito do Grupo MADA .....</b>                   | <b>136</b> |
| <b>CAPÍTULO 4 – AMOR, RECUPERAÇÃO E O SAGRADO.....</b>                                                              | <b>139</b> |
| <b>4.1 O poder superior .....</b>                                                                                   | <b>140</b> |
| <b>3.2 A relação que o amor estabelece com o fenômeno do sagrado .....</b>                                          | <b>148</b> |
| <b>4.3 A cura e o poder superior.....</b>                                                                           | <b>153</b> |
| <b>CAPÍTULO 5 – MULHERES QUE AMAM DEMAIS: UMA REFLEXÃO SOBRE A PRODUÇÃO DOS DISCURSOS .....</b>                     | <b>159</b> |
| <b>5.1 Amar demais para Robin Norwood: a produção da mulher que ama demais.....</b>                                 | <b>160</b> |
| <b>5.2 A patologização do amor no âmbito do grupo MADA.....</b>                                                     | <b>163</b> |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                                                    | <b>168</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                                                                            | <b>176</b> |
| <b>ANEXOS .....</b>                                                                                                 | <b>185</b> |

## INTRODUÇÃO

O grupo Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA) surgiu inspirado na popularização do livro *Mulheres que Amam Demais*, escrito pela terapeuta familiar norte-americana Robin Norwood. Nele a terapeuta define e classifica uma “Mulher MADA”<sup>1</sup>, além de apresentar e analisar casos atendidos por ela, bem como orientar para a criação de grupos terapêuticos leigos como mecanismo de tratamento e controle de sintomas.

A influência do pensamento de Norwood se estendeu para outros países, incluindo o Brasil. De acordo com dados da página Grupo MADA Brasil<sup>2</sup>, a primeira reunião do grupo MADA em nosso país ocorreu no dia 16 de abril de 1994, no Estado de São Paulo. Atualmente, o grupo está presente em 14 Estados brasileiros, o que indica um processo de crescimento.

Em linhas gerais, dentro da ótica das frequentadoras do grupo MADA, o amor “verdadeiro” e, portanto, “normal”, não geraria sofrimento. O amor que causa sofrimento é o amor-doença, o amor que excede e que por vezes é pautado na carência emocional. Nesse sentido, entendemos que existe uma ligação entre a construção de um entendimento sobre o amor e aspectos da realidade social na qual este grupo se insere. Notadamente, o pensamento do grupo MADA não é aleatório, mas advém de elementos presentes na sociedade e que dão sentido à forma como as pessoas interpretam e vivenciam suas experiências.

Notamos que a percepção e as construções das mulheres do MADA sobre amor romântico estão ligadas a um entendimento que é atravessado pelas heterossexualidades nas suas expressões mais plurais, uma vez que esse fenômeno é um dos pilares para a vivência do amor romântico na nossa sociedade. Portanto, o objeto de pesquisa desta tese se aproxima do que é descrito por Andrade (2018, p. 48): “por mais que exista um universo mais amplo e múltiplo em termos de relacionamentos amorosos, esta tese se debruça sobre aqueles que ocorrem entre homens e mulheres entendidos como heterossexuais”. Assim, buscamos: (1) Investigar as dinâmicas das heterossexualidades no contexto do grupo MADA, levando em consideração como as práticas de amor contribuem para a construção de identidades dentro do MADA; (2) Explorar as relações entre gênero, poder e saber no contexto sociocultural que envolve o MADA, buscando identificar como as estruturas de poder influenciam a construção de saberes relacionados ao amor e à recuperação; (3) Examinar as interseccionalidades que moldam as experiências de mulheres no MADA; (4) Investigar as dimensões do sagrado

---

<sup>1</sup> Termo utilizado para definir as Mulheres que Amam Demais Anônimas.

<sup>2</sup> Cf. <https://grupomadabrasil.com.br/historico-do-mada/>

presentes nas práticas de recuperação do MADA, (5) Refletir acerca dos discursos produzidos pelas mulheres no MADA sobre o fenômeno "amar demais".

A escolha deste locus de pesquisa ocorreu em virtude de este ser um espaço privilegiado para as discussões e narrativas compartilhadas das mulheres a respeito do amor romântico. Outro elemento importante que me levou a esta pesquisa foi a compreensão de que as discussões acerca do amor e de grupos de autoajuda são subalternizadas no campo das ciências sociais. Conforme reitera Giddens (1993), no âmbito internacional, especificamente no campo das ciências sociais, os grupos anônimos têm atraído a atenção dos pesquisadores, pelo aparente “desprezo” dado a este objeto de estudo.

Além disso, esta tese é resultado da minha curiosidade científico-investigativa, motivada por uma trajetória de vida permeada pela construção social do amor romântico enquanto locus privilegiado na experiência das mulheres. Fazendo-me mais clara, sempre cultivei uma profunda curiosidade a respeito da relação entre mulheres e amor. Sempre me questioneei sobre por que as mulheres da minha geração foram educadas pela tônica hegemônica do “desejo de encontrar a outra metade” ou acerca do casamento como símbolo de “sucesso” para as mulheres e, curiosamente, de “fracasso” para os homens. Fomos bombardeadas pela mídia e pela cultura com histórias, contos, enredos, músicas e dramas sobre o encontro com o “outro ideal” como um fetiche, o fetiche do amor romântico. Assim como eu tantas outras mulheres tiveram sua subjetividade construída sob o forte impacto da imposição do dispositivo do amor romântico, enquanto ferramenta de controle dos corpos femininos, bem como uma tecnologia de fabricação de si mesma.

Entendemos que essa pesquisa pode contribuir na construção de um pensamento que visa compreender as estruturas que condicionam e modelam o comportamento das mulheres para o amor. Além de trazer reflexões que possibilitem a desnaturalização do amor romântico, uma vez que este se estabeleceu como norma de conduta emocional esperada, sobretudo para as mulheres. Nesse sentido, optamos pelo grupo MADA por se constituir como locus específico de debates e discussões entre mulheres que vivenciam experiências ligadas a construção social do amor romântico.

Por outro lado, este trabalho também pode contribuir para a produção de estudos na área da sociologia ligados a grupos de apoio e suas relações com a sociedade, assim como sobre o fenômeno das relações amorosas e do amor e sobre a maneira como esses fenômenos ocorrem no contexto de uma cidade nordestina. Segundo Giddens (1993), os grupos de recuperação e a produção de literatura sobre dependências são participantes da reflexividade

típica da modernidade – da qual fazem parte também o questionamento e a transformação das relações pessoais, da intimidade, da sexualidade e do amor.

De acordo com Lima (2015, p. 9): “A despeito da dúvida etnocêntrica, Edwards sublinhava a raridade de etnografias que mostrem o que constitui o amor e como ele é vivido”. Dentro desta perspectiva, Venkatesan e Shankar, que em 2011 publicaram na revista *Critique of Anthropology* um dossiê intitulado “A fixação antropológica pela reciprocidade não deixa espaço para o amor”, trouxeram uma contribuição significativa para o campo da antropologia ao questionar a centralidade da reciprocidade nas abordagens antropológicas sobre as relações humanas. Shankar e Venkatesan argumentam que a ênfase excessiva na reciprocidade pode obscurecer outras dinâmicas sociais e emocionais igualmente importantes, como o amor. Ao fazer isso, eles desafiam a visão predominante na antropologia de que a reciprocidade é o principal princípio organizador das relações humanas em todas as culturas. Ao destacar a importância do amor como uma força motriz nas relações humanas em diversas sociedades, os autores ampliam o escopo da análise antropológica, proporcionando uma compreensão mais holística e complexa das interações sociais e afetivas.

Nesse sentido, nos vemos diante do desafio de compreender essa relação entre o pensamento do grupo MADA e suas inserções sociais. Ao fazer isto, propomos uma melhor, ou quem sabe, uma nova compreensão dos relacionamentos amorosos e suas funções na sociedade, bem como suas relações com as assimetrias de gênero e o controle dos corpos. Assim como coloca Lima (2015, p. 10): “Pensar de outro modo equivale a viver de outro modo e, no limite, a perguntar-se se um outro modo de vida (ou um outro mundo) é possível”.

O caminho que nos permitiu realizar esta pesquisa foi traçado a partir de uma pluralidade metodológica dentro do alcance da abordagem qualitativa. A pesquisa qualitativa, de acordo com Godoy (1995), enfatiza também a perspectiva integrada em que o pesquisador ou pesquisadora vai à campo objetivando captar o fenômeno a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas. A pesquisa, nesse sentido, deve levar em consideração crenças, valores, representações e hábitos. Seu objetivo é compreender a complexidade subjetiva dos fenômenos.

A pesquisa em Ciências Sociais, por vezes, demanda uma multiplicidade de abordagens a fim de compreender aspectos da realidade. Segundo Minayo (2001), o enfoque das pesquisas em ciências sociais vem demonstrando crescente preferência por abordagens múltiplas, anunciando novos paradigmas.

Desta forma, faremos uso da observação participante, uma vez que esta se configura como um tipo de investigação fundamentada em descobertas no campo e que envolve a

participação da pesquisadora no cotidiano das pesquisadas. Esta é uma técnica de coleta de dados empíricos no âmbito da pesquisa qualitativa que, segundo Goode e Hatt (1986), se apresenta como a mais antiga técnica de captação da realidade empírica e ao mesmo tempo a mais moderna das técnicas de pesquisa. A observação participante é interessante para a análise de nosso objeto de pesquisa uma vez que ela permite captar uma variedade de situações as quais não seriam possíveis apenas por meio de perguntas dirigidas às mulheres da pesquisa. Adotamos, neste processo, o caderno de campo para registrar tudo que consideramos ser útil: ideias, fatos ocorridos no próprio campo, lembretes, livros, textos e falas, como sugere Wright Mills (2005).

Também foi feita uma pesquisa bibliográfica, esta a partir de material já produzido como artigos, teses e dissertações (GIL, 2002), para identificar e analisar estudos que descrevam outros grupos MADA, a fim de compreender as particularidades do grupo aqui estudado. Utilizamos, sobretudo, o trabalho produzido por Ana Carolina Ferreira intitulado “O Gênero do Amor: cultura terapêutica e feminismo”, publicado pelos cadernos de Pagu em 2016. Isto em razão deste trabalho trazer uma compreensão do grupo enquanto espaço, a partir do qual a ideia de um sofrimento comum às mulheres, que produz um aprendizado no campo afetivo-amoroso. Adicionalmente, a noção de que os grupos de ajuda mútua têm uma dimensão relacional fundamental na resignificação desse amor e operam na dimensão relacional e reparadora de relações esgarçadas, criando um sujeito moral. Outra chave de leitura importante, trazida por Ferreira (2016), é a noção de que o MADA possui uma leitura de gênero tradicional, em que os comportamentos afetivo-sexuais operam como dispositivos normativos que são legitimados pela noção de amor romântico. Assim, a subjetividade é construída sob a dimensão relacional fundamental na resignificação desse amor.

Utilizaremos também a análise foucaultiana do discurso como ferramenta metodológica de pesquisa, uma vez que Foucault (2007a) considera que as sínteses discursivas que chegam a nós e são aceitas como naturais no mundo social precisam ficar em suspenso. O que não significa negá-las ou ignorá-las, mas trazê-las para o centro da discussão considerando a complexa trama que compõe a realidade social. Nesta perspectiva, iremos buscar compreender aquilo que torna possível o acontecimento discursivo nos sujeitos e quais são os elementos que permitem seu surgimento (FOUCAULT, 2007b).

A análise de discurso empreendida por Michel Foucault (2007) é reverenciada como um modelo seminal entre os cientistas sociais. Seu trabalho transcende as fronteiras disciplinares, estabelecendo um terreno sólido para uma teoria social do discurso que impacta profundamente áreas que investigam a relação complexa entre discurso, poder e sociedade. A

consideração de Foucault sobre o discurso como um veículo de poder e a instrumentalização deste para a construção de sujeitos sociais – junto com sua exploração do papel do discurso na construção do conhecimento e na engrenagem da mudança social – têm sido um catalisador crucial na configuração das abordagens analíticas no campo das ciências sociais. De acordo com Fairclough (2001, p. 62): “O trabalho de Foucault representa uma importante contribuição para a teoria social do discurso em áreas como a relação entre discurso e poder, a construção discursiva de sujeitos sociais e do conhecimento e o funcionamento do discurso na mudança social”.

O enfoque de Foucault na análise do discurso baseia-se na percepção das interconexões entre linguagem, poder e subjetividade. Ele destaca o papel do discurso como uma ferramenta de poder, capaz de moldar, controlar e restringir tanto a percepção quanto as ações dos indivíduos e das coletividades. Através da sua lente crítica, Foucault (2007) revela como o discurso não é meramente um meio de expressão, mas uma arena de lutas e negociações em que as relações de poder são articuladas e sedimentadas. Isso abre uma porta de compreensão profunda da complexa teia de influências e estratégias que permeiam a produção discursiva, desde os discursos hegemônicos até as vozes marginalizadas que lutam por reconhecimento e agência.

Além disso, a visão foucaultiana do discurso (2007) ressalta a construção social de sujeitos. Ele argumenta que a identidade não é uma essência inerente, mas uma construção contingente e fluida que é mediada pelo discurso. Através da análise das práticas discursivas, Foucault investiga como os sujeitos são produzidos, classificados e normalizados, demonstrando como o discurso desempenha um papel central na definição do que é considerado "normal" ou "anormal", "verdadeiro" ou "falso". Assim, ele desafia a ideia de uma identidade fixa e singular, e em vez disso, insere a identidade no centro de uma constante negociação e luta pelo poder.

Paralelamente, uma outra dimensão do trabalho de Foucault (2007) reside na sua consideração do papel do discurso na transformação social. Ele enfatiza a capacidade do discurso não apenas para refletir a realidade, mas para moldá-la ativamente. Através de suas análises históricas, Foucault ilustra como as mudanças nas práticas discursivas estão intrinsecamente ligadas às mudanças na sociedade, uma vez que o discurso age como um meio de legitimação, contestação e reconfiguração das estruturas sociais e institucionais.

Ao analisar os discursos levamos em conta suas especificidades (FOUCAULT, 2007a; 2007b). Em outras palavras, o funcionamento dos discursos não está pré-definido e à espera

de leitura. Na verdade, cada discurso tem suas peculiaridades, em que as teorias que as analisam não dão conta de todas as suas idiossincrasias.

Foucault (2007b) traz uma reflexão sobre o que pode ser dito, em que circunstâncias e a quem é permitido falar. Nesse sentido, o desejo e o poder teriam uma ligação intrínseca com a interdição, uma vez que o próprio discurso forma um objeto de desejo voltado à dominação dessa prática social. Ainda segundo Foucault (2007b), a “vontade da verdade” é conduzida por práticas discursivas, em que o seu resultado final levaria à condição imanente de ligar-se aos saberes. Assim, a vontade da verdade disseminada por todo o tecido social tende a exercer poder de influência sobre outros discursos.

Foucault (2007) destaca a importância da formação discursiva como um elemento fundamental na construção da realidade social. Em suas reflexões, Foucault (2007) sugere que as formações discursivas têm o poder de definir e delimitar objetos de maneira altamente restritiva. No cerne dessa abordagem está a percepção de que a dinâmica dentro de uma formação discursiva é influenciada por complexas relações interdiscursivas, assim como pelas interações entre as práticas discursivas e não-discursivas que as compõem. Conforme Fairclough (2001, p.67):

Foucault sugere que uma formação discursiva constitui objetos de forma altamente limitada, na qual as restrições sobre o que ocorre dentro de uma formação discursiva são uma função das relações interdiscursivas entre as formações discursivas e das relações entre as práticas discursivas e não-discursivas que compõem tal formação discursiva. A ênfase nas relações interdiscursivas tem importantes implicações para a análise de discurso, já que põe no centro da agenda a investigação sobre a estruturação ou articulação das formações discursivas na relação umas com as outras [...].

A noção de formação discursiva, proposta por Foucault, recai sobre as conjunturas complexas nas quais o discurso é construído e operado. Ele enfatiza que as formações discursivas não existem isoladamente, mas estão interligadas e em constante diálogo umas com as outras. Essa interconexão entre as formações discursivas cria um ecossistema discursivo onde o significado e a construção do conhecimento emergem através das relações entre os diferentes domínios discursivos.

A relevância das relações interdiscursivas para a análise de discurso é inegável. Ao enfocar essas relações, Foucault (2007) direciona a atenção para a estruturação das formações discursivas e sua articulação mútua. Em outras palavras, ele convida os analistas a explorarem como diferentes formações discursivas se influenciam e moldam-se reciprocamente, dando origem a um mosaico complexo de significados e compreensões.

Esse enfoque implica que as formações discursivas não podem ser compreendidas em isolamento, mas devem ser estudadas em relação umas as outras. Isso abre um espaço fértil para investigar como os discursos se entrelaçam, competem ou colaboram em diferentes contextos, gerando uma rede dinâmica de significados que molda a experiência humana e social.

Destarte, acreditamos que a utilização da análise de discurso em Foucault é uma chave de leitura crucial para compreender os mecanismos discursivos de produção de normas de gênero e de sexualidade. De acordo com Andrade (2018, p.80-81), “As narrativas enunciadas pelas mulheres que procuram por espaços de apoio e de autoajuda acionam, produzem e são atravessados por um discurso sobre o amor”. Nesse sentido, recorro a Foucault a fim de entender o amor como um discurso produzido a partir de mecanismos de controle que atuam externamente ao discurso e que colocam em jogo o desejo e o exercício do poder; em que as normas de gênero e sexualidade – assim como o atravessamento pelo “sagrado” – são acionadas ora como elementos de normatização por convenções, ora como elemento de transformação e transgressão. De modo geral, consideramos que a perspectiva foucaultiana atravessa todo o trabalho, em toda sua extensão sendo, portanto, o eixo central de análise da pesquisa.

A abordagem de análise de discurso, em conformidade com o direcionamento proposto, foi empregada para desvendar as vozes das mulheres que compõem o grupo MADA, as quais se revelam como um conjunto heterogêneo e multifacetado, caracterizado pela diversidade de experiências e perspectivas. Entretanto, um ponto de convergência notável emerge no tecido dessas narrativas: a predominância de vozes pertencentes a **mulheres cisgênero**. A centralidade dessas vozes cisgênero suscita a necessidade de explorar as nuances da interseccionalidade, considerando não apenas as variadas experiências presentes, mas também os elementos que podem influenciar e moldar as narrativas no contexto do grupo pesquisado (Grifos nossos), as quais permeiam os distintos capítulos desta tese. Essa perspectiva considerou a intrincada teia de interdiscursividade que permeia as relações sociais e que estabelece as regras fundamentais para a construção de uma formação discursiva específica.

A aplicação da análise discursiva, neste contexto, visou aprofundar a compreensão das vozes das mulheres do grupo MADA, revelando as complexas interconexões que existem entre os discursos presentes nas suas falas. O foco não recai apenas na superfície das palavras proferidas, mas também na maneira como essas palavras se relacionam com outros discursos presentes na sociedade.

A interdiscursividade, enquanto lente analítica, reconhece que as falas das mulheres MADA são moldadas por uma vasta rede de discursos que se entrelaçam e coexistem. Esses discursos não surgem isoladamente; eles se influenciam mutuamente, criando um terreno fértil para a emergência de significados multifacetados. Portanto, a análise buscou desvendar como as diferentes vozes presentes na sociedade se entrecruzam nas falas das mulheres MADA, contribuindo para a tessitura de suas narrativas.

Além disso, é crucial lembrar que a análise discursiva também considera o contexto verbal e situacional em que as falas são enunciadas. Esse contexto desafia a noção de transparência na comunicação, revelando que o significado de uma fala não pode ser plenamente compreendido sem considerar o ambiente em que ela é proferida. A interação entre as palavras, o contexto e as relações sociais em jogo é o que confere profundidade e complexidade ao discurso. Para Fairclough (2001, p. 72): “[...] a forma como o contexto afeta o que é dito ou escrito, e como isso é interpretado, varia de uma formação discursiva para outra”.

Assim, a perspectiva interdiscursiva da análise de discurso empregada nesta tese pretendeu desvelar as múltiplas camadas de significado presentes nas falas das mulheres MADA. Essa abordagem possibilitou uma compreensão mais completa das vozes que emergem desse grupo, ao mesmo tempo em que nos ajudou a perceber as intrincadas relações que tecem a tapeçaria discursiva da sociedade. Através dessa análise, buscamos não apenas ouvir as vozes das mulheres MADA, mas também entender como essas vozes são entrelaçadas com o tecido social mais amplo.

Em vista disso, ponderamos que o conjunto destes procedimentos metodológicos contribuiu para identificar padrões simbólicos, descrever e analisar as diferentes trajetórias dos sujeitos da pesquisa e identificar valores e referenciais simbólicos que orientam as relações amorosas.

No Capítulo 1, mergulhamos na compreensão das experiências das mulheres MADAS em relação à heterossexualidade e ao amor. Exploramos como a vivência do amor romântico é central para o grupo MADA, e como o controle da sexualidade feminina desempenha um papel significativo em suas vidas.

O Capítulo 2 destaca as dinâmicas de gênero e poder no contexto do MADA, expondo o controle exercido sobre corpos, emoções e erotismo. Investigamos a influência do sofrimento social e da violência nas experiências das mulheres MADAS.

No Capítulo 3, mergulhamos nas complexas interseccionalidades que permeiam o grupo, examinando as experiências de mulheres pretas, com deficiência e idosas. Analisamos

como essas experiências são atravessadas por questões de classe e raça e como as narrativas de afeto e identidade se entrelaçam.

O Capítulo 4 nos leva a um terreno espiritual em que exploramos a relação entre o amor, a recuperação e o "Poder Superior". Investigamos como o fenômeno do sagrado se entrelaça com o amor e como o MADA busca a cura através de uma dimensão espiritual.

Por fim, o Capítulo 5 examina a produção dos discursos em torno do "amar demais" e como a patologização do amor é abordada no grupo MADA. Analisamos a influência do livro de Robin Norwood e como as mulheres do grupo produzem e reelaboram esses discursos.

À guisa de introdução, se faz necessário descrever o processo de entrada no campo de pesquisa para que o leitor ou leitora possa visualizar melhor o processo de construção deste trabalho. Portanto, a seguir irei esboçar o contexto pelo qual passei ao entrar em contato com o Grupo MADA que é descrito nesta tese.

### **A entrada no campo de pesquisa e a caracterização do Grupo MADA estudado**

Para compreendermos o percurso junto ao campo de pesquisa se faz necessário, primeiramente, narrar a minha introdução no grupo, juntamente com as percepções e vivências, levando em consideração, portanto, o universo de significados, experiências e sensações; uma vez que tudo isso, de acordo com Minayo (2001), é marcado pela subjetividade.

O grupo ora estudado tem reuniões todos os sábados de 13h às 15h numa sala alugada num empresarial da cidade. Ao entrar temos cadeiras em círculo e no centro uma mesa forrada com uma toalha rosa bordada com o nome MADA. Em cima da mesa temos o Livro "Mulheres que Amam Demais" exposto, bem como a Apostila dos Passos e Tradições. A sala possui quadros com a oração da serenidade, Poder Superior e dizeres "O que você vê aqui, o que você ouve aqui. Deixe que fique aqui", bem como os Passos e Tradições. É um pequeno ambiente, porém, bastante aconchegante em que todas as participantes com quem tive contato relataram o sentimento de bem-estar só de estar presente na sala. Associado a isso, a teia relacional baseada na técnica de espelhos e identificação entre as mulheres torna confortável para elas o compartilhamento de suas experiências.

Antes mesmo do meu efetivo ingresso no Programa de Pós-Graduação, ao fazer o recorte do objeto de pesquisa, verifiquei a necessidade de garantir a sua viabilidade e no dia 19/10/2019 participei da primeira reunião do Grupo MADA. Chegando ao espaço fiz a devida apresentação, tanto pessoal como do pré-projeto que à época seria submetido à seleção, e

solicitei autorização para pesquisar e participar das reuniões do grupo como pesquisadora, caso o projeto viesse a ser aprovado. As integrantes colocaram a questão em pauta antes de iniciar a reunião e todas aceitaram a minha presença sob algumas condições: preservação do anonimato<sup>3</sup>, sigilo e que nada poderia ser gravado ou escrito durante a reunião. Portanto, minha participação deveria se dar através da observação.

Aceitei as devidas exigências e após a aprovação iniciei a participação ativa no grupo. Entretanto, como não era permitido fazer anotações e nem gravações durante as reuniões, registrei apenas as informações que pude resgatar através da memória, todas elas anotadas em diário de campo quando voltava para minha casa. Desse modo, as falas de MADAs em reuniões citadas aqui baseiam-se nas lembranças captadas de cada partilha nas reuniões. Por este motivo não são descrições letra a letra do que foi dito, embora haja um esforço para reproduzir as falas como se ditas ao vivo e com fluidez pelas participantes.

Inicialmente, percebi certa desconfiança acerca da minha presença enquanto pesquisadora e sobre meu interesse de pesquisa, embora todas as integrantes tenham sido sempre cordiais e gentis durante o processo. A fim de dirimir este obstáculo da pesquisa me utilizei da afetação<sup>4</sup> como estratégia metodológica, uma vez que este recurso me possibilitou o envolvimento no ambiente de pesquisa através de estratégias como recuperação de vivências familiares próximas a das integrantes do grupo, cujo objetivo seria estabelecer uma relação de proximidade e confiança por meio do compartilhamento dos diálogos e histórias de vida. Entretanto, Favret-Saada (2005, p. 7), afirma que ser afetado não implicaria numa identificação do pesquisador com o ponto de vista nativo, nem que ele aproveitasse a experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Para Márcio Goldman (2003), ser afetado tem implicações epistemológicas diretas sobre a produção do conhecimento. Corroborando com esta perspectiva Lima (2015, p.15), coloca:

Deixar-se abalar, transformar, muito mais do que relativizar ou tolerar, eis aí uma das mais impressionantes possibilidades antropológicas como resultado da pesquisa de campo em intensidade, ou seja, aquela que não se pode medir pela quantidade de dias e de horas de trabalho.

Confesso que eu, enquanto pesquisadora, mergulhei no grupo com noções pré-concebidas e enviesadas, sem, no entanto, perceber isso com clareza. Esta “virada de chave”

<sup>3</sup> O anonimato é um pilar tão importante para o grupo que durante uma das reuniões uma das participantes pontuou que ninguém precisava dizer o nome verdadeiro, caso não se sentisse à vontade, podendo adotar um pseudônimo a fim de preservar o total anonimato.

<sup>4</sup> A percepção da necessidade metodológica desta estratégia só foi verificada durante a nossa imersão no campo. Por essa razão, essa proposta não consta inicialmente na metodologia do trabalho.

só ocorreu após a banca de qualificação, momento em que as professoras sinalizaram que talvez minha leitura não estivesse sendo fiel as informações do campo. Após esse momento, mergulhei em reflexões, reli o que já havia escrito e voltei ao campo. Esse movimento foi essencial para constatar, de fato, que as minhas análises iam à contramão da realidade apresentada pelas mulheres MADAS, a partir daí me dediquei ao trabalho de corrigir e recosturar as análises à luz da realidade.

Quando paro para tentar entender os “porquês” do meu primeiro olhar, verifico que minha percepção estava condicionada (mesmo sem intenção) a cristalizar as lutas contra o machismo e o patriarcado sob o rótulo do feminismo, nesse sentido tudo o que destoasse disso seria “conservador”, arcaico ou inferior. Sem perceber, considerei as lutas efetivas contra os sistemas de opressão, a partir de uma única via, o que conforma a própria luta.

Nesse primeiro encontro, um aspecto notável que se destacou foi a profunda diversidade do grupo. A sua composição, embora predominantemente composta por mulheres socialmente identificadas como brancas, revelou-se notavelmente rica em heterogeneidade. O grupo incluía mulheres pretas, com deficiência e integrantes idosas. Além disso, abarcava uma ampla gama de ocupações que variavam desde funcionárias públicas, comerciantes e até empreendedoras, sendo a maioria esmagadora assalariada e, portanto, parte do que compreendemos como classe trabalhadora. Somente uma delas era proprietária de um negócio próprio.

Essa variabilidade de experiências e identidades presentes dentro do grupo ressalta o caráter complexo e multifacetado das dinâmicas sociais que estão em jogo. A mera observação da diversidade na configuração da equipe me confrontou com uma gama abrangente de trajetórias de vida, perspectivas e desafios. A coexistência de diferentes experiências de gênero, raça e idades trouxe à tona a importância de compreender as complexas interações e intersecções entre esses aspectos que moldam a vivência das participantes e permeiam suas identidades.

A presença de mulheres de diversas origens e características evidencia a riqueza e a necessidade de abordagens sensíveis às particularidades de cada uma. Isso reflete a constante intersecção de estruturas sociais que influenciam as oportunidades, limitações e desigualdades experimentadas por essas mulheres. Ao reconhecer essa diversidade, abre-se espaço para a análise das interações dinâmicas que emergem em um contexto complexo, proporcionando uma base sólida para uma compreensão mais profunda das experiências e percepções presentes no âmbito do grupo. Nesse sentido, a heterogeneidade do grupo é mais do que uma

mera característica demográfica; ela é um convite à investigação da multiplicidade de histórias, trajetórias e vozes que compõem a trama social.

Por outro lado, tornou-se incontestável que as participantes do grupo também me enxergavam como uma "Mulher MADA" que ainda estava em um estágio de negação ou que não havia plenamente reconhecido sua própria condição. Essa impressão se delineou de maneira nítida por meio da seguinte declaração:

*“As MADAS estão por toda a parte, às vezes sem nem perceber. O que faz uma mulher querer estudar isso? O fato de querer estudar isso já mostra que é uma MADA que não percebeu ainda. Mas tudo tem seu tempo e seu processo. A programação vai mostrar” (Vani, Branca, 60+).*

Ao que parece, minha autorização ao campo se deu mediante a hipótese de que eu seria, na verdade, uma MADA que não se deu conta e/ou que resisti à ideia. Percebendo essa “camada” do campo aproveitei desse entendimento para me “misturar” através da “afetação” e conseqüentemente poder ver e ouvir a “real” dinâmica do Grupo. Em algumas reuniões, participei relatando conscientemente e estrategicamente algumas vivências familiares que se aproximavam da história das mulheres MADA, culminando numa relação de identificação e confiança. É importante destacar que não menti ou forjei situações para o grupo, apenas fiz um recorte da minha própria história familiar que poderia nos aproximar e permitir o real desenvolvimento da dinâmica do grupo. De fato, foi uma grande preocupação durante a pesquisa não tirar a “naturalidade e espontaneidade” do grupo, tanto para não interferir no processo das reuniões, quanto para que a pesquisa não fosse impactada por simulações ou comportamentos e falas que o grupo imaginasse que eu gostaria de ouvir.

Ao ingressar no campo recebi um pequeno papel com as seguintes descrições: “INGRESSO. FITA BRANCA. Entrar por essa porta é um milagre, permanecer é trabalho. MADA” (ANEXO 2). Esse pequeno papel vem anexado a uma fita branca em formato de laço com uma pérola também branca no meio. Também ganhei mais dois papéis de cor rosa, o primeiro constando uma reflexão sobre a atitude sensual (ANEXO 3).

O segundo papel, também da cor rosa, é um panfleto (ANEXO 1) cuja capa consta a seguinte afirmação: “Hoje você é a pessoa mais importante. Você não está mais sozinha”. Neste panfleto informativo constam algumas explicações, tais como: O que é MADA? Perguntas Frequentes, Sou uma MADA?, Características de uma Mulher que Ama Demais, e finaliza com a “oração da serenidade”:

*Concedei-nos, Senhor,  
A serenidade necessária para aceitar as*

*Coisas que não podemos modificar,  
Coragem para modificar  
Aqueles que podemos e  
Sabedoria para distinguir uma das outras.  
(Rinhold Niebuhr)*

Esta oração de Rinhold Niebuhr é utilizada no início e término de cada reunião como parte da tradição do grupo dentro do seu programa de recuperação. Embora o grupo utilize a oração como estratégia terapêutica ele não está vinculado a nenhuma organização religiosa, portanto, as mulheres frequentadoras do grupo possuem as mais diversas orientações religiosas e agnósticas. De acordo com as informações disponibilizadas pelo próprio panfleto: “[...] MADA não presta serviços profissionais e não é filiado a nenhuma religião ou organização”.

A liderança do grupo é compartilhada e rotativa, conforme orientações postas no Panfleto: “QUEM DIRIGE O GRUPO? Todas nós. Para manter a ordem, elegemos servidoras do grupo que irão exercer distintas funções. Todas nós trabalhamos como voluntárias, dando de graça o que foi recebido de graça ao ingressar na irmandade. MADA não presta serviço profissional ou assistência médica. Não temos psicólogas nem conselheiras”. O tratamento presente no grupo é baseado na técnica dos espelhos e não em conselhos. Sobre essa questão temos a fala da seguinte integrante: “Quando eu cheguei aqui tomava vários remédios controlados, fazia terapia, que não é barato, e nada resolveu. Foi o MADA, um grupo que não me cobrou nada que me colocou de pé de novo” (Rosa, branca, 50+)<sup>5</sup>.

Outro ponto que merece destaque são os protocolos e regras rígidas existentes no grupo e rigorosamente seguidas por todas as participantes, tais como: leitura da oração da serenidade, repetição pelas integrantes do grupo do cumprimento da regra de manutenção do anonimato; leitura de um trecho do livro “Mulheres que Amam Demais” – de autoria da Robin Norwood –, momento de compartilhamento de falas e experiências e momento em que uma das integrantes passa por todas do grupo com uma sacola para alguma doação para a manutenção do MADA, que elas denominam de 7ª tradição. Vale lembrar que a doação é completamente livre, qualquer valor é recebido de quem quiser e puder doar. A propósito, esse momento se assemelha bastante ao do ofertório da Igreja Católica. As mulheres divulgam os materiais produzidos pela irmandade, assim como o livro “Mulheres que Amam Demais”. Além disso, são disponibilizados chaveiros e outros objetos criados para a venda e

<sup>5</sup> Os nomes atribuídos não são reais, fizemos esta opção a fim de preservar as regras de ética na pesquisa, bem como as próprias diretrizes do grupo. Todos os nomes são fictícios.

manutenção do grupo. Por fim, encerra-se a reunião com a oração da serenidade e abraços fraternos.

Durante outros dias de encontro com o grupo, percebi a repetição das seguintes falas: “*Amar demasiado significa ficar obcecada por um **homem** e chamar isso de amor*” (Margarida, branca, 40+). Ou “*A mulher MADA não tem atração por **homens** gentis e estáveis*” (Rita, branca, 20+) (Grifos nossos). Em outro momento, ficou evidente a rotatividade entre as mulheres do grupo, uma vez que a configuração do presente dia era completamente diferente dos dias iniciais, tornado assim a experiência a cada encontro singular e completamente diversa a cada reunião. A composição do grupo era bastante heterogênea em termos de cor, classe e escolaridade, mas os problemas relacionais partilhados eram bem similares entre si, paralelamente as dificuldades relacionais apresentadas. Algumas dessas dificuldades não eram problemas amorosos entre um casal, mas problemas de relacionamentos com pais, filhos, irmãos e colegas de trabalho. Logo, o grupo MADA aqui estudado é bastante elástico e flexível no que tange as discussões sobre amor, uma vez que não se limitou aos relacionamentos amorosos, embora este seja um tema recorrente. Na fala dessa integrante podemos verificar isso:

*“Eu sou viúva e tive que fazer duas cirurgias de catarata e minha filha, que eu criticava muito, junto com o esposo, que eu não gostava muito, foram para a minha casa cuidar de mim. Isso me fez ver que o problema estava em mim, eu precisava mudar meu modo de pensar e aceitar que o outro pensa de outro jeito e vive de outro jeito. Não posso me meter, a não ser que prejudique eles mesmo ou outros”* (Maria, Preta, 60+).

Além disso, constatou-se que a parcela do grupo que utiliza o transporte público é majoritariamente composta por mulheres pretas e com deficiência. Essa intersecção de identidades revela a complexidade das experiências vivenciadas por essas mulheres – que enfrentam não apenas as barreiras do transporte coletivo, mas também os desafios decorrentes de sua condição racial e de deficiência. Essa intrincada relação entre fatores socioeconômicos, raciais e de acessibilidade sublinha a necessidade de um olhar atento e abrangente sobre a diversidade presente no contexto do grupo.

Ponderamos que as narrativas tratadas nesta tese não são lineares no que diz respeito a tempo e espaço, conforme coloca Das (1999, p.36-37): “As narrativas não se revelam num movimento linear e preciso, é antes um texto rabiscado e reescrito diversas vezes”. Desse modo, as narrativas das mulheres presentes nesta tese são um recorte de suas lembranças e vivências, por conseguinte não representam a totalidade de quem são e de sua biografia. Concordamos com Andrade (2018, p. 54), quando ela coloca:

[...] acompanhar as narrativas e trajetórias não tem como propósito saber de onde as mulheres partem e aonde elas chegam ao narrar suas experiências, como uma linha reta entre o ponto de partida e de chegada, mas pensar sobre o caminho, o trajeto, as formas como elas contam o que viveram e o que exercem cotidianamente.

Esclarecemos ainda que as idas ao campo foram adiadas em virtude da eclosão da pandemia provocada pela Covid-19 no Brasil – e também em razão da preservação de saúde de todas as envolvidas –, uma vez que as atividades presenciais do grupo pararam. Por essa razão, passei um ano e meio sem contato com o grupo. Vale salientar que tentei encontrar mecanismos de contato *online*, mas não obtive êxito, talvez por não ter tido tempo suficiente, em razão da pandemia, para estabelecer uma relação mais próxima. Outro detalhe é que até o momento não havia sido incluída no grupo de *WhatsApp* das MADAs, o que inviabilizou a pesquisa de maneira remota. Entretanto, o vínculo foi recuperado e restabelecido na retomada ao campo no dia 26 de fevereiro de 2022, quando o processo de imunização via vacina se generalizou no país.

É fundamental mencionar que voltar ao campo foi como começar tudo do início, foi necessário reestabelecer a relação de vínculo. Por essa razão compartilhei meus sentimentos, angústias e sofrimentos, a fim de não ser uma *outsider* naquele espaço. Entretanto, a relação foi reestabelecida e a pesquisa fluiu com bastante êxito, inclusive fui incluída no grupo de *WhatsApp* do Grupo e até o fim da presente pesquisa as relações foram, de modo geral, bastante amistosas. Inclusive voltei ao campo após a qualificação deste trabalho, pois senti a necessidade de reavaliar alguns aspectos e tentar observar minúcias que eu não tinha observado anteriormente. De fato, foi fundamental esse regresso ao campo para o desenvolvimento, ajustes e conclusões parciais a respeito do objeto de pesquisa estudado.

A inserção no grupo de *WhatsApp* me permitiu o contato com informações não disponibilizadas nas reuniões presenciais, a exemplo da divulgação de encontros de outras reuniões ao redor do país e nele constava: “\*Quarta-feira 13h – Meet, Grupo Arco Íris – Para companheiras homoafetivas. (Fechado); Sexta-feira 17:30h – Meet, Grupo MADA Só por Hoje – Para companheiras Homoafetivas (Fechado)”. O acesso a essa informação demonstrou que existem grupos exclusivos para mulheres lésbicas, mas, por outro lado, isso nos fez questionar essa “inclusão”, uma vez que essa questão pode se dar numa tentativa de “fragmentação” e “isolamento” das mulheres lésbicas. Infelizmente não conseguimos explorar este ponto específico, visto que as discussões e mensagens presentes nos grupos de *WhatsApp* não são debatidas ou sequer mencionadas nas reuniões presenciais. Sequer saberíamos desse

subgrupo dentro do MADA caso o contato estivesse limitado apenas ao âmbito presencial. Em paralelo, no pós-pandemia, observa-se uma notável expansão e consolidação dos grupos *online*, configurando uma manifestação intrínseca às transformações socioculturais desencadeadas pelo contexto da pandemia de COVID-19. Embora os encontros presenciais tenham retornado após a disponibilidade generalizada da vacina, uma parcela expressiva das participantes mantém a preferência por reuniões virtuais. Este fenômeno evidencia a persistência das dinâmicas *online*, indicando uma reconfiguração duradoura nas práticas sociais, as quais transcendem a mera resposta emergencial à crise sanitária. A continuidade da preferência por interações mediadas digitalmente sugere reflexões sobre as transformações nas formas de sociabilidade e a emergência de novas dinâmicas comunicacionais, desafiando as concepções tradicionais de encontros presenciais como o padrão normativo de interação social. Este fenômeno pós-pandêmico demanda uma análise aprofundada das implicações sociais e culturais, delineando as complexas interações entre as modalidades de encontro virtual e presencial. Deixo pontuados estes aspectos porque considero importante. Desta forma, outras pesquisadoras podem, no futuro, explorar esta lacuna deixada por esta tese.

É interessante frisar que na mesma sala em que funciona o MADA também funcionam outros grupos. Porém, é importante destacar que este trabalho não se debruça sobre os demais grupos, apenas se atém ao MADA. Entre os outros grupos, existe o Dependentes em Amor e Sexo (DASA), cujo perfil contempla homens, mulheres, heterossexuais e homossexuais, sejam gays, lésbicas e/ou bissexuais. Isto implica em dizer que não há uma restrição de gênero, diferentemente do MADA, em que há uma restrição quanto ao gênero das participantes. O DASA é uma “irmandade” e/ou grupo de ajuda mútua que, tal como o MADA, também se orienta pelos doze passos e doze tradições baseado no modelo de Alcoólicos Anônimos (A. A.). O objetivo do grupo DASA é contribuir para que os participantes lidem melhor com o “comportamento sexual e emocional dependente (...). Temos um denominador comum em nossos padrões obsessivos/compulsivos, que se **torna irrelevante qualquer diferença pessoal de orientação sexual ou de identidade de gênero**” (Grifos nossos). Segundo a própria descrição do grupo DASA-São Paulo<sup>6</sup>, transcrita acima, há a possibilidade dos (as/es)<sup>7</sup> participantes frequentarem mais de um grupo. Entretanto, em

<sup>6</sup> Utilizamos o site do DASA-São Paulo por ser o pioneiro no Brasil e, conseqüentemente, possuir maior riqueza de informações, uma vez que o DASA-João Pessoa não possui site oficial. Existe apenas o site do DASA Nacional, que possui informações de endereço físico, dias e horários de funcionamento e e-mail para contato de cada região.

<sup>7</sup> A utilização dos termos no formato (es) visa adotar uma linguagem neutra e inclusiva, reconhecendo a diversidade de identidades de gênero e buscando evitar reforçar estereótipos ou hierarquias de gênero. Esta prática busca respeitar e visibilizar todas as pessoas, independentemente de seu gênero, e contribuir para uma comunicação inclusiva e sensível às identidades de cada indivíduo. Por outro lado, utilizamos (as), a fim de

minhas visitas ao MADA, notei que a maioria das mulheres participam exclusivamente deste grupo, inclusive exteriorizando uma narrativa de “superioridade” deste grupo em relação aos demais. Isso significa que, por um lado, existem aproximações possíveis entre os grupos DASA e MADA, se considerarmos o denominador comum que é o modelo dos A.A. Porém, por outro lado, existem peculiaridades em cada um dos grupos em termos de público alvo, dificuldades relativas ao padrão heteronormativo estabelecido ou narrativa utilizada.

O retorno ao campo também trouxe um dado novo: uma das integrantes (Participante Rosa) relatou existir no Rio de Janeiro um projeto de vanguarda intitulado “MADA Kids” composto por meninas, a partir de 11 anos, filhas de Mulheres MADAS, que existe com a proposta de “prevenir” que as filhas sejam um dia Mulheres MADAS.

O MADA KIDS pode ser visto como uma forma de transmissão geracional que busca oferecer às filhas uma perspectiva de melhora nas relações afetivo-amorosas em comparação com as experiências vividas por suas mães. Ao introduzir as crianças nesse contexto de apoio e discussão sobre relacionamentos saudáveis, o grupo visa a quebra de padrões negativos e a promoção de uma visão mais positiva e construtiva das relações interpessoais. Dessa forma, o MADA KIDS se apresenta como um espaço de educação e formação que busca não apenas ajudar as mulheres a lidar com suas experiências passadas, mas também a preparar as gerações futuras para um convívio afetivo mais saudável e equilibrado.

Entretanto, a integrante deixou claro que a programação não é a mesma. Ela é adaptada, porém não explorou a informação, nem quando perguntada por mim. Ela informou que não sabia muito mais a respeito. Tentei, por várias vezes, explorar esse tópico antes e após as reuniões, mas as integrantes me informaram que não sabiam muitos detalhes a respeito. Por essa razão esse ponto não foi explorado, mas considero importante destacar que, segundo as integrantes do Grupo, ele existe.

Assim, dentro deste universo tão singular, heterogêneo e plural optamos pelo recorte teórico-metodológico da realidade específica do Grupo MADA visitado – que evidentemente apresenta características particulares e distintas dos outros Grupos no país. Dentre essas características destacamos as heterossexualidades que serão abordadas a seguir como um dos elementos centrais percebido ao longo desses anos de imersão no campo de pesquisa.

---

afirmar um espaço que muitas vezes foi relegado ao apagamento e à invisibilidade, reconhecendo a necessidade de inclusão e visibilidade de todas as identidades de gênero. Essa prática visa desafiar estereótipos e hierarquias de gênero, promovendo um ambiente de respeito e igualdade, em que as vozes outrora silenciadas são agora reconhecidas e valorizadas.

## **CAPÍTULO 1 – UM ESTUDO SOBRE AS HETEROSSEXUALIDADES E O AMOR QUE ATRAVESSAM O GRUPO MADA**

Nesta seção, procederemos à análise das evidências conceituais que apontam para a aceitação da homossexualidade como uma norma no Grupo MADA, embora reconhecendo-a como um fenômeno plural que se manifesta de forma singular na trajetória de vida de cada membro. Para essa análise, recorreremos às elaborações conceituais de Jonathan Ned Katz em sua obra "A Invenção da Homossexualidade" e às reflexões de Norbert Elias em "A Peregrinação de Watteau à Ilha do Amor". Além disso, buscaremos replicar a dinâmica do Grupo a fim de coletar evidências tanto verbais quanto não verbais para a compreensão desse fenômeno.

Neste contexto, é relevante destacar que todas as mulheres do Grupo MADA são cisgênero, o que acrescenta uma dimensão importante a essa análise. A homossexualidade é reconhecida como uma norma, e, nesse caso, todas as participantes compartilham a identidade cisgênero, o que contribui para a compreensão desse fenômeno no contexto do grupo. Portanto, esta análise se debruça sobre a aceitação da homossexualidade, considerando as especificidades da experiência cisgênero das mulheres do Grupo MADA.

A partir das obras citadas, empreenderemos uma reflexão sobre a transformação dos padrões sociais relacionados à instituição da homossexualidade como um novo paradigma na orientação sexual humana. Nas palavras de Katz (1996, p. 9): "As homossexualidades são formas históricas, o que significa que elas não existiram desde sempre".

É importante notar que Katz (1996) emprega o termo "homossexualidades" no plural, o que indica que esse fenômeno não é singular e uniforme; pelo contrário, é multifacetado e abrange várias dimensões. Ao investigar a história, podemos observar que a homossexualidade emerge como uma categoria médica e diagnóstica em um contexto em que as ciências estavam em busca de produzir conhecimento sobre a natureza humana. No entanto, o que muitas vezes não nos é ensinado é que algo semelhante ocorreu com o surgimento da homossexualidade. Foucault (2005) salienta que cabe à ciência direcionar sua atenção para o que se desvia das normas, rotulando o que, do ponto de vista dominante, é considerado diferente. Nesse processo, a ciência muitas vezes deixa de reconhecer e nomear os próprios padrões que serviram como referência para a categorização das diferenças.

A homossexualidade não esteve simplesmente presente desde sempre. Ela é um produto da biopolítica do século XIX. Essa percepção, inclusive, escapa as nossas elaborações

tradicionais, uma vez que o “mito da heterossexualidade” cumpre uma função social, sendo parte dessa ficção heterossexual a ideia de complementação: pênis x vagina (KATZ, 1996).

A ideia de que o sexo entre genitais diferentes existiu desde o início da humanidade e que, portanto, não teríamos sobrevivido até aqui sem ele presume que a heterossexualidade é a mesma coisa que sexo reprodutivo, mas não é. Foi apenas na virada do século XX que teóricos começaram a separar desejo sexual de reprodução. Segundo Katz (1996, p. 11), a heterossexualidade é uma forma de ordenamento político que traz consigo um conjunto de relações de poder mediado por uma função normativa. Ao mesmo tempo que traz também uma ritualística particular, criando estruturas que enquadram os padrões de gênero. O casamento, embora venham sendo reivindicado e legalizado para grupos homossexuais, em geral continua sendo um ritual familiar heterossexual, como demonstra a fala de Alba (Branca, 50+):

*“Fui educada pra namorar, noivar e casar. Pra mim o casamento era pra sempre, mas quando casei e percebi que pra o meu ex-marido eu era um objeto/uma propriedade dele eu comecei a questionar internamente. A gota d’água foi quando comecei a sofrer violência de todo tipo. Aí foi quando conheci essa sala e fui ganhando forças pra sair dessa relação. Casamento era pra ser uma coisa boa, feliz e que envolve companheirismo, mas na maioria dos casos não é assim e a mulher não pode ficar presa nele apenas porque a sociedade quer”.*

A fala da participante Alba deixa entrever interações com o contexto social que influenciou a formação de uma concepção acerca do matrimônio e a sua expressão verbal se adequa a esse contexto. Dentro do Grupo, é observável que ela consegue encontrar algum espaço para se posicionar sobre o casamento enquanto um projeto de vida desejável. No entanto, é plausível supor que tais reflexões possam ser percebidas como desafios à ordem social estabelecida, sendo, portanto, provável que esse discurso seja manifestado apenas em contextos específicos, como o espaço do Grupo MADA. Essa característica peculiar do Grupo, que permite a formulação de uma visão alternativa àquela inculcada e esperada pela sociedade, resulta em experiências de resistência que moldam as dinâmicas entre as mulheres nesse ambiente. A ampliação dessas reflexões se tornará mais evidente à medida que forem apresentadas outras falas.

A experiência no campo tem destacado a relevância das heterossexualidades como um dos elementos-chave para decifrar a dinâmica institucional, as quais se manifestam nas experiências e emoções compartilhadas pelas participantes do grupo. Nessa perspectiva, quando iniciei minha participação no grupo procurei criar um mapa mental (documentado em

um diário de campo) que representasse a organização estrutural e as interações no interior do MADA, isto com o objetivo de desenvolver uma compreensão de dentro para fora da experiência do MADA.

Em minha primeira participação no grupo, sentei numa das cadeiras do círculo tal como as demais integrantes. Éramos aproximadamente em seis (6) mulheres a contar com a “líder” da programação no dia. Durante a partilha<sup>8</sup>, a primeira mulher a falar foi uma senhora preta, divorciada e aposentada. O seu relato apontou para uma vivência heterossexual marcada pela dor:

*“Faz mais de dez (10) anos que faço parte desse grupo. Quando cheguei aqui eu estava sofrendo demais. Estava deprimida, sem vontade de viver mesmo. Eu vivia um casamento onde o meu marido me traía com toda as mulheres do bairro, eu sabia, até porque ele não fazia questão de esconder, a cidade toda sabia, mas eu não conseguia sair desse relacionamento porque na minha cabeça o casamento tinha que durar a vida toda. Foi assim que eu fui criada e eu tentei de tudo pra ver se melhorava, mas claro que não deu certo, a final ninguém muda ninguém. A pessoa só muda se ela quiser mudar e não era caso do meu ex-marido. Depois que encontrei essa sala aprendi que essa história que o casamento tem que ser pra sempre não é assim. Se a mulher está num relacionamento doente tem o direito de sair disso. A gente não pode se importar com o que a sociedade pensa. A gente tem que se colocar em primeiro lugar. Pois bem, hoje eu sou divorciada e meus filhos já são casados, mas venho sofrendo muito porque percebo que meu filho mais velho, por ter visto todo o comportamento do pai, acaba repetindo sem nem perceber. Acho que foi um trauma pra ele. Hoje ele trai a esposa e até engravidou a amante. Eu fico muito desgostosa porque eu ensinei a nunca fazer o que pai fazia, mas parece que o trauma é mais forte. Enfim, vou continuar puxando a orelha dele e orientado porque isso não é comportamento de um homem” (Socorro, preta, 60+).*

Ainda no tocante a ritualística heterossexual a dor passa a ser um assunto das mulheres, seja na menstruação, no parto, nos conflitos familiares, todavia os homens devem desprezar a dor, não aparentando-a, sob a pena de serem desvirilizados e rebaixados ao nível da condição feminina. Nesse sentido, os homens ao sentirem dor, seja ela física, psicológica e/ou emocional devem suportá-la e não se queixar como é culturalmente permitido as mulheres. Por essa razão é muito frequente no grupo ora estudado vivências de externalização do sofrimento através da narrativa do próprio sofrimento e do choro. Porém, o espaço para trazer este sofrimento, e inclusive identificar experiências de partilha (palavra que compõe a própria semântica do Grupo), fortalece essas mulheres e constrói mecanismos para lidar com o sofrimento. Esse sofrimento partilhado parece conferir um espaço de potência a essas mulheres, que agora passam a dialogar sobre suas experiências num grupo que existe para

<sup>8</sup> Terminologia atribuída ao momento em que as participantes contam suas experiências pessoais.

isso. Sobretudo, é importante destacar que o grupo trata e ressignifica as convenções de sofrimento, onde as participantes, ao compartilharem suas experiências, não apenas narram seus desafios e vivências, mas também se engajam ativamente em um processo de reelaboração simbólica do sofrimento. No seio do MADA, as convenções tradicionais de dor são submetidas a uma reelaboração. Esse processo coletivo de reinterpretação desafia estigmas culturais e sociais associados ao sofrimento feminino.

De acordo com Foucault (2005), é no século XIX que o sexo passa a ser alvo de uma série de discursos e falar sobre isso passa a ser uma prática de governo, à medida que o Estado produz uma verdade sobre o sexo através de um conjunto de profissionais que “corrigem os desvios”. Nesse contexto, é importante destacar que o termo heterossexual nem sempre significou “normalidade”; pelo contrário, heterossexual era equiparado à perversão, ou manifestação anormal do apetite sexual, uma vez que segundo Katz (1996, p. 32): “Aqueles heterossexuais tinham inclinações para ambos os sexos”. O hétero era destinado ao desejo por dois sexos diferentes, que só poderia passar pela “conversão social” através do casamento. Assim, segundo Katz (1996, 40), a palavra heterossexual nasce para nomear um desvio, uma vez que a nomenclatura era utilizada para tipificar pessoas que tinham “inclinações” para ambos os sexos, portanto o termo nasce no interior de uma patologia. Assim, para Katz (1996, 52): “A heterossexualidade não é uma matriz natural para que alguém se desvie dela [...]. É uma categoria social inventada como qualquer outra”.

Nesse sentido, a invenção da heterossexualidade corresponde com o surgimento da família nuclear burguesa, que segundo Katz (1996, 62) “[...] é uma unidade fabril de reprodução de gente”. Ainda, conforme Katz (1996, p. 68): “A heterossexualidade é a dinâmica de funcionamento do patriarcado”. Mas que sofre transformações e instaura uma “pedagogia social heterossexual” (KATZ, 1996). Curiosamente, mesmo que no momento presente da pesquisa o Grupo apresente características marcadas exclusivamente pela lógica heterossexual, que é um dos elementos presentes na dinâmica do patriarcado, as mulheres MADA fazem o esforço intelectual e prático de compreender essa lógica e resignificá-la. Elas não se colocam abertamente contra a estrutura patriarcal, mas a partir de seus discursos há a construção de um novo entendimento da realidade dentro dos jogos de poder. Elas produzem um entendimento próprio acerca dessas construções sociais, e nesse sentido produzem uma “verdade” que retira as mulheres do lugar de opressão, mesmo que ainda inseridas numa sociedade patriarcal. Ainda que elas não estejam explícita e diretamente preocupadas com a luta política coletiva contra o sistema patriarcal, isso não quer dizer que elas não empreendam uma luta. A luta das mulheres do Grupo se dá no âmbito do micropoder, das microrelações,

pois elas acreditam que a transformação vem do indivíduo para a sociedade. Noutras palavras, se eu mudo a forma como interpreto as minhas relações, se eu mudo o meu comportamento tudo muda e, de fato, o mundo delas/a realidade delas mudou significativamente. Numa outra reunião em que participei puder captar as seguintes experiências:

*“Cheguei aqui grávida, sem apoio da família porque eu não quis casar com o pai do meu filho, porque senti que não ia ser bom. No começo achei que nada tinha a ver comigo, que eu não era MADA. Depois da sexta reunião vi que sou madíssima!<sup>9</sup> Comecei observando as experiências das companheiras e vendo que se elas conseguiram eu também conseguia. Comecei a estudar, mesmo grávida, passei num concurso, trabalho nele até hoje, terminei minha faculdade de direito e toquei minha vida. Hoje a relação com minha família melhorou, mas ainda é difícil. Depois de seis (6) anos do meu primeiro filho a história se repetiu, engravidei e novamente não quis casar. Não porque não quisesse casar, mas porque sabia que um relacionamento com o pai do meu segundo filho também não seria bom e nem pra criança. Eu tenho problemas de relacionamento. Parece que eu só me atraio por quem não presta. Eu quero casar com um homem bom, mas infelizmente ele ainda não apareceu, ou apareceu e eu não vi porque estava obcecada demais com os homens errados. Eu tenho fé no poder superior que vou conseguir ter um relacionamento saudável e feliz” (Glória, branca, 30+).*

*“Eu sou casada, mas meu casamento, antes do MADA, era terrível pra mim. Eu vivia para agradar meu marido e me anulava. Resultado eu vivia tomando remédio controlado e ainda assim não resolvia meu sofrimento. Quando encontrei o MADA eu entendi que o meu sofrimento era resultado das minhas escolhas, daí comecei a mudar. Comecei a me impor, a dizer o que não gostava, o que eu não aceitava, o que eu gostava e se ele (marido) não mudasse e aceitasse minha mudança eu ia me separar. No começo ele estranhou, achou ruim mesmo. Claro, estava confortável pra ele ter uma empregada, uma pessoa que abaixava a cabeça pra tudo. Hoje meu casamento mudou completamente. Eu tenho minha individualidade e ele a dele. Descobri que detesto fazer coisas de casa e não faço mais. Pago uma diarista e nos finais de semana quem sujou que limpe. Voltei a trabalhar, a me arrumar, recuperei minha autoestima e não preciso tomar remédio nenhum. Quando a gente reconhece e aceita nossa doença, e claro, se abre para o tratamento a nossa vida muda completamente pra melhor. É aquela coisa quando a gente muda tudo muda” (Clara, branca, 40+).*

É observável, por meio das falas, que a heterossexualidade de fato adquire a natureza de um sistema político de controle sobre os corpos, gerando e ajustando experiências de acordo com padrões específicos que estão sendo desafiados pelo Grupo. Além disso, existem relações de poder presentes nas experiências heterossexuais, o que sugere a existência de heterossexualidades subalternas. Isso evidencia que a heterossexualidade não é uniforme ou homogênea. Como exemplo, é plausível que homens e mulheres explorem sua sexualidade sem que isso, necessariamente, questione sua identidade enquanto heterossexuais.

<sup>9</sup> Superlativo para MADA.

Embora existam heterossexualidades subalternas, é importante compreender que "o sistema heterossexual é um mecanismo de construção da feminilidade e masculinidade que opera através de divisões e fragmentação do corpo: ele recorta órgãos e cria áreas de alta intensidade sensitiva e motora (visual, tátil, olfativa), que posteriormente são intensificadas como centros naturais e anatômicos da diferença sexual" (PRECIADO, 2014, p. 25).

Conforme Katz (1996, p. 25-26), "a heterossexualidade representa um arranjo histórico específico entre os sexos e seus prazeres. [...] Nossa crença mística em uma heterossexualidade eterna é uma ideia que só se difundiu amplamente nos últimos três quartos do século XX".

No século XX, uma mudança significativa ocorreu na forma como a heterossexualidade foi percebida e compreendida. Até então, a ideia de que a heterossexualidade era inerente à natureza humana não era amplamente aceita. Foi somente nesse período que começou a emergir a noção de que a orientação sexual era uma característica intrínseca e fixa, e isso teve impactos profundos na construção da identidade sexual.

Sigmund Freud (1969), um dos pioneiros na exploração das complexidades da sexualidade humana, desempenhou um papel fundamental na formulação dessa mudança de perspectiva. Freud argumentava que a heterossexualidade não era uma condição inata, mas sim uma construção moldada pelas influências sociais e experiências individuais. Sua teoria desafiou as concepções tradicionais sobre a sexualidade e abriu caminho para uma compreensão mais fluida e socialmente determinada da orientação sexual.

Katz (1996) destaca que a ideia de Freud de que os indivíduos são "criados" heterossexuais, ao invés de nascerem assim, foi profundamente provocante e revolucionária para sua época. Essa abordagem questionava as narrativas previamente aceitas sobre a heterossexualidade e abria espaço para uma análise mais crítica das normas sexuais vigentes.

Somado a isso, Katz (1996, p. 87) nos lembra de que "sua história de Édipo atribuí à heterossexualidade a mais desconcertante das origens", uma vez que o paradigma freudiano é a base para a construção da "heterossexualidade normal". A heterossexualidade sai do "anormal" para o "normal" quando ela se desloca do discurso médico para o mundo dos meios de comunicação de massa. É ilustrativo desse momento a seguinte citação de Katz (1996, p. 91): "No século XX, as criaturas chamadas heterossexuais surgiram das sombras do mundo médico do século XIX para se tornarem tipos comuns vistos à luz brilhante dos tempos modernos".

Assim, a heterossexualidade passou pouco a pouco a ser associada à sexualidade “normal” relativa ao sexo oposto, inclusive livre de qualquer elo básico com a reprodução (Katz, 1996). Nesse sentido, a heterossexualidade atinge status de “normal”.

No entanto, é importante mencionar que não houve um consenso em relação a essa visão construtivista de Freud. Autores como Gayle Rubin e Paul B. Preciado, por exemplo, ofereceram críticas e discordâncias quanto a essa interpretação. Esses estudiosos argumentam que a compreensão da sexualidade humana vai além de uma simples dicotomia entre "criado" e "nato". Eles enfatizam a complexidade das identidades sexuais e a influência das estruturas sociais, culturais e políticas na formação das identidades sexuais.

A visão de Gayle Rubin sobre sexualidade e heterossexualidade representa uma abordagem crítica e fundamental para a compreensão das complexidades das identidades sexuais e das normas sociais que as permeiam. Rubin é reconhecida por sua contribuição ao campo dos estudos de gênero e sexualidade, especialmente por seu trabalho seminal "O Tráfico de Mulheres: Notas sobre a 'Economia Política' do Sexo" (1993) e sua elaboração da teoria dos "sistemas de sexo/gênero".

Em sua análise, Rubin (1993) contesta as noções binárias de sexualidade e questiona a centralidade da heterossexualidade como norma social e culturalmente valorizada. Ela introduz o conceito de "sistemas de sexo/gênero" para explicar como as sociedades organizam e hierarquizam as diferentes categorias sexuais e de gênero, influenciando, portanto, as relações de poder e a construção das identidades sexuais.

Rubin (1993) critica a hegemonia da heterossexualidade como o padrão dominante e normativo, apontando que essa norma não apenas marginaliza outras formas de sexualidade, como também se baseia em uma estrutura de poder que subjuga as mulheres e mantém relações de desigualdade. Ela destaca a maneira como a heterossexualidade é institucionalizada e valorizada, enquanto outras formas de sexualidade são patologizadas ou criminalizadas.

Ao abordar a heterossexualidade como parte de um sistema de poder mais amplo, Rubin enfatiza a importância de reconhecer as conexões entre sexualidade, gênero, raça e classe social. Essa progressão temática argumenta que a heterossexualidade não é uma expressão neutra da atração sexual, mas sim uma construção social moldada por normas e valores específicos. Através dessa perspectiva, Rubin destaca como a heterossexualidade opera como uma força reguladora que influencia a forma como as pessoas se relacionam, se identificam e se percebem em relação ao mundo ao seu redor.

Paralelamente, a perspectiva de Paul B. Preciado em relação à sexualidade e à heterossexualidade é marcada por uma análise ousada e disruptiva que desafia as normas estabelecidas e oferece uma visão radicalmente reimaginada das identidades sexuais e de gênero.

Preciado é conhecido por suas ideias inovadoras em seu livro "Testo Junkie: Sexo, Drogas e Biopolítica na Era Farmacopornográfica" (2008) e por sua crítica à medicalização da sexualidade e à categorização de corpos dentro de normas binárias de gênero. Sua abordagem vai além de uma visão construtivista, enfocando o impacto da tecnologia, da farmacologia e da biopolítica na conformação das identidades sexuais.

O autor destaca que a heterossexualidade, assim como outras identidades sexuais, não é um dado biológico imutável, mas sim uma construção social e cultural. Ele critica a maneira como as normas heterossexuais são impostas por meio de instituições médicas, políticas e sociais, e argumenta que a medicalização da sexualidade tem como objetivo controlar e normalizar corpos dissidentes.

Uma das contribuições mais marcantes de Preciado (2008) é sua abordagem do gênero como uma tecnologia, em que os corpos são projetados e moldados de acordo com normas predefinidas. Ele enfatiza como a heterossexualidade está enraizada nas relações de poder e na biopolítica, sendo uma ferramenta para manter o controle sobre corpos e identidades.

Através de uma perspectiva *queer* e pós-identitária, Preciado (2008) desafia as concepções tradicionais de sexualidade e gênero, questionando a necessidade de categorizações fixas e normativas. Ele sugere que é preciso desestabilizar essas normas e explorar a multiplicidade de expressões sexuais e de gênero.

No âmbito do Grupo MADA, uma dualidade intrigante se desenha em relação à percepção das normas heterossexuais. Por um lado, muitas das mulheres que procuram o grupo inicialmente podem não estar conscientes da imposição dessas normas em suas vidas. Elas ingressam na comunidade em busca de apoio emocional e de estratégias para lidar com relacionamentos conturbados e experiências traumáticas, sem necessariamente questionar a heterossexualidade como norma social.

No entanto, conforme essas mulheres compartilham suas histórias e ouvem as experiências de outras participantes, um processo de reflexão começa a se manifestar. Padrões recorrentes de comportamento em relacionamentos heterossexuais emergem nas narrativas compartilhadas, levando-as a questionar as expectativas sociais associadas à heterossexualidade.

É nesse momento que a dualidade se torna mais evidente. Essas mulheres podem começar a expressar insatisfação com relacionamentos abusivos ou opressivos, sinalizando que, de alguma forma, reconhecem que algo está errado nas normas tradicionais dos relacionamentos heterossexuais. Em muitos casos, tais mudanças na perspectiva sobre a heterossexualidade ocorrem de maneira gradual e sem que sejam percebidas totalmente.

Assim, a busca pelo Grupo MADA parece representar, paradoxalmente, uma resistência à imposição das normas heterossexuais. A comunidade oferece um espaço seguro onde podem compartilhar suas histórias e buscar apoio para suas jornadas pessoais, e, nesse processo, acabam desafiando as normas tradicionais que regem os relacionamentos heterossexuais.

Em última análise, a dualidade da percepção das normas heterossexuais dentro do Grupo MADA revela a complexidade das experiências dessas mulheres. Enquanto podem não estar plenamente conscientes da influência dessas normas em suas vidas, sua busca pelo grupo e a transformação gradual de suas perspectivas demonstram uma inegável conscientização, mesmo que seja, em parte, inconsciente. A heterossexualidade, portanto, permanece como um tópico de reflexão e transformação, à medida que essas mulheres exploram suas próprias jornadas de autodescoberta e resistência.

Movendo-se em direção aos trabalhos de Elias, no contexto da análise da sua obra "Peregrinação de Watteau à ilha do amor", deparamo-nos com um enfoque que transcende as fronteiras entre arte e sociedade, explorando a interseção entre a representação pictórica e as aspirações humanas do amor romântico. Nesse sentido, Elias destaca a maneira pela qual a obra de Watteau não apenas encapsula uma visão artística singular, mas também serve como um espelho da transformação social e cultural que ocorreu na sociedade da época.

Elias (2005) observa que, através da figura de Watteau, a jornada à "ilha do amor" é retratada como uma busca utópica coletiva que ecoa a necessidade humana por experiências emocionais e românticas. A peregrinação simboliza não apenas uma jornada física, mas também uma jornada interior na qual as aspirações e anseios individuais se entrelaçam com os desejos coletivos da sociedade. Watteau, por meio de sua obra, encapsula esse momento histórico no qual o amor romântico ganha destaque como um ideal compartilhado, influenciado pelo contexto da época.

O autor (2005) enfatiza o caráter surreal da representação de Watteau, destacando a inquietude artística e ideológica presente na obra. Ao criar um espaço onde o real e o ideal se fundem, Watteau transcende a mera representação física para explorar o anseio humano por uma forma de amor que é simultaneamente natural e pura:

E, em contraste com a tranquilidade do antigo jardim com as copas verde-escuras das árvores e sua doce serenidade, a surda movimentação do cortejo dos amantes torna-se ainda mais intensa à medida que aqui, nessa claridade, os contornos de algo desconhecido, que não se deixa conhecer, perfis de construções que, precisamente por reluzirem como sombras através da névoa clara e radiosa, provoca um ligeiro arrepio, como sinal de perigo (ELIAS 2005, p. 21).

Nesse contexto, a tela de Watteau se torna uma expressão simbólica da busca pelo amor romântico, que, apesar de ser uma idealização, ganha relevância como parte integrante da construção das identidades individuais e coletivas na sociedade moderna.

Elias ressalta que a representação da jornada à "ilha do amor", na obra de Watteau, reflete a dinâmica sociocultural da época na qual o gosto público e as aspirações emocionais da sociedade estavam em sintonia. A transformação social que ocorreu permitiu uma maior dedicação a questões humanas, como o amor e o romance, dando origem a um ideal romântico que transcendeu os limites do mundo artístico e se enraizou na consciência coletiva.

O cenário predominante delineava o amor, assim como a ilha da deusa do amor, como uma entidade bela e auspiciosa – mesmo que a jornada até esse sentimento fosse repleta de desafios e perigos. A própria ilha da deusa, apesar de desafiadora de alcançar, era envolta em uma aura de valor inestimável. Através dos rituais do culto à Vênus, aqueles que empreendiam a peregrinação até sua ilha eram, segundo os preceitos, finalmente unidos em um laço amoroso.

A teoria sociológica de Norbert Elias nos propõe a ideia da "viabilidade emocional" como uma dimensão intrínseca ao processo civilizatório. Essa perspectiva sugere que a gestão e regulação dos sentimentos são fundamentais para a construção de uma convivência social mais refinada e estruturada. Nesse sentido, a viabilidade emocional torna-se uma tecnologia social, uma habilidade inerente ao processo de civilização que implica não apenas na compreensão, mas na administração e expressão adequada das emoções no âmbito coletivo. O MADA, enquanto comunidade terapêutica, assume um papel crucial na experimentação e desenvolvimento dessa tecnologia emocional. As mulheres participantes não apenas compartilham suas experiências emocionais, mas, de maneira coletiva, engajam-se na elaboração de estratégias e dispositivos que viabilizam seus sentimentos. O conceito de viabilidade emocional, à luz da teoria de Norbert Elias, ilumina a dinâmica complexa do MADA como um laboratório social onde as mulheres desenvolvem e refinam suas habilidades emocionais. Ao fazerem isso, contribuem não apenas para suas próprias jornadas

de recuperação, mas também para uma compreensão mais profunda sobre como as tecnologias sociais emocionais se configuram em grupos terapêuticos e, por extensão, na sociedade em geral.

Em contrapartida, para o Grupo MADA, o amor transcende uma concepção simplista, assumindo uma perspectiva laboriosa que demanda um esforço constante na compreensão de si, do outro e da sociedade. O grupo não aborda o amor como uma entidade trivial, mas sim como uma força que permeia as narrativas de recuperação de maneira intrincada e significativa. Suas diretrizes são meticulosamente elaboradas, refletindo uma sensibilidade aguçada às complexidades inerentes aos relacionamentos no mundo real. Ao fazê-lo, o MADA reconhece o amor como uma dimensão que exige reflexão contínua e comprometimento emocional. Em consonância, compreender **os grupos como uma tecnologia de subjetivação** é fundamental, pois eles se constituem como ferramentas que viabilizam emocionalmente o sujeito (Grifos nossos).

Dessa forma, emerge uma dicotomia entre as visões do amor representadas. Enquanto a tradição romântica enaltece o amor como uma conquista magnífica, mesmo que envolta em obstáculos, o Grupo MADA adota uma abordagem mais realista, ressaltando a jornada constante de autodescobrimento, compreensão interpessoal e reflexão sobre a sociedade. Essa distinção sugere um diálogo entre a idealização romântica e a necessidade de compreender as nuances do amor em sua expressão cotidiana. Nesse sentido, a noção de guia de conduta e reflexividade emergem como elementos centrais, indicando a relevância de diretrizes cuidadosamente elaboradas que transcendem a mera idealização. De acordo com as meditações diárias presentes no livro *Co-dependência nunca mais*, de Melody Beatti<sup>10</sup> (2017, p. 12),

Se estamos infelizes sem um amor, provavelmente também estaremos infelizes se tivermos um. Um relacionamento não começa nossa vida; um relacionamento não se transforma em nossa vida. Um relacionamento é a continuação da vida.

Os relacionamentos são a bênção e a perdição da recuperação. É neles que melhor demonstramos nossa recuperação.

A cada dia nos deparamos diante da possibilidade de ter vários relacionamentos diferentes. Às vezes, escolhemos alguns; às vezes, não! A única escolha que geralmente temos em nossos relacionamentos refere-se ao nosso próprio comportamento. Quando nos recuperamos da co-dependência, nosso objetivo é comportar-nos de forma que demonstre que somos responsáveis por nós mesmos.

---

<sup>10</sup> Literatura também utilizada pelo grupo, sobretudo no grupo de Whatsapp. Diariamente o grupo posta meditações diárias retiradas deste livro. Especificamente esta foi postada no dia 06 de janeiro de 2022.

Estamos aprendendo a reconhecer nosso poder de tomar conta de nós mesmos em nossos relacionamentos. Estamos aprendendo a ter intimidade com as pessoas, quando possível.

Precisamos separar-nos de alguém a quem tentamos controlar? Há alguém com quem precisamos conversar, embora o que tenhamos a dizer não seja agradável? Há alguém que estamos evitando porque temos medo de cuidar de nós mesmos com esta pessoa? Precisamos corrigir alguma coisa? Há alguém que precisamos procurar, demonstrar-lhe amor?

A recuperação não é feita fora dos nossos relacionamentos. A recuperação é feita pelo aprendizado do nosso próprio poder e de tomarmos conta de nós mesmos em nossos relacionamentos.

Hoje, participarei de meus relacionamentos o melhor que puder. Estarei disposto a tornar-me mais próximo e íntimo das pessoas em quem confio. Pedirei o que preciso e darei o que as faz sentir bem.

Há uma instauração discursiva no grupo entre o amor que elas definem como saudável em detrimento do amor patológico – que é aquele que coloca o homem como centro do relacionamento. Na concepção do grupo, o amor que gera sofrimento não é amor, mas uma doença se manifestando em sintomas que geram dor, angústia, raiva e desamparo. Há ainda uma compreensão compartilhada pelas membras de grupos de ajuda mútua de que não apenas substâncias químicas seriam passíveis de causar dependência, mas sentimentos e pessoas também podem desencadear uma obsessão ou compulsão.

Assim, há uma intensa busca e apreciação pelo cânone de amor “equilibrado e sereno”. Um amor que não passa pela obsessão ou qualquer tipo de exagero sentimental e comportamental. Dentro desta perspectiva, o amor “normal” e/ou “saudável” é filho da serenidade. Talvez, por essa razão, a oração da serenidade seja um mantra meditativo do grupo, inclusive o Grupo indica que ela seja utilizada todos os dias.

A maneira como homens e mulheres vivenciam as relações amorosas na heterossexualidade recebe forte influência da sociedade patriarcal, à medida que homens vivenciam sua masculinidade em relação ao poder e virilidade. Por outro lado, as mulheres vivenciam sua feminilidade através de uma pretensa vocação para o amor e o cuidado. De acordo com a participante Ingridy (branca, 40+):

*“Casei muito cedo, meu ex-marido foi o primeiro homem da minha vida. No começo eu achava que ia viver um conto de fadas, mas com tempo percebi que era um pesadelo. Ele só pensava no prazer dele, me forçou várias vezes e por fim me bateu. Foi quando fui à delegacia da mulher denunciei e me separei. Hoje tenho outro companheiro, não é perfeito, porque ninguém é, mas a gente se entrosa muito bem e eu gosto de estar com ele, porque ele pensa em mim em todos os sentidos”.*

O amor se transformou no ponto moral-emocional central para a organização do público e do privado na racionalidade coletiva contemporânea. O amor aparece como uma

competência sociocultural e as emoções se objetivam em processos intersubjetivos que se cristalizam em códigos de moralidade como demonstra a fala de Isis (branca, 40+):

*“A mulher MADA se vitimiza. Acha que é a coitadinha, mas com o grupo percebi que tenho que assumir a responsabilidade pelos meus atos. No meu relacionamento passado eu fazia de tudo pra mostrar poder. Queria estar sempre por cima, então usava beleza e dinheiro pra manter a pessoa fascinada por mim. Eu manipulava. Com a pandemia fui parar no fundo do poço. Acabou o dinheiro, a beleza já não era a mesma e tudo acabou. Precisei passar por esse baque para perceber que eu estava agindo errado. Eu não posso manipular as pessoas, não posso querer mostrar poder. Um relacionamento saudável não é assim. Na minha história eu não sou a vítima/coitada eu sou a vilã de mim mesma, mas com o grupo estou me tratando e mudando esse padrão de comportamento”.*

A arqueologia do amor romântico possui um código simbólico e uma ritualística própria que com todos os desconfortos e riscos que lhe são inerentes, ao ser vivido como experiência misteriosa e aventureira, faz parte dos códigos individualistas de moralidade da modernidade na atualidade. Além disso, é resultado de negociações tensas e algumas vezes indeterminadas numa relação, em geral, assimétrica de poder. Entretanto, as mulheres vêm construindo gramáticas próprias e estratégias de resistência nos seus espaços de micro poder, tais como o MADA. Observe a fala de Maria (branca, 40+):

*“Antes do MADA eu não tinha meu próprio dinheiro. Pra comprar uma calcinha eu precisava pedir dinheiro ao meu marido, mas isso mudou. Eu mudei. Com o MADA eu descobri que não gosto de cozinhar. Quando me lembro que eu fazia tachos de comida pra meu marido beber com os amigos tenho ódio. Hoje eu trabalho, reivindiquei esse espaço na empresa dele, depois dele sou a segunda em comando e não cozinho. Só cozinho se me pagar e olhe lá. Quando não estou precisando do dinheiro nem pagando eu cozinho. Quer comer? Vamos jantar fora”.*

As experiências reflexivas sobre as violências estruturais que permeiam a heterossexualidade emergem como um campo crucial de análise no contexto sociológico contemporâneo. Essa abordagem visa transcender as visões convencionais da heterossexualidade como uma norma social inquestionável, adentrando as nuances complexas das dinâmicas estruturais que moldam e perpetuam esse arranjo social. A reflexão sobre as violências estruturais oferece uma lente crítica para desvelar as disparidades de poder, normatividades e construções culturais que subjazem às experiências heterossexuais.

Por outro lado, concordo com a ideia de Eva Illouz (2012, p. 99), quando ela se coloca dizendo: “ainda que seja feminista e considere o regime atual da heterossexualidade

opressivo, pretendo analisar de maneira tal como parâmetro de normalidade a maneira feminina de conduzir as relações interpessoais”. O amor heterossexual é tratado como um sentimento que demanda cuidado e paciência, portanto todos os atributos associados à educação emocional de mulheres. Entretanto, é importante colocar que as vivências heterossexuais são diversas e mesmo diante uma série de controles existem resistências. Dessa forma, tendemos a acreditar que o amor romântico é um discurso e uma prática ao mesmo tempo entre parceiros afetivo-sexuais, que no caso MADA se manifesta através das heterossexualidades, ponto que será explorado a seguir.

### **1.1 Como as Mulheres MADAS vivenciam a heterossexualidade?**

As mulheres integrantes do grupo MADA experienciam a heterossexualidade sob uma perspectiva singular, permeada por elementos do sagrado e por aspectos grupais que moldam e informam suas vivências afetivo-sexuais. Nesse contexto, a construção de suas experiências íntimas reflete uma interseção complexa entre valores do sagrado e a dinâmica coletiva do grupo. Essas mulheres elaboram suas relações afetivo-sexuais em um cenário onde o casamento figura como um ideal relevante, mesmo diante de uma postura crítica em relação a essa instituição. A conjugalidade para as mulheres do MADA se manifesta como um ato de resistência, marcado pela recusa em se conformar passivamente aos padrões tradicionais do casamento. Apesar da crítica ao casamento como uma estrutura opressiva, esse ainda é valorizado como uma manifestação simbólica de compromisso e estabilidade para essas mulheres, enquanto experiências afetivas e sexuais, marcadas por uma constante negociação entre valores de uma dimensão do sagrado com dinâmicas grupais e a busca por autonomia e ressignificação.

Elas criam regras internas, tais como a da “atitude sensual” (ANEXO 3), o que pode e o que não pode, se a mulher deve ou não usar o sexo para controlar o marido e, portanto, o casamento. O discurso das mulheres MADAS impacta na sexualidade que elas exercem e essa pode ser considerada uma forma destoante da heterossexualidade hegemônica, porque elas vivenciam uma heterossexualidade para fora de algumas normas. Elas destacam a patologia do “amar demais”, por exemplo, e em alguns encontros a discursão versou sobre não usar o sexo para segurar o casamento, uma vez que, para elas, esse seria um sintoma da patologia “amar demais”. Veja o relato da participante Silvia (branca, 50+):

*“Eu sofri muito. Meu marido me traía e fazia questão que eu soubesse da traição. Peguei ele na minha própria cama com outra e o pior é que ele dizia que era culpa minha porque eu não o satisfazia. Uma humilhação. A gota d’água foi quando ele começou a me agredir. Aí eu saí de casa e o obriguei a assinar o divórcio”.*

Existe o controle dos corpos, mas a pergunta que fica é: qual é o controle que aparece no grupo? Até onde percebemos, a demanda sexual não é frequentemente verbalizada pelas mulheres do grupo, mas sim o afeto, respeito e companheirismo que elas esperam em suas relações.

Sob outra ótica, a atitude sensual, enquanto fenômeno social, está profundamente imbricada em noções normativas sobre o corpo, beleza e moralidade. As normas estéticas que regem a atitude sensual muitas vezes refletem e perpetuam padrões hegemônicos de beleza, que podem ser socialmente construídos e frequentemente alienantes para aqueles que não se alinham a tais ideais. Além disso, a moralidade associada à atitude sensual é frequentemente moldada por estruturas sociais mais amplas, refletindo valores culturais e códigos éticos que, por vezes, restringem a expressão individual. A dicotomia entre o que é considerado moral ou imoral na atitude sensual muitas vezes reproduz hierarquias de poder, reforçando concepções moralizadoras sobre a sexualidade.

As relações heterossexuais narradas pelas mulheres do grupo são compostas por um universo diverso e complexo, tendo em vista as diferenças territoriais e etárias. Nesse sentido, as pistas sociológicas que delineiam a identidade dessas mulheres como sujeitos sociológicos são multifacetadas e fundamentais para uma compreensão holística de sua condição. Notavelmente, a demarcação sociológica dessas mulheres revela nuances que transcendem os ciclos tradicionais da vida reprodutiva. Ao se concentrar em categorias como a idade, vemos emergir uma importante dimensão sociológica, evidenciando que essas mulheres, em muitos casos, encontram-se em estágios mais avançados de suas trajetórias de vida. O contexto de mulheres mais velhas desvela uma riqueza de experiências e uma complexidade de identidades que vão além das molduras convencionais de feminilidade associadas à juventude e à maternidade.

Todavia, como o cerne do grupo é a serenidade (expressa através da oração da serenidade) mesmo ante tantas heterogeneidades há um clima bastante respeitoso. As mulheres ouvem as mais diversas histórias de vida e percepções das companheiras sem que isso signifique invalidar as suas. Não há julgamentos ou conselhos, o que faz com que este seja um espaço seguro para o compartilhamento das narrativas de sofrimento. O grupo utiliza a dinâmica do espelho como ferramenta de autoconhecimento, que se baseia em enxergar a

outra companheira como um espelho de si própria. Tem a ver com se escutar através do outro e o outro se escutar através de mim. Ao ouvir as histórias das participantes MADAS, elas enxergam características e demandas nelas próprias e através dos passos e tradições buscam tratar o que consideram feridas internas, conforme coloca a participante Olga (branca, 50+): *“Ouvindo as companheiras eu aprendo mais sobre mim mesma. Eu vejo que não sou apenas eu que passo por determinadas situações. As minhas companheiras são espelhos e é através deles que eu me curo”*.

Durante minhas incursões ao grupo observei que uma das participantes, que é do interior, numa de suas falas demonstrou apreço pela manutenção do casamento, bem como sua satisfação com o grupo por “ensiná-la” a viver o melhor do mesmo. Observe a fala da participante Odete (branca, 40+):

*“Demorei muito a vir para o grupo porque a doença estava pesada. Quando cheguei aqui pensei que era um grupo que estimulava a mulher a se separar, mas não era nada disso. Aqui aprendi a ter um relacionamento mais saudável com meu marido, me impor e ser feliz. Estou casada há 25 anos, tenho dois filhos já adultos e no começo tanto o meu marido, quanto os meus filhos estranharam minha mudança de comportamento, mas eu não me intimidei. Eles querendo ou não será assim e pronto. Hoje eu viajo sem marido, tenho amigas, trabalho, enfim tenho uma vida”*.

A análise conversacional acima aponta, que uma pessoa vinda do interior terá toda uma percepção muito particular do que é uma relação heterossexual – evidenciando que diferentes marcadores implicam em noções e vivências distintas entre as mulheres. A geografia pode influenciar as dinâmicas de poder, a construção de papéis de gênero e as expectativas em torno do casamento e da família. As mulheres em ambientes rurais podem experimentar formas específicas de socialização, acesso a recursos e autonomia em relação às suas contrapartes urbanas. Entretanto, é crucial destacar que, embora esses marcadores sociais desempenhem um papel significativo na formação das percepções sobre relações heterossexuais, eles não operam de maneira determinística na definição das posições políticas ou valores das mulheres. A interseccionalidade desses marcadores permite uma variedade de experiências e perspectivas mesmo dentro de um mesmo contexto – no caso o do grupo MADA.

Além disso, a percepção de uma relação heterossexual também pode ser mediada por fatores econômicos, educacionais e locais, que frequentemente desempenham um papel proeminente em comunidades rurais. Esses marcadores interagem de maneiras complexas,

moldando as narrativas sobre o que é considerado normativo ou desviante em termos de relacionamentos.

Existem diferentes vivências em torno do rótulo heterossexualidade e como até mesmo a região geográfica institui uma diferença de como esse processo é vivido. É bastante frequente as partilhas que versam sobre a coragem de sair de relacionamentos destrutivos e de que as mulheres precisam amar a si próprias antes. Vejam as seguintes análises conversacionais:

*“Hoje eu vivo sozinha, sou divorciada, mas foi muito difícil sair do meu casamento, porque eu não tinha apoio da família e a sociedade julgava. Tem aquela história de que o casamento tem que ser pra sempre, mas não é assim. O casamento que tem violência e desrespeito não pode ser pra sempre. Isso é uma prisão. Com o MADA, depois de três meses frequentando o grupo, já consegui sair de casa, alugar um canto pra mim e um emprego. O MADA funciona”* (Analiz, branca, 50+, com deficiência).

*“Meu relacionamento com meu ex-marido era muito ruim. Ele não me respeitava. Me traía e todo mundo sabia. Quando decidi me separar ele ficou desesperado, mas já era tarde. Eu estava decidida a não aceitar mais aquilo”* (Cora, preta, 50+).

*“Todo mundo sabia que meu ex-marido era alcoolista e me batia, mas ninguém fazia nada para me ajudar. Então eu encontrei o MADA e fiz o que deveria ser feito há muito tempo: denunciei. Mas quando soube que ele iria preso, fiquei com pena e retirei a queixa (na época podia retirar a queixa), mas ameacei ele. Disse: ou você me dá o divórcio e some da minha vida ou faço a queixa e dessa vez não tiro”* (Paloma, preta, 40+).

*“Hoje vivo um relacionamento bem melhor do que eu vivia com meu ex-marido, mas infelizmente as coisas são complicadas. Tenho uma filha que mora com meu ex e ela está grávida. Eu tenho que dar apoio a ela nesse momento, mas tenho medo de encontrar com meu ex, porque eu tenho uma medida protetiva contra ele e além disso tem meu atual namorado que não ia gostar. Não sei como resolver essa situação”* (Ana Júlia, branca, 50+).

São inúmeras as experiências e eventos linguísticos, mas há pontos de convergência quando notamos o processo de questionamento dos modelos de relacionamento que são descritos como naturais na sociedade. A maioria delas deseja vivenciar o amor romântico, porém, de uma forma distinta daquela que foi ensinada durante o processo de socialização. Cada uma delas encontra sua maneira de perceber as dinâmicas de poder nas relações e se posiciona diante delas.

Curiosamente, observamos uma expressão de heterossexualidade que difere da norma, visto que a mulher assume o papel de desejar demonstrar "poder" para manter o parceiro; enquanto que ao homem, nessa situação, cabe o papel do cuidado:

*“Eu tenho 30 anos, tinha uma construtora e usava todos os meus recursos financeiros e de sedução para manipular o meu ex-namorado. Queria que ele visse como eu era poderosa e quisesse ficar comigo. Eu dava tudo a ele: dinheiro, presentes e cuidava dele quase como uma mãe, mas isso tudo desmoronou quando a construtora entrou em falência. Daí eu descobri que eu estava errada. Eu não era vítima. Eu estava manipulando para manter a pessoa do lado como um troféu. Claro que isso não tinha como dar certo. Foi quando encontrei o MADA e estou há três meses na busca por recuperação. Aos poucos estou me reerguendo, estou começando a empreender novamente e o ex fica me ligando, mas isso não me afeta mais. Eu vejo as mensagens e apago e não atendo as ligações”* (Isis, branca, 30 anos).

A narrativa apresentada pela participante Isis destoa significativamente da norma heterossexual ao desafiar estereótipos de gênero convencionais e papéis tradicionais atribuídos a homens e mulheres em relacionamentos. No relato, a mulher assume um papel ativo de controle, utilizando recursos financeiros e estratégias de sedução para manter o parceiro. Essa inversão dos papéis esperados, onde a busca por poder e controle é atribuída à mulher, contraria as expectativas socialmente construídas em torno da dinâmica heterossexual. O fato de ela reconhecer a manipulação e buscar recuperação no contexto do MADA ressalta a complexidade dessas relações, desafiando a norma heterossexual ao evidenciar que as experiências podem ser multifacetadas, envolvendo questões de poder, vulnerabilidade e autorreflexão. O relato da participante Isis ilustra a necessidade de uma análise das normas de gênero que permeiam os relacionamentos heterossexuais, destacando as diferentes formas como o poder pode ser negociado e exercido.

Há uma perspectiva interna no grupo sobre as experiências heterossexuais, onde a vivência do amor (seja bem-sucedido ou frustrado) e/ou a expectativa desse amor futuro permeiam todo o grupo. Em outras palavras, as relações heterossexuais no grupo são concebidas a partir do amor como uma condição essencial para sua existência. Veja os seguintes diálogos:

*“Quero muito encontrar alguém bacana para dividir minha vida. Alguém que me ame e respeite acima de tudo”* (Iris, branca, 30+).

*“Não perdi a esperança de encontrar um companheiro saudável emocionalmente. Sei que o Poder Superior vai colocar essa pessoa na minha vida quando eu estiver preparada”* (Alana, branca, 40+).

*“Por muitos anos eu fui casada com um doente (alcoolista). Eu sabia que ele era doente e era isso que me atraía nele. O fato dele precisar de mim. Claro que com o MADA percebi que eu também era doente. Hoje eu tenho*

*um casamento tranquilo sem as obsessões da doença. É possível se relacionar mesmo sendo MADA” (Fátima, branca, 50+).*

O casamento é outro elemento que atravessa as vivências heterossexuais das mulheres do grupo, portanto não é incomum que discursos assim apareçam:

*“Estou em constante tratamento, pois sei que a doença não tem cura, mas tenho a certeza de que o poder superior vai me orientar para que eu consiga um relacionamento saudável e formar uma família” (Glória, preta, 40+).*

*“Meu primeiro casamento foi um horror, porque me casei com um doente (alcoolista) e parece que eu só queria a doença, porque apareceram outros homens bons antes dele, mas eu não ligava. Hoje eu entendo que eu também era doente, por isso vivia presa naquilo. Consegui me separar e estou no meu segundo casamento que é totalmente diferente do primeiro. Eu vivo em paz e não aceito mais nenhuma ação de desrespeito” (Fátima, branca, 50+).*

Bozon (2004) coloca que a institucionalização do cristianismo no Ocidente trouxe uma ética sexual restritiva orientada para o casamento. O casamento cristão monogâmico e insolúvel delimita o quadro da atividade sexual legítima. Nesse sentido, o prazer só será legítimo se alcançado na sexualidade legítima do casamento. Paralelo a isso, há uma construção de modelos ideias de feminilidade e da masculinidade. De acordo com Bozon (2004, p. 27), “a entrada dos jovens na sexualidade se faz através do olhar e do controle dos parentes”. A iniciação sexual, portanto, é uma etapa marcante para a construção social do masculino e feminino. Apesar das experiências difíceis e desafiadoras no âmbito do casamento, este continua a ser um validador social e emocional importante para as mulheres do grupo e suas experiências demonstram que, à sua maneira, as mulheres encontraram formas de resignificação do sofrimento e, de modo geral, conseguiram construir novas e satisfatórias relações afetivas.

Dentro dessa perspectiva, as mulheres MADAS desenvolvem um ideal de feminilidade ou ato de fala que denominam de “atitude sensual”. Essa atitude sensual se assemelha ao que entendemos como autoestima, sendo, de certa forma, uma resistência à subalternidade feminina, envolvendo a apropriação de seus próprios corpos e desejos, juntamente com a compreensão e valorização de seus sentimentos, como ilustra a seguinte argumentação:

*“Eu estou saindo com um rapaz tranquilo, muito gente boa. Confesso que no início não sentia atração por ele, porque a MADA gosta do homem problemático e safado. Mas reconheci meu padrão de comportamento e dei uma chance ao rapaz e está sendo muito bom. Ele é muito preocupado*

*comigo, com minha felicidade e já fala em termos algo sério. Eu é que estou indo devagar, mas não estou perdendo essa oportunidade. Estou saindo sempre com ele e o sentimento está brotando. Eu procuro me cuidar (fisicamente) porque isso não é pra o outro é por mim, porque se eu não me amar ninguém vai” (Helena, branca, 20+).*

A “atitude sensual” presente no grupo MADA se aproxima da discussão em torno do cuidado de si, trazida por Foucault (2009), que é atravessada por práticas que manifestam uma estética da existência. O princípio do cuidado de si é distinto do conhece-te a ti mesmo. O conhecimento de si mesmo ganhava respaldo e privilégio. O cuidado de si está para além do cuidado material do sujeito, mas remete a uma prática de espiritualidade que demandaria a necessidade do sujeito de se transformar, se modificar para ter acesso à verdade. Além disso, não poderia haver uma “verdade” sem uma “consciência” de si mesmo, que se daria por duas direções: eros (amor) e áskesis (labor). Nesse sentido, há no grupo MADA uma preocupação para que as mulheres façam um trabalho de si para consigo; em que se é o próprio responsável por seus pensamentos e ações (FOUCAULT, 2010a). Vejamos os seguintes relatos:

*“Antes de conhecer esse espaço de cura eu não me dava valor. Fazia tudo o que meu marido queria. Hoje não. Eu me respeito em primeiro lugar e exijo que ele me respeite. Entendi que numa relação os dois tem que respeitar as suas diferenças e ninguém pode se impor a ninguém. Peguei minha vida e tomei o controle dela. No começo meu marido até ficou com ciúmes. Achava que a minha mudança era porque estava conhecendo alguém, mas aos poucos ele foi tirando isso da cabeça, porque ele percebeu que nosso casamento até melhorou” (Ana, branca, 30+).*

*“Quero compartilhar nessa sala como a programação mudou pra melhor a minha vida. Antes eu não pintava os cabelos, não me arrumava, não cuidava da minha espiritualidade, da minha alma que é o bem mais precioso que temos. Tudo mudou. Faço a oração da serenidade todos os dias para ter sabedoria para conduzir meu casamento e minha vida no geral. Me sinto bonita e as pessoas sentem isso. É possível” (Ágata, branca, 40+).*

Diante dos discursos acima mencionados percebemos o potencial emancipatório que o grupo representa para essas mulheres à medida que, coletivamente, elas pensam a respeito de si mesmas e suas relações, elaboram respostas criticamente, repensam e constituem novos relacionamentos a partir do diálogo pautado na técnica dos espelhos e nas leituras e reflexões dos passos e tradições, bem como da leitura do livro de Robert Norwood. Através da inserção no grupo as mulheres acionam uma coragem para o enfrentamento de suas problemáticas e ressignificação de suas existências plurais. Os relatos das colegas são o símbolo de identificação e esperança de que elas também conseguirão. Não é à toa que as reuniões terminam com a frase: “*Só por hoje funciona!*”, que é dito com muita energia e otimismo. Há ainda um encorajamento por parte das participantes mais antigas em direção as mais novas no

grupo de que elas também conseguirão. Parece haver uma empatia muito genuína para que todas superem seus problemas. Observe a fala:

*“Há quinze anos eu entrei por aquela porta completamente destruída, eu só chorava. Uma companheira até me deu um copo com água e um comprimido pra me acalmar. Eu estava numa situação triste, mas desde o primeiro dia que coloquei os pés nessa sala senti alívio, porque vi que não era só eu que passava pelas situações que eu passava. Fui ouvindo as companheiras e me vendo nelas. Todo dia eu lia os passos e tradições e rezava a oração da serenidade. Até que depois de apenas três meses de grupo eu tomei coragem pra sair de casa, aluguei uma kitnet, arrumei uns bicos pra me sustentar, até que eu arrumei um trabalho com carteira assinada e me divorciei no papel também. Hoje eu moro sozinha com minha gata e sou muito feliz. Eu percebi que eu não preciso de homem pra ser feliz. Eu até poderia encontrar alguém, mas o trauma foi tão grande que eu não quis mais. Eu e o Poder Superior somos o suficiente. Então, companheiras, eu sou a prova viva de que essa programação funciona. E pra completar a alegria, essa semana finalmente saiu minha aposentadoria. Enfim só alegria” (Cássia, branca, 60+).*

O cenário acima narrado nos mostra que existem diversos modelos da experiência heterossexual no grupo, inclusive a possibilidade de vivência sem a conjugalidade. A aprendizagem do prazer com a própria companhia e a possibilidade de pensar que existe uma vida em outros tons. Este relato também ilustra, na prática, a ideia de que não existem imposições no Grupo MADA visitado, mas o respeito pela multiplicidade de experiências. Há o denominador MADA acerca do amor demais, mas, na prática, ele se configura como uma espécie de elo no qual as mulheres entram em processos dialógicos com o grupo e consigo mesmas. É como se houvesse um amor entre elas, algo que de repente não é nomeado porque não atende ao crivo social sobre o que é o amor e onde ele aparece, mas, vivencialmente, é possível perceber que elas amam o Grupo e o que ele representa.

Independentemente do modelo adotado por cada uma há o consenso da necessidade de construção de independência, autonomia e autoestima equilibrada. Existe uma estrutura “pedagógica” no grupo em que elas aprendem a não buscar aceitação no outro e a priorizar o seu bem-estar, sem perder de vista que não são perfeitas, por isso é preciso aprender com os erros e estar em constante auto-observação. Elas aprendem que estar sozinha não é algo a ser temido, mas que podem ter relacionamentos se quiserem, desde que seja uma relação que as façam felizes e não tolham sua autonomia. Até a ideia de solidão também é repensada no Grupo – considerando a fala acima da participante Cássia sobre não buscar mais relacionamentos românticos com homens. Se considerarmos que a lógica romântico-monogâmica imprime a ideia de que só existe a companhia de um parceiro ou parceira, seja

em namoro ou casamento, vemos a expressão de falas que resistem a esse modelo e questionam sobre o porquê de a felicidade ser colocada apenas dentro desse formato.

As heterossexualidades que atravessam o grupo são uma economia racional da produção de conhecimentos de si, em que o amor é um procedimento de triagem e seleção importante. Elas constituem pontos de diálogo e operam processos de resistência.

## **1.2 A vivência do amor para o grupo MADA**

O grupo MADA foi criado no Brasil na década de 1990, a partir da leitura do livro “Mulheres que Amam Demais Anônimas”, de Robin Norwood, que é terapeuta e conselheira pedagógica norte-americana, especializada no tratamento de padrões mórbidos de relacionamento e no tratamento de dependentes em álcool e outras drogas. É importante pontuar que o MADA não trata apenas os relacionamentos de ordem afetiva/sexual, mas qualquer relacionamento destrutivo, seja com pais, familiares, amigos, colegas de trabalho ou filhos; entretanto, há uma ênfase no relacionamento amoroso/sexual. De acordo com Ferreira (2016, p. 19),

Segundo a psicóloga estadunidense o livro é baseado na sua experiência e na de outras mulheres envolvidas com dependentes químicos. Ela percebeu um “padrão de comportamento” comum em todas elas e as chamou de mulheres que amam demais. Por isso, no final do livro, a autora sugere como abrir grupos para tratar da “doença de amar e sofrer demais.

Também é importante destacar, a partir da pesquisa de campo exercida nesta tese, que não foi possível traçar um perfil exato das mulheres integrantes do Grupo MADA no contexto estudado, mas a partir das observações feitas com a presença em campo podemos fazer algumas aproximações do que seria um “perfil”. Neste sentido, temos um grupo plural e heterogêneo, composto por mulheres brancas, pardas e pretas, sendo em sua maioria mulheres brancas, além de mulheres com deficiência e idosas. Paralelamente, o perfil etário varia dos 20 aos 65 anos, aproximadamente, sendo as mulheres entre 50-65 anos as mais assíduas e que em geral conduzem as reuniões por serem as mais antigas no grupo. A maioria ainda possui vida profissional ativa e uma pequena parcela está aposentada. Todas as mulheres são cisgênero e heterossexuais. Por outro lado, o perfil socioeconômico é muito variado, mas em geral existem mulheres de “classe média” variando entre “classe média-média e classe média baixa”, tanto que a maioria das mulheres são assalariadas, vão ao grupo utilizando transporte coletivo, são aposentadas e com frequência verbalizam a dificuldade de manter o aluguel da sala em dia. Parte considerável do Grupo é composta por mulheres divorciadas e/ou que estão noutro

relacionamento, outra parte está solteira e um pequeno grupo possui relacionamento de longo prazo. Podemos perceber, em uma das integrantes, suas inserções sociais:

*“Sou de Sapé, por isso não consigo vir sempre ao grupo, além disso **sou empreendedora**. Tenho muitas coisas pra resolver na minha cidade, mas sempre que tenho que resolver alguma coisa aqui na cidade aproveito para vir ao grupo, porque aqui é espaço de cura”* (Rosa, branca, 40+) (Grifos nossos).

O trabalho de Norwood alinha-se com uma leitura das emoções nas sociedades modernas ocidentais, uma vez que a autora é uma mulher de origem norte-americana e Ocidental. Portanto, dentro de um ideal de conjugalidade e do padrão hegemônico de afetividade a dois, que segundo a autora influenciam a dependência destas mulheres a um amor por elas classificado como "patológico". De acordo com Andrade (2018, p. 65),

[...] o amor, assim como outros lugares e relações onde as emoções emergem, não é apenas reflexo de impulsos mecânicos e inconscientes do organismo. O amor não é natural, antes ele é acionado por normas e convenções sociais e culturais que delineiam suas formas de ser expreso, pensado e vivido pelas pessoas.

Dito isso, observe o discurso de uma das integrantes: *“[...] isso que estamos passando (sofrimento) é a doença falando. Porque nós estamos em constante tratamento. Somos doentes e precisamos estar sempre vigilantes”* (Maria, branca, 40+). As falas apontam que o "amar demais" não tem cura, mas conta com tratamento. Observe também que a questão do sofrimento será uma experiência muito compartilhada entre as mulheres e as partilhas são, em geral, espaço de socialização dessas experiências. Conforme analisa Ferreira (2016, p. 3 e 9): “O grupo é um espaço no qual, a partir da ideia de um sofrimento comum, as mulheres produzem um aprendizado de como conduzir-se no campo afetivo-amoroso” (p. 3). “As partilhas caracterizam-se por converter as histórias privadas em atos comunicativos públicos” (p. 9).

O Grupo MADA se destaca como uma rede de apoio que transcende os limites tradicionais de intervenções sociais. As mulheres que buscam auxílio no MADA encontram um espaço seguro para compartilhar suas experiências de violência emocional, psicológica e, por vezes, física, desafiando assimetrias de gênero arraigadas. A atuação do grupo não se restringe à mitigação de sintomas, mas se estende à promoção de uma compreensão mais profunda e reflexiva sobre as dinâmicas relacionais, encorajando a autonomia e a resiliência das participantes. Assim, o MADA não apenas cuida das mulheres no enfrentamento direto da violência, mas também se dedica a criar um ambiente terapêutico que visa à transformação de

suas vidas, abordando as complexidades associadas ao sofrimento decorrente de relações afetivas considerada por elas desequilibradas.

Segundo Andrade (2018, p.66), “o amor expressa, ao mesmo tempo, essas idiossincrasias pessoais e particulares enunciadas pelos indivíduos, assim como as normas e moralidades que as atravessam”. Portanto, o amor romântico também foi, e por vezes continua sendo, um elemento justificador das assimetrias de gênero, além de ser uma potente ferramenta de controle sexual sob os corpos, sobretudo os corpos femininos, a fim de moldar emoções e comportamentos. Para Ferreira (2016, p. 10), há: “[...] a criação de sujeitos sociais, a partir de um *ethos* emocionado, que tem na ideia de autocontrole e descontrole de si noções relevantes”. Esta fala de uma das integrantes é bastante ilustrativa:

*“Tenho 32 anos, sou estudante de direito e tenho dois filhos. Estou voltando à programação depois de um tempo afastada. Eu achava que estava curada, porém existe a recaída e foi o que aconteceu comigo várias e várias vezes. Não vou mentir gosto da sensação inicial que a conquista e a paixão trazem no início, mas sei que isso é vício e tenho que me controlar, mas é difícil porque tem muitas tentações. Agora, por exemplo, estou me controlando a vontade de stalkear as redes sociais e falar com os amigos do meu último relacionamento. Parece que é uma coisa, toda vez que venho para o MADA, que estou cuidando da tentação (antigo relacionamento) a pessoa liga (ligação telefônica), mas decidi me manter firme e nada vai me tirar desse propósito”* (Calêndula, branca, 32 anos).

O amor romântico passa por um processo de dessacralização que lhe permite deixar de ser concebido como o “altar frente ao qual os apaixonados se ‘consagravam’ mediante um culto de devoção cristã” (ILLOUZ, 2009), a fim de estimular a lógica do individualismo e da autorregulação. Há também o entrecruzamento com processos de valorização de bens de consumo voltados para a experiência amorosa, tais como: revistas, novelas, filmes, músicas etc. “As práticas amorosas vão se assimilando e entrelaçando cada vez mais com o consumo das tecnologias e os artigos dedicados ao ócio que oferecem um novo mercado massivo na época” (ILLOUZ, 2009, p. 50). Esse processo faz com que a experiência do amor seja possível apenas por intermédio de mercadorias dotadas de emotividade. A própria popularização do grupo MADA aqui estudado ocorreu com a novela “Mulheres Apaixonadas”, da Rede Globo, que em seu enredo mostra uma mulher MADA e consequentemente as estratégias de recuperação do grupo – embora esta seja uma obra de 2003, ainda hoje algumas mulheres chegam ao grupo em razão da novela. Numa das reuniões que participei surgiu uma nova integrante, a coordenadora da reunião no dia pergunta como ela conheceu o grupo e ela responde: “*Através daquela novela, Mulheres apaixonadas, da*

*globo. Lá tinha a Heloísa, que era uma mulher MADA e que passou a frequentar o grupo. Eu não achava que eu precisava de ajuda até meu último relacionamento dizer que eu precisava de ajuda” (Selma, branca, 40+).*

A vivência do amor expresso no grupo acontece associado a um ideal de espiritualidade “laica” a quem elas chamam de “Poder Superior” – enquanto o mundo moderno Ocidental vive um processo de desencantamento, inclusive no âmbito do discurso amoroso. Illouz (2009) evidencia a secularização do discurso romântico através da desvinculação do amor da religião, permitindo assim a ampliação da relevância social do amor romântico na esfera da cultura de massas. Entretanto, no âmbito do grupo MADA ora pesquisado, ocorre o processo inverso. Há a utilização da espiritualidade como ferramenta de tratamento para o “amar demais”. De acordo com as meditações diárias do livro utilizado pelo grupo, *Co-dependência nunca mais*, a autora Melody Beattie (2017, p. 28) afirma que:

Depois de anos de recuperação, podemos ainda lutar com nós mesmos quanto a isso. De todas as proibições com que vivemos, essa é potencialmente a mais perigosa e a mais duradoura. Muitos de nós precisamos trancar nosso lado emocional para sobreviver a certas situações. Trancamos nosso lado que sente raiva, tristeza, medo, alegria e amor. Podemos também ter fechado nossos sentidos sexuais e sensuais. Muitos de nós vivemos com pessoas que se recusaram a tolerar nossas emoções, fomos culpados ou recriminados por expressar emoções, geralmente por pessoas a quem foi ensinado reprimir suas próprias emoções. Mas os tempos mudaram. Agora é certo reconhecer e aceitar nossas emoções. Não precisamos permitir que nossas emoções nos controlem; nem precisamos reprimi-las rigidamente. Nosso centro emocional é uma parte valiosa de nós mesmos. Está conectado ao nosso bem-estar físico, ao nosso pensamento e à nossa **espiritualidade**. Nossas emoções também estão conectadas com essa grande dádiva que é o instinto. Elas nos permitem dar e receber amor. Não somos nem fracos nem deficientes por sentirmos nossas emoções. Isso significa que nós estamos tornando saudáveis e completos. Hoje, me permitirei reconhecer e aceitar sejam quais forem as emoções que sentir. Sem vergonha, me ligarei a parte emocional de mim mesmo (Grifos nossos).

Há um enquadramento espiritual no amor presente no grupo MADA, que parece residir no âmbito da estética da existência foucaultiana, no caráter transfigurador das práticas afetivas, as quais ao mesmo tempo constituem e são constituídas pela preparação ascensional ou ascética que habilita o acesso do si à verdade (HADOT, 2008; FOUCAULT, 2010a). Ao mesmo tempo, o amor associado com a espiritualidade possui uma dimensão ético-política que tem a ver com uma transformação ética de si mesma: *“Eu não teria conseguido superar tudo o que eu superei sem o Poder Superior” (Alba, branca, 50+). “Eu não seria nada sem o Poder Superior” (Maria, branca, 40+). “O Poder Superior sabe a hora certa de cada coisa.*

*Cabe a mim esperar e confiar” (Ana, branca, 30+). “O Poder Superior me orientou, porque eu estava aberta pra ele. Hoje tenho um relacionamento saudável” (Maitê, branca, 40+).*

O amor vivido no Grupo MADA possui uma estrutura, nela o afeto do si pelos outros é condicionado ao amor pelo divino que se constitui como parâmetro normativo da transformação ética das mulheres MADAS.

Dentro desta perspectiva há uma compreensão de que para ser plenamente vivido o amor precisa ser experimentado em serenidade e sobriedade. A busca pelo equilíbrio emocional é um ponto crucial para o tratamento e recuperação, conforme estabelece o manual de meditações guiadas proveniente do livro *Co-dependência nunca mais*, de Beattie (2017, p.32):

Assim como os comedores compulsivos, nós, que amamos demais, temos de aprender a fazer, de forma sã e equilibrada, tudo aquilo que fazíamos de forma obsessiva. Porque ambos, tanto comer quanto amar, são aspectos necessários a uma vida normal; não temos uma definição comportamental precisa para a sobriedade. A recuperação, portanto, não é um tema em preto e branco, mas cheio de nuances proporcionais à nossa condição de vida e comportamento antigos.

O Grupo MADA, embora se pautar pela busca da serenidade e prudência, incorporando a oração da serenidade como ferramenta terapêutica, não escapa dos conflitos internos inerentes a qualquer fenômeno social. O momento de partilha, fundamental para a dinâmica do grupo, revela a complexidade das interações entre as participantes. Em algumas situações, observa-se que uma fala, aparentemente inofensiva, pode desencadear mal-entendidos, ressentimentos e até mesmo hostilidades veladas. Uma integrante, ao se sentir atingida por um comentário, pode retaliar de maneira sutil, incorporando aspectos de sua própria biografia para contrapor a exposição anterior. Essa dinâmica, por vezes, manifesta-se não apenas verbalmente, mas também no corpo, através de olhares enviesados e outras expressões não verbais.

Curiosamente, as mulheres do MADA tentam lidar com esses conflitos utilizando a chave da serenidade e prudência. Buscam, por exemplo, não verbalizar de maneira agressiva suas discordâncias, preferindo uma abordagem mais cuidadosa e reflexiva. Entretanto, essa estratégia nem sempre é eficaz, e os conflitos podem persistir, muitas vezes manifestando-se de maneira indireta. Além disso, a busca pela serenidade pode, em alguns casos, criar uma dinâmica onde as discordâncias são sufocadas, impedindo uma expressão franca e aberta dos desacordos.

Dessa forma, a gestão dos conflitos no MADA revela a tensão entre a busca pela serenidade e a inevitabilidade dos desentendimentos. Enquanto a serenidade é uma ferramenta valiosa para promover um ambiente terapêutico, sua aplicação pode, em certos momentos, dificultar a confrontação direta de questões importantes, uma vez que não parece haver espaço para desacordos.

Os conflitos emergem também de maneira notável durante a interpretação textual da literatura específica do grupo. A análise de textos terapêuticos pode suscitar divergências na compreensão das mensagens e estratégias propostas, gerando tensões. Esses conflitos interpretativos muitas vezes se entrelaçam com as experiências individuais das participantes, revelando nuances e perspectivas distintas sobre os conteúdos abordados.

A serenidade e prudência, enquanto valores fundamentais no MADA, atuam como mediadores desses conflitos textuais. Durante as discussões, as participantes são incentivadas a expressar suas interpretações de maneira respeitosa e construtiva, evitando abordagens agressivas ou desqualificadoras. A serenidade se manifesta na escolha cuidadosa das palavras e na promoção de um ambiente onde as discordâncias podem ser abordadas com calma e ponderação.

A prudência, por sua vez, orienta as participantes a considerarem diferentes perspectivas antes de formular suas respostas, encorajando a reflexão e a compreensão aprofundada dos pontos de vista diversos. Essas práticas são essenciais para mitigar conflitos e transformar as divergências interpretativas em oportunidades de aprendizado coletivo.

No entanto, vale ressaltar que a mediação pela serenidade e prudência, embora valiosa, não elimina completamente os conflitos. Pelo contrário, esses valores são utilizados como guias para lidar com as tensões de maneira produtiva, transformando-as em momentos de reflexão e construção mútua. Essa abordagem demonstra a complexidade das interações no MADA, onde a literatura terapêutica serve não apenas como fonte de orientação, mas também como terreno fértil para o surgimento de perspectivas diversas e, por vezes, divergentes, que são enfrentadas e mediadas dentro dos princípios centrais do grupo.

Por outro lado, o grupo MADA existe para suprir as necessidades das mulheres que vivem relacionamentos abusivos e que não encontraram e nenhum outro espaço acolhimento e medidas efetivas de recuperação. O único requisito para frequentar as reuniões é que haja algum problema de relacionamento na vida dessas mulheres. Todavia, ao ser iniciada como uma Mulher MADA existem acordos que são firmados, no sentido de aceitação das regras, normas e preceitos de conduta para o pertencimento ao grupo. Há sentido, uma tentativa de ressignificação da experiência do amor para as Mulheres MADAS, ao passo que o ideal do

amor romântico não é completamente banido das discussões e reflexões, embora seja relativizado. Contemporaneamente, as mulheres frequentadoras do grupo querem a liberdade oferecida pelo “amor confluyente” de Giddens (1993, p. 72):

O amor confluyente é um amor ativo, contingente, e por isso entra em choque com as categorias “para sempre” e “único” da ideia do amor romântico. A “sociedade separada e divorciada” de hoje aparece aqui mais como um efeito da emergência do amor confluyente do que sua causa. Quanto mais o amor confluyente consolida-se em uma possibilidade real, mais se afasta da busca da “pessoa especial” e o que mais conta é o relacionamento especial.

O amor confluyente pressupõe a reciprocidade da doação e recebimento amoroso, assim os parceiros afetivos precisam estar em igualdade de condições, inclusive no âmbito das relações sexuais. A realização do prazer sexual precisa ser recíproca e ganha importância para a satisfação do casal, estimulando assim que homens e mulheres cultivem e desenvolvam habilidades sexuais (GIDDENS, 1993). Noutras palavras, as mulheres MADAS desejam o ideal de permanência do amor romântico, porém sem perder sua individualidade:

*“Hoje eu busco um companheiro que me dê valor e que tenha um projeto de vida em comum comigo” (Cássia, branca, 40+).*

*“Agora tenho um relacionamento saudável, porque só faço o que tenho vontade. Não me obrigo a nada e ele respeita, assim como eu também o respeito quando ele não está a fim de fazer algo. Relacionamento tem que ser uma troca justa” (Beatriz, branca, 40+).*

*“Ainda não tenho um relacionamento. Eu tive no passado, mas todos foram um desastre, mas eu ainda tenho esperança de encontrar um cara legal para dividir minha vida. Não tenho pressa, porque pressa é desespero. No tempo certo e quando eu estiver pronta o Poder Superior vai mostrar” (Cinthia, preta, 40+).*

O grupo tem o propósito de mostrar às mulheres as situações extremas em que estão vivendo para assim indicar que não é “normal” ser agredida física, psicológica, moral ou patrimonialmente. Paralelamente, o grupo busca demonstrar que o apego ao ser amado, quando coloca uma mulher numa situação de dependência e alienação de sua própria condição individual é perigoso e precisa ser tratado.

A maneira como as mulheres do grupo MADA vivenciam o amor ocorre buscando formas de compreender, viver, ressignificar e produzir um “novo” amor romântico, talvez mais próximo ao amor confluyente do Giddens (1993), embora elas não denominem dessa forma. Assim, existe uma construção do produzir e ressignificar esse amor romântico em que as mulheres MADAS fizeram a partir do amor doença. Paralelamente, os grupos de ajuda

mútua têm uma dimensão relacional fundamental na ressignificação desse amor. Os grupos operam nessa dimensão relacional e reparadora dessas relações esgarçadas e para reparar essas relações o MADA e os outros grupos criam um sujeito moral, que é aquele que possui uma subjetividade dotada de consciência, razão, vontade, liberdade, responsabilidade e é capaz de agir de forma reflexiva e consciente para controlar seus instintos, impulsos, desejos e paixões. É aquele que controla interiormente seus impulsos, suas inclinações e discute consigo mesmo e com os outros o sentido dos valores. Ao que parece o grupo cria uma espécie de parâmetro e isso faz com que elas lidem com os conflitos do mundo e consequentemente os relacionamentos românticos. É como se a Mulher MADA, idealmente, tivesse que seguir um modelo e elas compartilham uma relação de auto-observação, uma vez que assumem para si que existe o amor patologia e o vê como um “problema” e indica a postura que tem de ser tomada, a postura moral da mulher MADA.

A moral é reflexo de uma interdiscursividade das pessoas que compartilham valores e crenças numa determinada sociedade. Ao mesmo tempo, a moral aparece ao indivíduo como dever porque existe nele uma representação interna da norma. É uma representação que vem de fora e que ele reproduz consciente e/ou inconscientemente. Assim, a Mulher MADA é um protótipo do que deveria e/ou tem potencial para ser enquanto uma mulher “saúdável”, madura e bem resolvida em suas perspectivas. Esse parâmetro opera como um elemento que interliga as experiências e prove uma espécie de coesão grupal, ao mesmo tempo em que é possível perceber, por um lado, cada mulher MADA em suas experiências idiossincráticas; e, por outro lado, que o próprio grupo busca criar um ambiente no qual elas se sentem confortáveis para falar sobre suas vivências sem medo de serem julgadas. Há, portanto, uma métrica moral que sustenta uma visão coletiva acerca de pontos-chave para a experiência do Grupo, como, por exemplo, o pensamento compartilhado sobre a serenidade ou sobre as relações românticas e afetivas, mas o processo de cada mulher parece ser considerado.

Os arquétipos criados por Robin Norwood e seguidos pelas MADAS dão conta de uma riqueza e complexidade de casos que, embora versem sobre a heterossexualidade, nos demonstrou como essa categoria pode ser plural e heterogênea. Dada a multiplicidade das formas de se engajar em relacionamentos amorosos, bem como o aumento da autonomia feminina, as mulheres MADAS são reticentes em se engajar em relacionamentos afetivo-sexuais. Para elas, esse é um ponto de pauta crucial que deve ser ponderado. Não que elas não desejem essa experiência, mas, em geral, são mais cautelosas e seus critérios são fixos e rigorosos, baseados nos Passos e Tradições, bem como no livro “Mulheres que Amam Demais”, de Robin Norwood e sobretudo passando pelo entendimento do Poder Superior.

Por fim, outro elemento fundamental que as mulheres MADAS consideram central para a experiência do amor é o pacto de fidelidade. Elas entendem que o pacto monogâmico precisa ser respeitado. Esse é um atravessamento moral importante para consolidação das relações afetivas no MADA. Tanto que, uma parte dos insucessos nos relacionamentos narrados por algumas integrantes ocorreu em virtude de traições. Portanto, “Ser fiel” traz uma moral positiva e é um elemento organizador dos discursos MADA. De acordo com Zamboni (2010, p. 170):

A questão da fidelidade está ligada aos problemas citados acerca da segurança, já que o indivíduo tem a tendência de reproduzir os seus traumas vivenciados na infância. Mas não se trata apenas de considerar o processo de socialização primário, sendo a reflexividade um elemento constante e transformador das relações sociais, em especial aquelas definidas no campo dos afetos ou das relações íntimas.

Ainda para Zamboni (2010, p. 172): “a confiança costuma ser precariamente construída e facilmente desfeita”. A exemplo disso, temos o relato do diário de campo do dia 12/03/22, em que a reunião foi dedicada a reflexões das páginas 51 a 59 do livro “Mulheres que Amam Demais Anônimas”, momento em que se discutiu o caso de uma mulher, “Trudi”, envolvida com um homem casado e como ela usava o sexo como estratégia para manter o relacionamento. O caso tratado no livro foi discutido na sessão. Uma das integrantes mais antigas mencionou que o comportamento de “Trudi” se assemelharia ao de uma prostituta. Isso foi interpretado pelo grupo como uma violência contra o próprio corpo da mulher, como sujeição. É interessante pontuar que até mesmo no caso “Trudi”, relatado no livro, a fidelidade é um valor importante – uma vez que ela se sentiu traída ao ver ocasionalmente seu amante com a esposa e filhos. O amante alegava que ainda não tinha se separado em razão dos filhos e que não amava mais a esposa. Todavia, ao encontrá-lo “Trudi” viu outro cenário: um marido aparentemente feliz e amoroso com a esposa, que inclusive estava grávida de outro filho do casal. É instigante pensar na idealização da fidelidade, que permanece fortíssima, inclusive nas relações extraconjugais. Ao que parece não só no casamento, mas também no adultério, a fidelidade é um valor. Os seguintes discursos ilustram bem o valor dado a fidelidade:

*Meu casamento não deu certo, porque meu ex-marido não sabe o que é respeito. Ele me desrespeitava em todos os sentidos: me traía, me tratava mal, falava mal de mim para as pessoas”* (Socorro, branca, 60+).

*“Fui traída em todos os relacionamentos que tive. Muitas vezes eu chegava a saber, mas não conseguia me separar. Depois do MADA descobri o que era amor próprio e descobri que eu não tinha, porque estava aceitando uma situação como aquela. Me separei, estou solteira, mas hoje eu não aceito*

*homem que não me respeite. Eu não aceito traição”* (Rosemary, branca, 50+).

É possível perceber, por outro lado, que as mulheres MADA cultivam a ideia de um amor próprio que promove autonomia dentro e fora dos relacionamentos. Se na história dessas mulheres é comum ver elementos como o controle do marido ou a dependência afetiva, como fica ilustrado em falas anteriores, num contato com o Grupo elas passam a se considerar dentro das relações e a perceberem processos de assimetria e de negação de si mesmas. Esse conhecimento de si e esse cuidado de si que são produzidos, bem como a coragem para se colocar e dizer o que seria a verdade para cada uma delas (FOUCAULT, 2009), parece reflexo da construção de um amor próprio. Os processos dos espelhos – nos quais cada mulher por intermédio das demais se enxerga e percebe sua própria trajetória – as auxiliam nesse contato consigo mesmas e assim elas passam a se reconhecer e se considerar. Além disso, esse processo ocorre dentro de um contexto relacional, no qual é possível perceber formas coletivas do que seria um tipo de amor que talvez é muito mais vivido do que nomeado pelas próprias integrantes. É notório como algumas mulheres MADA se sentem transformadas pelo Grupo e desejam fazer parte dele, auxiliando novas mulheres que chegam enquanto fortalece laços com as mulheres mais antigas. Se a participação no Grupo é capaz de conferir sentido às existências dessas mulheres, então parece que, de fato, há entre elas a vivência de um amor que é coletivo.

### **1.3 O controle da sexualidade feminina**

Para a discussão acerca do controle da sexualidade recorreremos a Michel Foucault (2005), sobretudo sua obra “História da Sexualidade” em que ele demonstra como todo um conjunto de práticas se articulou para produzir o sujeito do desejo e como a partir de determinado período histórico a sexualidade foi transformada em um saber que criou sujeitos com classificações científicas.

Em torno do sexo se criou uma política de controle que atingiria especialmente as mulheres e homossexuais, os quais têm a expressão de seus desejos investigados e controlados por meio de saberes que atuam como poderes (FOUCAULT, 2005). A era do controle dos corpos e da sexualidade a qual Foucault (2005) se debruçou teria iniciado com o advento da Era Vitoriana e com a ascensão da burguesia e da família burguesa, que criou e determinou uma norma moral a partir do século XIX. A nova moral sexual restringiu o sexo ao leito conjugal, associado ao silêncio e a censura cuja finalidade utilitária é a reprodução.

No entanto, o autor identifica que antes disso nunca se falou tanto sobre sexo, a diferença é que se construiu um modo de abordar o assunto, uma métrica para dizer o que é permitido e o que não é.

Curiosamente, durante uma das reuniões do Grupo em que se estava tratando o “caso Trudi” mencionado nas discussões anteriores, houve uma fala de uma das integrantes mais antigas (hoje com 62 anos), que condenou a vida sexual “vulgar” da personagem e pontuou que possivelmente a personagem faria, inclusive, sexo anal, a fim de manter o parceiro (homem casado, na ocasião). É interessante que a integrante se apoia em discursos pretensamente médico-científicos para rechaçar a prática, conforme trecho da fala: “[...] *eu já vi várias entrevistas com médicos proctologistas em que eles dizem que sexo anal não é bom para a saúde*” (Rosa, branca, 60+). Existe, claramente, dentro desta narrativa uma “pedagogia sexual heterossexual” do que é permitido ou não. De acordo com Ferreira (2016, p. 5), o grupo MADA reproduz padrões normativos de gênero ao mesmo tempo que “[...] instâncias pedagógicas do aprendizado emocional e do controle emotivo, bem como na (re)organização social do sofrimento amoroso”.

Paralelamente, para Foucault (2005) a sexualidade é um dispositivo histórico que surgiu a partir do momento que a ciência passou a tratar sobre o sexo, sendo sustentado por saberes e discursos. Assim, a sexualidade dita como “normal” se limitou à esfera da família monogâmica, heterossexual e voltada para cumprir funções (re)produtivas na sociedade. O advento e expansão das sociedades capitalistas incorporaram esses elementos em um enredo complexo, no qual também aparece o aspecto da produtividade como central. Nesse contexto, toda atividade que não seja produtiva é considerada inútil e esse raciocínio também será incorporado à esfera das relações sexuais.

As mulheres, em especial, são um alvo importante do controle da sexualidade a começar pela criação do mito da “mulher histérica” que por décadas justificou a sua psiquiatrização. Dentro desta lógica, as mulheres consideradas improdutivas na economia do trabalho capitalista são deslegitimadas em sua sexualidade, psiquiatrizadas e classificadas como desequilibradas ou mesmo neuróticas.

Se for mesmo preciso dar lugar às sexualidades ilegítimas, que vão incomodar noutro lugar: que incomodem lá onde possam ser reinscritas, senão nos circuitos da produção, pelo menos do lucro. O rendez-vous e a casa de saúde serão tais lugares de tolerância: a prostituta, o cliente, o rufião, o psiquiatra e sua histérica – estes “outros vitorianos” [...] parecem ter feito passar, de maneira sub-reptícia, o prazer a que não se alude para a ordem das coisas que se contam [...] (FOUCAULT, 2005, p. 8-9).

Curiosamente, na reunião de 07 de janeiro de 2023, uma das integrantes se identificou como neurótica:

*“Gente, sei que a pandemia está controlada, estamos vacinadas, mas eu sou neurótica em tudo na vida e principalmente nesse ponto, então por isso não vamos dar abraços ou apertar as mãos ao fim da oração da serenidade” (Olga, branca, 60+).*

Paralelamente, na reunião do dia 03 de fevereiro de 2023 uma integrante relatou sofrimento em sua experiência familiar, pois se percebeu, além de MADA, neurótica<sup>11</sup>:

*“Sempre tive uma relação conturbada com minha filha. Ela já é adulta, terminou a faculdade, trabalha, mas ela nunca seguiu meus conselhos. No começo eu achava que era birra, mas com as minhas vindas ao grupo vi que o problema estava em mim. Eu queria controlar ela, queria que ela fizesse o que eu estava dizendo porque achava que era o melhor pra ela, mas o outro é outro. Eu não posso obrigar ela a fazer o que eu faria. Eu chegava ao ponto de ir no apartamento dela, limpar tudo, organizar do jeito que eu queria e eu achava que estava ajudando. Até que ela começou a se afastar, dizer que eu invadia o espaço dela. No começo fiquei magoada, mas com o MADA eu vi que estava mesmo invadindo a vida dela, afinal ela é adulta. Estou melhorando com a ajuda dos Passos e Tradições e acima de tudo com a ajuda do Poder Superior, mas não é fácil porque eu sou controladora e neurótica. Acho que toda MADA é. (Narcisa, branca, 60+).*

Por outro lado, em linhas gerais, há o desenvolvimento de um saber-poder sobre a sexualidade que produziu seres humanos sujeitando-os a uma verdade, dizendo o que eles são no fundo (FOUCAULT, 2005). Nesse sentido, por muitas décadas, a sexualidade feminina foi considerada passiva, fato que reforça estereótipos e preconceitos (GIDDENS, 1993). Associado a isso, de modo geral, a sexualidade é reduzida à genitália, o que para as mulheres é inapropriado, vergonhoso e proibido. Os homens, ao contrário das mulheres, são educados para viver o prazer da sexualidade por meio de seus corpos, uma vez que socialmente o exercício da sexualidade para o homem é representativo de masculinidade, desde que estejam dentro de uma gramática heterossexual. Por outro lado, desde a infância, as mulheres são reprimidas e seus comportamentos controlados. São, ainda, educadas para o exercício da maternidade, para cuidar dos outros e para dar prazer aos outros (CABRAL; DIAS, 1999).

Nesse sentido, o amor seria assim um atributo ligado à feminilidade e em oposição a masculinidade. Em tese, as mulheres teriam maior habilidade para fazer o manejo das emoções e sentimentos. Nas palavras de Ferreira (2016, p. 18), “aos olhos das mulheres, essa feminização era vista como uma virtude, uma vez que eram elas que investiam em uma reputação sentimental-amorosa”.

<sup>11</sup> Essa percepção é advinda de sua participação noutro grupo de ajuda mútua intitulado “neuróticos anônimos”, que funciona na mesma sala em que funciona o Grupo MADA, porém em dias e horários distintos.

Dentro do universo do grupo MADA há também o controle da afetividade e sexualidade das mulheres como estratégia de tratamento – à medida que elas são orientadas para determinados padrões de relacionamentos considerados “normais” e “saudáveis” – numa tentativa de ajustamento às necessidades ético-morais disciplinadoras. Assim, o último quesito para a recuperação é a estruturação de relacionamentos com “bons” homens, ou seja, homens que atendam às expectativas sociais para um “bom” relacionamento, homens que respeitem as companheiras e onde haja sentimento mútuo.

Observa-se então, a presença de um ideal reformulado que direciona suas aspirações afetivas: a busca por "bons homens". Essa reelaboração do conceito de parceiro ideal surge como uma reação às experiências passadas de relacionamentos disfuncionais e à reflexão promovida dentro do grupo. As participantes, ao reconhecerem a necessidade de uma transformação em seus critérios de escolha afetiva, passam a direcionar seus esforços para identificar parceiros que demonstrem qualidades de respeito, empatia e comprometimento. Esse ideal reformado representa um movimento em direção a relações mais saudáveis e equilibradas, refletindo o processo de autoconhecimento que as MADAS buscam alcançar.

Todavia, isso indica também que o grupo é atravessado por elementos de controle da sexualidade. Isso não significa, por outro lado, que existam movimentos de reconsideração acerca desses controles, de questionamento de arranjos sociais que aparecem como postos e assim por diante. Dentro de um grupo que reúne mulheres para falar sobre suas experiências com relação ao amor, fica perceptível que elas ampliam os horizontes e também discorrem sobre suas relações familiares, seus projetos de vida, sobre a relação consigo mesma, e assim elas compartilham experiências que dialogam com a noção de controle dentro do campo da sexualidade, mas em relação a outros elementos sociais.

O fenômeno do controle também aparece dentro das relações de gênero, e, como destaca Foucault (2005), engendra movimentos de poder e resistência. Compreender a dimensão de gênero é peça importante para que as experiências das mulheres MADA sejam melhor localizadas, afinal elas também se veem a partir da identidade “mulher”.

## CAPÍTULO 2 – GÊNERO, PODER E SABER

A construção da categoria gênero está intimamente ligada à história do movimento feminista contemporâneo, especificamente no Ocidente, mas também guarda relações com o desenvolvimento de um saber científico e tecnológico. A partir da segunda “onda” do feminismo, por volta do final da década de 1960, o movimento passa a se interessar pelas construções teóricas da categoria gênero. Gayle Rubin (1993, p. 2) nomeia gênero a partir de um sistema sexo/gênero, como sendo “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas”. Assim, o sistema sexo/gênero se configura como um campo amplo que permite compreender a relação de dominação/subordinação entre homens e mulheres.

O gênero se enquadra no campo social mediado por significados, linguagens, percepções e ações frente ao mundo concreto e simbólico, inclusive levando em consideração as dimensões históricas, políticas, sociais e culturais enquanto campo de disputas.

Paralelamente, existe uma forte ligação entre gênero, poder e saber. Foucault (2005), quando analisa a relação entre poder e saber na “História da Sexualidade”, aponta que os modos de subjetivação que são representados na cultura mediam as relações na instância de saber e poder.

Para Ferreira (2016, p. 21), O MADA possui uma leitura de gênero tradicional:

Argumento que a leitura tradicional de gênero operada pelo MADA também deve ser contextualizada em meio a repertórios que reconhecem que a exposição a experiência social do sofrimento amoroso é mais intrincada do que a mera alusão da norma como destino.

Considerando este pano de fundo, vamos compreender como este fenômeno produz as vivências das mulheres MADA ao mesmo tempo em que é produzido por elas. Existem códigos de gênero que se relacionam com as práticas sexuais, com modos de ser e estar no mundo, e tais aspectos vão se atualizando na medida em que as mulheres vão compartilhando experiências e buscando aquilo que faz sentido para elas. Gênero parece, de certa forma, atualizar-se no âmbito das experiências MADA, ao mesmo tempo em que é possível perceber a manutenção de determinados padrões sociais. A estilística das vivências das mulheres MADA, influenciada pelos estereótipos de gênero, reflete a especificidade de seus desafios e conquistas.

## 2.1 Gênero e sexualidade no MADA

A discursividade criada no âmbito do grupo MADA constrói marcas de gênero que operam dentro uma noção tradicional e homogênea em que as mulheres tomam o seu “lugar de mulher” (cis) como natural e as relações heterossexuais como um tipo de sociabilidade compartilhada. De acordo com Ferreira (2016, p. 92), “um olhar descuidado poderia classificar imediatamente como o engajamento nas práticas dos grupos pode ser traduzido como superlativo, principalmente no que diz respeito à sexualidade e gênero”. Os comportamentos afetivo-sexuais operam como dispositivos normativos que são legitimados pela noção de amor (Ferreira, 2016).

Durante minhas imersões no campo pude perceber que os aspectos citados acima são verbalizados de forma muito discreta. Não há menção direta a relações sexuais e até mesmo quando se trata de amor as narrativas são comedidas:

*“Meu primeiro homem (parceiro sexual) foi meu ex-marido. Eu achava que a vida de casada ia ser maravilhosa, que ele ia me dar valor, mas infelizmente não foi assim. Ele começou a me trair e separamos. Por muito tempo me fechei para qualquer relacionamento, até o rapaz que estou hoje. Ele tem demonstrado ser uma boa pessoa e estou me abrindo, mas me mantenho de ‘olhos abertos’, afinal cometer o mesmo erro duas vezes é demais”* (Lisa, branca, 40+).

*“Estou conhecendo um rapaz, que aparentemente é muito responsável e carinhoso. Estamos saindo e nos conhecendo. Por enquanto está indo bem e espero que continue assim, porque estou gostando dele. Queria muito que desse certo”* (Luana, branca, 30+).

O Grupo MADA estudado neste trabalho e suas participantes desenvolvem uma "pedagogia afetiva" baseada fortemente na serenidade e prudência. Portanto, existe uma moralidade que atravessa o grupo no sentido do controle das próprias emoções e ações, assim alcançando a "autorregulação emocional". De acordo com Ferreira (2016, p. 96), "a produção de moralidades e de tais éticas nas esferas afetivo-sexuais está intimamente ligada ao modo de perceber os excessos, a falta, e certa tensão de limites morais que diferenciam relações, como uma doença". Essa conectividade moral e emocional dentro da comunidade de fala MADA permite a concordância sobre esses princípios e valores, criando assim uma comunidade discursiva coesa.

Além disso, o discurso MADA fomenta a “auto responsabilização” das membras, o que tende a promover autonomia, autoestima e assertividade, porém pode promover uma lógica culpabilizante. Desse modo, o convite ao discurso da “auto responsabilização” pode

produzir efeitos variados em cada mulher do grupo. Por essa razão as questões de gênero precisam ser cuidadosamente tratadas no que tange à responsabilidade, uma vez que não é incomum, por exemplo, mulheres serem apontadas como responsáveis pelas violências sofridas em todas as esferas e principalmente no âmbito relacional afetivo-sexual.

Embora exista uma crítica de teor feminista a grupos de mulheres como o MADA, que em tese não teriam uma dimensão política e de coletividade, é inegável que este espaço dá relevância a voz feminina e em alguma medida se aproxima das pautas feministas. Neste sentido, Ferreira (2016, p. 23) coloca que

A linguagem utilizada<sup>12</sup>, ou outra, aproxima-se muito de temas e de problemáticas tratadas no MADA, tais como a relevância de buscar e gerir certa autonomia quando se está num relacionamento amoroso, a importância que noções como autoestima e amor próprio adquiriram como condições de estar só, ou ainda para atuar em relacionamento amoroso.

Importante ressaltar que o MADA não se posiciona como um movimento feminista, e tal postura não integra os objetivos do grupo. Não há uma proposta explícita de alinhamento com o movimento feminista, e o MADA não se propõe a adotar tal perspectiva em suas dinâmicas. A ênfase recai, primariamente, na promoção do autoconhecimento e na busca por relações afetivas mais construtivas, alinhadas aos princípios fundamentais do grupo. Assim, a reelaboração do ideal de parceiro e a não vinculação ao feminismo destacam a singularidade dos objetivos e enfoques propostos pelo MADA, delineando uma abordagem distinta na compreensão e enfrentamento das questões afetivas por parte de suas participantes.

Há, no entanto, uma relação ambígua no grupo no que diz respeito à pauta e ao pensamento feminista uma vez que, por um lado, o grupo reforça o discurso da reprodução das normas de gênero; por outro lado, são expressas no grupo falas que demonstram um nível elevado de consciência em relação à opressão de gênero que as mulheres estão submetidas – inclusive todas as mulheres do grupo têm reproduzido narrativas insubmissas. Isso nos leva a pensar que talvez o movimento feminista, propriamente dito, não consiga alcançar essas mulheres e, portanto, grupos como o MADA constituam mecanismos/ferramentas que essas mulheres encontram para compartilhar e aliviar suas angústias. Há definição das contradições internas, a contra-argumentação a discursos antifeministas e a demonstração de competência discursiva no manejo das complexidades das experiências femininas. Desta relação ambígua que o discurso da responsabilidade pode trazer, temos as seguintes orientações presentes na Apostila de Passos, Tradições e Lemas, do Grupo MADA (2015, p. 27-28):

<sup>12</sup> Se refere a linguagem utilizada na Marcha das Vadias que ocorreu em 2012.

Fizemos uma relação de todas as pessoas quem tínhamos prejudicado e nos dispusemos a reparar os danos a elas causados.  
 Estamos dispostas a fazer uma lista de todas as pessoas que prejudicamos, a fim de limpar o medo e a culpa que o passado ainda nos traz [...]. Podemos também nos incluir na lista, pois muitas vezes, na nossa obsessão, estávamos lentamente cometendo suicídio.

Veja que verbalizar os desejos e necessidades de forma assertiva é uma das estratégias de recuperação da mulher MADA. De acordo com Ferreira (2016, p. 21),

Se por um lado o ideário MADA aceita e reproduz padrões normativos de gênero, por outro, ele os ressignifica mediante o encontro com outras discursividades, tais como reivindicações feministas, questionamentos a respeito da sobrecarga das mulheres no mundo doméstico, conflitos que envolvem concepções tradicionais e igualitárias de relacionamentos, etc.

Foucault (2005, p. 88-89), entende que o poder não se caracteriza apenas pela articulação do aparato jurídico do Estado, mas ocorre pela multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exerce e constitui sua organização. É inclusive na articulação entre discurso, saber e poder que Foucault (2005) localiza o conceito de sexualidade, entendendo este fenômeno como um dispositivo histórico que toma forma através dos discursos que anunciam as normas permitidas e vedadas. Foucault utiliza o termo “dispositivo” para se referir aos discursos – que podem se constituir em programas de uma instituição e/ou justificativa para uma prática –, mas também a um conjunto de práticas, arquiteturas, teorias, enunciados, leis e uma série de outras coisas que funcionam em rede para acionar uma determinada percepção ou manter funcionando um regime de verdade.

Assim, Foucault (2014) buscou conhecer o sujeito, suas relações e seus saberes com a intenção de compreender a própria sociedade, sua forma de funcionamento e estruturação, sendo o sujeito a pessoa que se vê na norma que é externa e que agora é internalizada e assimilada. Portanto, a pergunta de Foucault não é “o que é o poder?”, mas sim “como funciona o poder?”. A fim de compreender essas relações se faz necessário mobilizar a noção de poder para Foucault – uma vez que para o autor tudo o que existe no ser humano é atravessado de alguma forma por relações de poder.

O poder é ainda pensado como uma questão dos aparelhos e das instituições. Seria o encontro entre “saberes”, “relações” e “subjetividades”. Para Foucault (1989), o poder não existe enquanto coisa, ele é um funcionamento/um mecanismo a partir dos “regimes de verdade”. Dessa maneira, o poder não é universal e homogêneo, pelo contrário, é

heterogêneo, múltiplo, dispersivo e em constante transformação, consequentemente oriundo de uma prática social constituída historicamente.

Nesta perspectiva o poder possui funções estratégicas investidas sobre os corpos, vontades e emoções que fornecem amparo teórico para uma análise do saber, sendo a economia do poder correspondente a uma economia da verdade.

É importante pontuar que Foucault recusa o conceito clássico de poder centralizado e localizado no Estado. Nesse sentido, os dispositivos sociais seriam o lugar do poder, inclusive os dispositivos do poder seriam produtores do sujeito classificados como “loucos” e/ou “doentes”. Por outro lado, ele é disperso, porque embora seja potencializado em lugares particulares como hospitais, escolas e prisões também circula por todos os lugares e coisas.

Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de força de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas de alto pelos grandes poderes do Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura do Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse, em torno de cada indivíduo, todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – àquele que sabe, aquele que lhe enfiou na cabeça tal ou tal ideia? (FOUCAULT, 2014, p. 231).

A respeito dessa questão, percebemos a tendência no discurso MADA de criação da imagem da “mulher louca”, como consta na Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p. 13 e 23):

A insanidade mais óbvia da doença é a obsessão nos relacionamentos. [...] Nas mãos de um Poder Superior a sanidade e a serenidade se tornam esperanças reais. O processo de vir a acreditar devolve-nos à sanidade. [...] Muitas de nós devem lembrar de algum episódio de insanidade em algum relacionamento e que, em um momento de desespero, juramos não agir mais daquela maneira pedindo “pelo amor de Deus”, que Ele nos tirasse daquela situação.

O poder se instala no sujeito individualizado, submetendo seu corpo e vontades. Paralelamente, o poder disciplinar é uma tecnologia anatômica que se utiliza dos instrumentos da vigilância, da sanção normalizadora e do exame para obter o controle sobre o corpo do indivíduo. Em *Microfísica do poder* (2014), Foucault se debruçou especificamente acerca desse trabalho sobre os corpos e a anatomia política. O autor relacionou o poder com a prisão do corpo e a disciplina. Para o filósofo francês, a verdade é produzida a partir das relações de poder e passa por transformações ao longo da história, por isso que poder e saber estão

visceralmente articulados e atravessados, uma vez que não há poder sem saber e não há saber sem poder. Noutras palavras, o saber acaba sendo imposto pelo poder e o poder é fruto do saber. O grupo MADA encontra-se nas encruzilhadas entre gênero, saber e poder. O próprio Foucault (2005), no entanto, indica que o poder, em si, produz resistência, não sendo possível separar os dois.

Isso significa que a condição do grupo MADA, de sujeição a um enredamento complexo de um saber-poder, também representa um conjunto de possibilidades de ação, ressignificação, construção de laços, um conjunto de formas de resistência a este saber-poder que formata experiências e subjetividades. Esse saber-poder tanto forma o grupo como é reformado por ele.

Isso ocorre porque o Grupo efetivamente (re)cria uma ideia sobre o que é ser mulher, o que é vivenciar a sexualidade e isso se choca com referenciais hegemônicos da sociedade. O poder tem a capacidade de criar condições sociais para a representação de si e dos outros, das relações e assim por diante. A criação de um referencial próprio, que faz sentido para o grupo, mas não necessariamente é aceito pela sociedade, constitui um ato de poder que, pelo fato de se encontrar numa situação de deslegitimidade perante a sociedade mais ampla, é então visto como resistência. Se Foucault (2005) percebe o binômio poder/resistência é justamente porque no fim ambos podem ter um mesmo substrato. Portanto, é possível dizer que as mulheres MADA, dentro de suas relações e dentro do Grupo, são capazes de produzir entendimentos coletivos por meio de atos de poder os quais resistem ao que está posto.

## **2.2 O controle dos corpos, emoções e erotismo**

Em “Vigiar e punir” (1989), Foucault fala do duplo aspecto do poder: a parte visível e a parte invisível. A parte visível são as instituições. O invisível são os “dispositivos” em que circulam intensidades variadas de poder e compreende a percepção mental de uma época histórica. Desta forma, a máquina disciplinar age a serviço do poder “adestrando os corpos”, consequentemente produzindo corpos dóceis que se tornam hábeis e eficazes ou ainda corpos adaptados ao novo aparelho de produção. Nas palavras de Foucault (2007, p. 164),

O poder disciplinar é, com efeito, um poder que, em vez de se apropriar e retirar tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropria ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até as

singularidades necessárias e suficientes. “Adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais – pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios.

Dessa forma, a subjetividade é construída sob a dimensão das relações, fundamental na resignificação do amor romântico, em que os grupos operam na dimensão relacional e reparadora dessas relações esgarçadas. Nesse contexto, a reflexividade dos sujeitos desempenha um papel crucial, promovendo uma análise reflexiva das dinâmicas amorosas e contribuindo para a desconstrução de padrões pré-estabelecidos. A discursividade reformadora emerge como um elemento catalisador desse processo, permitindo que as narrativas individuais se entrelacem, criando uma teia complexa de significados que influenciam a construção coletiva da subjetividade. Assim, a resignificação do amor e a reparação das relações amorosas se tornam uma jornada compartilhada, permeada pela reflexão e pela construção discursiva de novos entendimentos. Ao mesmo tempo, existem ferramentas de controle dos corpos femininos, bem como uma tecnologia de fabricação de si mesma. Segundo Gomes e Sorj (2014, *apud* FERREIRA, 2016, p.34),

Na medida em que o corpo é percebido e tomado como meio de experimentação, embora não seja abstraído de um contexto de transformações na política, na cultura e nas relações interpessoais, o corpo é vivenciado como subjetivo (GOMES; SORJ, 2014) e como instância na qual tais experimentações podem explorar os limites de sua plasticidade e performatividade.

Paralelamente, o poder disciplinar é uma tecnologia anatômica que se utiliza dos instrumentos da vigilância, da sanção normalizadora e do exame para obter o controle sobre o corpo do indivíduo. Foucault se debruçará, em *Microfísica do poder* (2014), especificamente acerca desse trabalho sobre os corpos e a anatomia política. O autor relaciona o poder com a prisão do corpo e a disciplina.

Sendo assim, o corpo é um lugar comum de ligação entre o sujeito e o mundo no qual o contexto social e cultural modela esse corpo nas suas mais variadas representações: falar, andar, dançar, sentar, rir etc. Inclusive, é por meio do corpo que interpretamos a relação “natureza e cultura”. É ainda o campo onde acontecem os conflitos simbólicos da construção da identidade e relação com o mundo. As representações do corpo operam de acordo com as ideias disponíveis na sociedade, de acordo com as visões de mundo das diferentes comunidades humanas, portanto o corpo é socialmente construído (LE BRETON, 1992).

A depender do nosso corpo, podemos ser percebidos ou percebidas como pessoas capazes ou não, como pessoas fortes ou fracas, emocionais ou não de modo que, a depender

do corpo que possuímos, ativamos algumas expectativas sociais e não outras. Essa relação entre corpo, sociedade e cultura nos faz perceber que o corpo não é algo dado, apriorístico ou natural, ele é objeto de investimento genérico cultural e está em constante diálogo com o meio que lhe cerca (MALUF, 2001).

O corpo pode também ser visto como instrumento submetido à ordem social e política, que impõe sua dominação tanto na esfera da produção material quanto no âmbito da reprodução das relações sociais, portanto também no processo de construção dos laços de identidade e subjetividade. Para tanto, há o uso social desse corpo que é regulado pela cultura e adequado aos interesses do sistema produtivo. Desta forma, entendemos que a estratégia de controle dos corpos está envolta numa multiplicidade de processos que atuam na produção de subjetividades. Para Foucault (1989, p. 119),

[...] em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. [...] Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriinha, o desarticula e o recompõe.

Por sua vez, o “corpo mulher” passa a ser alvo de normas e expectativas sociais relacionadas a uma natureza assumida do cuidado, da beleza, da emoção e do espaço privado. Podemos observar isso na fala de uma integrante do Grupo MADA:

*“Tenho muitos problemas de autoestima, porque estou acima do peso, mas principalmente porque vivi uma vida toda sem ser valorizada. Sei que o que importa é a beleza interior e que esses pensamentos (sobre o corpo) é a doença (O “amar demais”) falando. Mas estou me curando”* (Rita, branca, 40+).

Assim, é perceptível que o corpo da mulher é invadido e dilatado para se adequar a uma construção imagética de beleza e juventude que na verdade só reforça o sofrimento social da mulher em sociedade. O corpo deixa de ser o lócus da identidade de si, transformando-se em objeto manipulável pela indústria, mercado e medicina. Consequentemente, o corpo da mulher é atravessado por múltiplas pressões sociais que costumeiramente são internalizadas. Esse “corpo mulher”, na verdade, é múltiplo. Se partirmos do pensamento interseccional (CRENSHAW, 1989), por exemplo, podemos compreender que existem diversos corpos que são percebidos de formas distintas e vivenciam suas trajetórias de formas distintas. Esta perspectiva retira do “corpo mulher” a capacidade de administrar seus desejos e sexualidade, conforme corrobora Bidaseca e Sierra (2022, p. 64),

[...] capacidad de las mujeres de administrar su propia sexualidad, es decir, su agencia y soberanía sexual y procreativa, y la suspensión total e irrestricta de todos los parámetros que hoy consideramos constituir la normativa positiva de un cultura: reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas, nociones de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc.

De toda forma, isso nos indica que de fato o corpo é objeto de investimento cultural e que o corpo das mulheres, em particular, recebe pressões estéticas diversas, pressões para o cuidado de si e do Outro, pressões para a produção e a reprodução, pressões para manter-se bela e restrita ao espaço doméstico. Tudo isso implica num sofrimento que precisa ser repensado.

Existe uma complexidade que envolve as pressões culturais sobre o corpo, especialmente o corpo “feminino”, revelando que o corpo é mais do que uma entidade física; é um terreno onde se desdobram investimentos culturais (MALUF, 2001). As mulheres, em particular, enfrentam uma miríade de pressões estéticas, de cuidado, de produção e reprodução, e de conformidade a normas sociais. A abordagem da mulher MADA diante dessas pressões adiciona uma camada de ambiguidade. A atitude sensual, embora seja uma expressão de cuidado consigo mesma, também pode se tornar um meio de controle sobre os corpos. Surge como uma tentativa de moldar a geometria corporal conforme as normas estabelecidas, introduzindo assim um elemento de sofrimento. Este equilíbrio delicado entre autodeterminação, conformidade social e os desafios impostos pelas expectativas culturais destaca as ambivalências inerentes a essa dinâmica. É um chamado à reflexão sobre como a atitude sensual, inicialmente concebida como forma de cuidado, pode, paradoxalmente, contribuir para a perpetuação de normas restritivas e, por consequência, gerar sofrimento.

No grupo MADA, o corpo das mulheres é atravessado por narrativas de controle e de regulação inclusive da sexualidade, como já foi descrito. Porém, existem também estratégias de enfrentamento que se traduzem na “atitude sensual” que indica algum mecanismo para lidar com a situação vivida, ao mesmo tempo que reproduz o controle exercido sobre os corpos. Novamente é possível perceber a relação poder-resistência indicada por Foucault (2005).

No que diz respeito ao posicionamento do sujeito do discurso, acredito na coexistência de vários núcleos de significado que se sobrepõem, se misturam e conflitam entre si. Nesse sentido, um dos significados mais marcantes da pretensa “atitude sensual” ainda está atrelada ao sentimento de amor próprio. Esse amor próprio, desenvolvido coletivamente, ajuda as mulheres MADA a perceber suas vidas e dar sentido a elas, mas principalmente pode ser um horizonte da ação do que elas podem fazer para lidar com suas vidas e com a doença do “amar

demais”. Se amar, se valorizar, tudo isso pode ser uma forma de dar a volta por cima e fazer a pessoa mudar de foco, voltar-se para si ao invés de focar na representação social do “amar demais”. Essa esquematização de valores e significados é crucial para a compreensão das dinâmicas intragrupo.

Não é à toa que o amar-se é um mandamento divino cristão: “amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a ti mesmo”<sup>13</sup>. No grupo MADA a noção de amor próprio está atrelada a noção do Poder Superior: *“ninguém pode nos amar o suficiente para nos completar se não amarmos a nós mesmas. É muito difícil por em prática isso, por isso eu digo que sem o Poder Superior não somos nada. Não temos força”* (Júlia, branca, 40+). O amor próprio e/ou amor de si presente do Grupo resiste à banalização, uma vez que o amor de “Deus” se torna

amor de si e isso se torna um instrumento do cuidado de si. O Grupo considera as inquietações existenciais das mulheres, bem como as estimulam a mergulhar em si mesmas conhecendo e reconhecendo suas virtudes e misérias, se aceitando em sua totalidade, ao mesmo tempo provocando um ultrapassar-se em direção ao outro enquanto um ser de relação.

O erotismo analisado sob a perspectiva do grupo MADA não estimula a transgressão como elemento importante para a vivência erótica. Muito pelo contrário, há uma “docilização dos corpos”, como diria Foucault (2005), em que prazer e perigo não coexistem. Para Gregori (2010, p. 22), em sua obra “Prazeres Perigosos”,

Perigo na medida em que é importante ter em mente aspectos como o estupro, o abuso e o espancamento, na medida em que são fenômenos relacionados ao exercício da sexualidade. Prazer porque há na busca de novas alternativas eróticas uma promessa de transgredir as restrições impostas à sexualidade quando tomada apenas como exercício de reprodução.

Na verdade, a “atração” pelo perigo é lida pelas mulheres do Grupo como um dos “sintomas” da doença de “amar demais”:

*“A dependência emocional nos leva à busca enlouquecedora da outra metade, fazendo com que a gente submeta a situações de risco a nossa própria saúde e vida, como quando temos encontros casuais sem camisinha. O perigo não é só engravidar, mas principalmente pegar alguma doença como AIDS. Tive dois filhos, frutos de relacionamentos casuais, mas só hoje vejo o risco que corri”* (Calêndula, branca, 30+).

No dia 25/02/2023 foi lido um trecho do livro de Meditações Diárias para Mulheres que Amam Demais, de Robin Norwood (2005, p.12), em que ela diz:

<sup>13</sup> Mandamento Bíblico Cristão presente no Livro de Matheus 22.

Quando fisicamente muito gratificante, o ato sexual tem o poder de criar vínculos profundos entre duas pessoas. Para as mulheres que amam demais, especificamente, a intensidade da briga com um homem pode contribuir para a intensidade da experiência sexual e, conseqüentemente, para a ligação com ele. E o oposto é também verdadeiro. Quando estamos envolvidas com um homem que não significa especialmente um desafio, a dimensão sexual pode perder intensidade e paixão. Isso porque não estamos num estado constante de excitação em relação a ele, e, uma vez que o sexo não é usado para provar nada, podemos encontrar um relacionamento mais fácil e mais tranquilo de ser domado. Comparado aos estilos tempestuosos de relacionamento que conhecemos, esse tipo domável de experiência parece apenas nos confirmar que a tensão, a luta, a angústia e o drama nos fornecem realmente um amor “verdadeiro” idêntico.

Notem que para as reflexões de Norwood (2005), bem como as reflexões do Grupo MADA, o sexo não deve ser usado como prova e/ou validação, bem como os relacionamentos saudáveis seriam mais “tranquilos e fáceis de serem domados”, ou seja, há uma tentativa de domesticação do ideal do amor romântico, uma vez que nele está contida a unidade entre amor e sexualidade, sobretudo uma lógica de desejo desenfreado pelo ser amado. Sendo assim, o Grupo MADA opera ao mesmo tempo na ressignificação do amor romântico, bem como estabelecendo dispositivos e tecnologias de controle dos corpos e dos desejos. Foucault (1989, p. 90) enfatiza que “[...] o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis”. Dentro desta relação de dominação são utilizados mecanismos de controle e vigilância a fim de controlar e disciplinar os corpos. Ainda segundo Foucault (1989, p. 118), “esses métodos permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhe impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de ‘disciplinas’”.

Assim, o Grupo MADA elabora bases de um novo repertório de conhecimentos sobre erotismo, que explora a sensualidade feminina como potência de cuidado de si, todavia com moderação e prudência. As mulheres são estimuladas a se arrumarem através de roupas, maquiagens e cuidados cosméticos, porém dentro de um limite estabelecido pela moralidade construída no grupo que evita excessos. Noutras palavras, as mulheres podem e devem cuidar de seu interior e de sua aparência, uma vez que um é reflexo do outro, mas devem tomar cuidado para não caírem na “vulgaridade”.

Contudo, essa abordagem não está isenta de ambivalências. Ao encorajar as mulheres a expressarem sua sensualidade por meio de vestimentas, maquiagem e cuidados estéticos, o grupo estabelece uma fronteira moral que delimita tais expressões. O paradoxo reside na dualidade de estímulos: encorajamento para o cuidado pessoal, mas dentro dos limites

impostos por uma moralidade específica. É notável a ambiguidade intrínseca nesse discurso. O incentivo ao cuidado consigo mesmo é contrabalançado pela advertência contra a "vulgaridade", evidenciando um código moral subjacente. Essa dicotomia aponta para a complexidade inerente à construção de uma identidade sensual dentro do Grupo MADA. Assim, enquanto se busca capacitar as mulheres a cuidarem de sua aparência, a imposição de limites morais introduz uma tensão que necessita ser considerada. É uma reflexão sobre a construção normativa de expressões sensuais, questionando até que ponto tais restrições podem coexistir harmoniosamente com a promoção do cuidado de si no âmbito do grupo.

Dentro da complexa tapeçaria que compõe o universo do Grupo MADA, a relação entre a construção do conhecimento sobre o erotismo e a influência da religiosidade emerge como um campo de exploração sociológica. No âmbito deste grupo, cuja proposta é a valorização da identidade feminina e o empoderamento das mulheres, encontramos a elaboração de um repertório de saberes que abraça a sensualidade feminina como um cuidado consigo mesma. Este cuidado, entretanto, é forjado dentro dos limites da moderação e da prudência, moldados pelas fundações morais que o grupo estabelece e seus controles.

A dinâmica revela um equilíbrio delicado entre a liberdade de expressão individual e o respeito pelos parâmetros éticos compartilhados. Através de roupas, maquiagens e cuidados cosméticos, as mulheres MADA são encorajadas a cultivar tanto a sua beleza interior quanto a exterior, enxergando uma como um reflexo da outra. Porém, é aqui que se introduz uma dimensão peculiar: a presença da religiosidade e sua complexa influência nesse contexto.

Embora o Grupo MADA se autodenomine uma "irmandade sem religião", a realidade demonstra um elo sutil entre a busca pelo protagonismo feminino e a espiritualidade. A abordagem do "poder superior", uma entidade que remete a Deus, ainda que desvinculada de instituições religiosas específicas, destaca a importância do elemento espiritual na vida das mulheres do grupo. É intrigante notar que, apesar da diversidade de crenças e cultos dentro do grupo, a maioria das mulheres MADAS se identifica como cristãs, variando entre as correntes católicas e evangélicas. Neste cenário, a presença ocasional de referências religiosas, como menções a Jesus, indica uma conexão profunda e muitas vezes intrínseca entre a vivência espiritual e a jornada pessoal.

O entrelaçamento entre a construção do conhecimento erótico e a influência da religiosidade dentro do Grupo MADA abre um espectro amplo de interrogações. Essa convergência entre o desejo, a espiritualidade e a ética refletem a complexidade de vidas entrelaçadas em busca de significado e afirmação. A investigação dessa intersecção não apenas revela a multifacetada natureza da identidade feminina, mas também amplia a nossa

compreensão das maneiras pelas quais as crenças e as práticas se amalgamam para formar a tessitura da experiência humana no grupo.

Na obra “A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade”, de Jaqueline Moraes Teixeira (2021), as mulheres fiéis ativas da Igreja Universal também produzem discursos de cuidados de si, no sentido do cuidado estético com a aparência, inclusive a figura da *pin-up*<sup>14</sup> é ressignificada para o ideal de conjugalidade:

Reunindo dicas sobre intercuro sexual e cuidados estéticos, a obra pretende evocar o modelo de mulher vivido na década de 1950, performatizado pela imagem de feminilidade e docilidade das pinups. A expressão pinup (ou pin-up) é utilizada para classificar algumas mulheres nas décadas de 1940 e 50, nos Estados Unidos, reconhecidas como símbolos sexuais. Exaltadas por expressarem o ideal da feminilidade, as pinups, sempre eram fotografadas com seus vestidos rodados e coloridos e com gestos e expressões reconhecidamente dóceis. Símbolos de docilidade, as pinups também são consideradas um importante símbolo sexual, o que neste caso também serve como metáfora para o aprendizado de uma sensualidade totalmente voltada à conjugalidade (p. 111).

Todavia o discurso da “Mulher Universal” ora se aproxima da pretensa “atitude sensual”, ora se afasta, uma vez que as Mulheres MADAS colocam o ideal de cuidados estéticos como mecanismo prioritário de autoamor e não de performance para agradar o parceiro prioritariamente. Parece-me que a “Mulher Universal” se aproxima da Mulher MADA “não tratada”, aquela que não teria consciência de sua condição de dependência afetiva. A “Mulher Universal” poderia ser considerada o avesso da mulher MADA e/ou faces de uma mesma moeda.

Enquanto a “Mulher Universal” está preocupada com a manutenção e prosperidade da família, como sugere esse trecho de Teixeira (2021, p.112),

este aprendizado se dá através do corpo, e, portanto, é essencial compor um conjunto de aulas com técnicas para se modificar a postura, controlar o peso, as roupas e o cuidado de si. A docilidade do corpo é o caminho para se apreender a ser mulher, e assim garantir que a família prospere.

Por outro lado, as mulheres MADAS ressignificam a “atitude sensual” para a lógica do amor próprio, dos cuidados de si e de uma postura serena diante das adversidades da vida. Não há espaço para a anulação da mulher em favor do companheiro, ou para a adequação dela a fim de “agradar” o companheiro e manter o relacionamento a qualquer custo. Pelo contrário, o Grupo MADA produz uma pedagogia relativamente emancipatória para as suas frequentadoras, basta observar as tantas falas descritas neste trabalho em que as mulheres

<sup>14</sup> *Pin-up* é uma designação em inglês que se refere a uma modelo voluptuosa, cujas imagens sensuais produzidas em grande escala exercem um forte atrativo na cultura pop.

relataram sair de relacionamentos destrutivos ou não satisfatórios em razão do que aprenderam com o grupo, portanto, talvez, exista aí uma relação dialética de aproximações e afastamentos.

Todos os cuidados direcionados a si devem ter como prioridade o autoamor e de maneira secundária e consequente o outro. Este deve ser um parceiro gentil, estabelecido num relacionamento seguro, o famoso homem bom, que seria o homem calmo, paciente, que possui um vínculo de trabalho estável, responsável, fiel e gentil.

Curiosamente, o tipo ideal masculino buscado pelo Grupo MADA é de um homem cis e heterossexual. Todavia, que rompa parcialmente com os ditames da masculinidade hegemônica, à medida que a prática da masculinidade hegemônica exige controle das emoções e o silenciamento dos sofrimentos. Isto pode se traduzir na popular expressão: “homem não chora”. As mulheres MADAS, ao contrário, estão buscando homens sensíveis que expressem suas emoções e as verbalizem nos relacionamentos afetivo-sexuais.

O Grupo MADA aqui estudado elabora um tipo ideal masculino que não corresponde completamente ao ideal masculinista hegemônico. As mulheres do Grupo elaboram outro modelo de masculinidade que não passa pela agressividade e violência. Uma masculinidade ainda construída em cima de uma conduta exigida de cada gênero, porém que foge a componentes da masculinidade hegemônica. Uma masculinidade que não é preciso ter um corpo musculoso e forte, não é preciso anular os sentimentos e as emoções, não é preciso forçar grosseria e rigidez e não é preciso odiar o feminino.

Contudo, o tipo ideal “homem bom” tende a não atrair a mulher MADA. Segundo a literatura própria do grupo, os Passos e Tradições, bem como as falas das entrevistadas isso se dá em razão da patologia do “amar demais”, que faz com que as mulheres MADAS sintam tédio diante desses homens e sintam a necessidade constante de aventura e sensação eterna de apaixonamento. Por essa razão, não é incomum que essas mulheres sejam “viciadas” em estarem constantemente apaixonadas e quando a paixão acaba partem para um próximo relacionamento. Nesse sentido, é um desafio para a mulher MADA manter-se atraída e estar num relacionamento de longo prazo com um “homem bom”, mas é sem dúvidas um dos grandes objetivos do grupo.

*“O tédio é uma sensação que nós, mulheres que amam demais, experimentamos sempre que nos encontramos com homens “legais”: os sinos não tocam, os foguetes não explodem, não vemos estrelinhas no céu. Na falta de excitação, nos sentimos nervosas, irritadas e estranhas, um estado de desconforto geral mascarado pelo rótulo de tédio. Há um*

*desconforto ainda maior na presença de companheiros equilibrados, seguros, alegres e estáveis” (Ada, branca, 30+).*

Gregori (2010, p. 44), cunhou o termo “erotismo politicamente correto” para designar: “[...] do erotismo para um significado cada vez mais associado ao **cuidado saudável do corpo e para o fortalecimento do self [...]**” (Grifos nossos). Em significativa medida esta definição se aplica a noção de “atitude sensual” postulado pelo Grupo MADA. Podemos considerar que o “erotismo politicamente correto” no Grupo permite a construção de uma sexualidade gratificante.

No grupo MADA, por exemplo, existe uma orientação para o estímulo da erótica feminina como elemento de manutenção da relação heteronormativa. A minha entrada no campo é bastante ilustrativa disso, na medida em que recebi alguns símbolos, tais como: fita branca, panfleto com as principais informações sobre o MADA e uma pequena mensagem envolta num laço branco dizendo:

Tome uma atitude sensual. A atitude sensual é aquela que nos torna verdadeiramente conscientes do sentir e nos convida a estar presentes com todo o nosso ser quando tocamos, ouvimos, olhamos intencionalmente para alguém ou para alguma coisa, quando saboreamos alimentos percebemos fragrâncias e odores no mundo que nos cerca. A atitude sensual nos leva a experimentar o princípio de unidade que está por trás de tudo o que é vivido consciente e amorosamente com nossos sentidos. Quando estamos sensualmente atentos, nossa Essência Divina se gratifica intensamente e nos libertamos da ilusão da separatividade.

Por outro lado, também existe a percepção de que a erótica e/ou o “poder de sedução” pode se converter num instrumento de manipulação do parceiro – tal qual o caso abordado numa das reuniões em que foi tratada a situação ilustrada no livro “Mulheres que Amam Demais Anônimas” em que a personagem do livro, a fim de manter o relacionamento, se utilizou de várias modalidades de sexo e claramente demonstrava utilizar o sexo como uma ferramenta de manutenção da relação.

Essa forma de perceber e sentir os encontros parece dialogar com discursos acerca do amor dentro de uma lógica romântica, na qual se percebe o Outro com um turbilhão de sentimentos capazes de nos engolir. É como se a experiência ilustrada nos filmes românticos se tornasse parte da subjetividade. Assim, algumas pessoas e possivelmente também as mulheres MADA, buscam vivenciar essa situação da paixão e do encantamento pelo Outro. Ao perceberem, no nível da experiência, que isso parece algo idealizado, surge então o tédio ou o desencantamento. Contudo, quando observamos as leituras acerca da serenidade, percebemos uma maneira de enxergar a construção de relacionamentos que também passa

pelo cotidiano, pela compreensão do Outro em um contexto menos idealizado, e que o amor seria o produto de uma atividade conjunta, mas que deve ter como ponto de partida a autovalorização.

Finalmente, há de se destacar a relação íntima entre controle dos corpos, emoções e erotismo. Para Ferreira (2016, p. 19), “falar de controle emocional por meio do repertório do sofrimento amoroso a partir da perspectiva das mulheres é falar sobre relações de poder, de seu exercício e de posições de sujeitos biograficamente situados e investidos”. Por outro lado, Foucault (1989) destaca o desejo de um controle dos corpos e da produção de métricas que funcionam como equipamentos para construir e tornar possível este controle, não sob uma ideia de cerceamento constante, mas muito mais na produção de subjetividades que ajudam a construir corpos dóceis. Dentro deste processo também encontram-se as emoções e o erotismo ou o que é permitido ser expressado ou comunicado, quais corpos podem expressar quais emoções e quais movimentos eróticos; o que uma determinada sociedade espera que um determinado corpo indique em termos comportamentais etc. Disso sucede que corpos, emoções e erotismo também se relacionam pelo fato de que são, os três, fenômenos atravessados pelas relações sociais (MALUF, 2001). É precisamente por este motivo que é importante perceber como as mulheres MADA se relacionam dentro do grupo sob a chave de leitura do amor romântico e como elas constroem entendimentos sobre seus corpos, sobre as emoções permitidas ou não e sobre o que é aceitável em termos de erotismo.

Por outro lado, o erotismo como um estilo de vida será profundamente demandado às mulheres com o advento do século XX. Giddens na obra *A transformação da intimidade* (1993), anuncia modificações ocorridas na sexualidade de homens e mulheres na sociedade moderna. A partir da modernidade, as mulheres passaram a falar sobre sexo trazendo consigo uma representação erótica feminina. Este campo era antes inteiramente de domínio masculino, por essa razão a representação erótica feminina ainda é classificada como amoral e escandalosa (BOURDIEU, 1999). Assim, o único lugar autorizado para a manifestação erótica feminina é no seio privado de um casamento heterossexual e monogâmico. E mesmo nas narrativas eróticas femininas, as mulheres acabam atuando apenas como a representação do desejo masculino. Aqui é possível perceber aquilo que Foucault (2005) indicava como um controle que não implica numa interdição, mas algo que regula onde e quando é possível manifestar uma expressão sexual.

Também é importante destacar que as mulheres são vistas como seres emocionais, o que incorre numa série de outras expectativas, permissões e controles. Para Lutz (2008), discursos sobre emoção estão ligados a discursos de gênero. A separação entre o espaço

público e privado, por exemplo, está ligado historicamente à ideia de que os homens devem se preocupar com aquilo que diz respeito ao que é coletivo, fazendo política, e às mulheres ficaria reservado o espaço privativo do lar. Essa divisão espelha uma outra, entre o que é do âmbito racional e o que é do âmbito emocional, pois afirmava-se que as emoções atrapalham a racionalidade. Nesse sentido, as mulheres ocuparam um espaço doméstico que abriga o que é de interesse privado e emocional (BENHABIB; LORIEL, 1987).

Ainda no que tange às emoções, Abu-Lughod e Lutz (1990), a partir de Foucault, desenvolvem uma análise das emoções compreendendo-as como discursividades, que contribuem para o entendimento de aspectos da dinâmica social. Para Rezende e Coelho (2010, p. 78), as emoções “[...] seriam algo que existiria apenas em contexto, emergindo da relação entre os interlocutores e a ela sempre referida”.

De acordo com Andrade (2018, p. 56), “no mais minúsculo das relações de afeto, as emoções emergem e organizam memórias sobre os eventos, as reatualizam, conferindo novos lugares ao acontecido”. Este resgate das memórias promovido pelas emoções pode ser visualizado na fala da seguinte integrante do MADA:

*“Ouvindo todas vocês me lembro da época em que eu vivia um relacionamento destrutivo. Consegui me separar, mas mesmo assim esse relacionamento deixou marcas em mim e em meus filhos. Convivo com a culpa de não ter tomado uma atitude antes. Devia ter me separado muito antes. Na tentativa de “fazer o casamento funcionar”, achando que seria o melhor para meus filhos, os expus a um ambiente turbulento com brigas e que deixaram traumas neles. Se eu tivesse o conhecimento que tenho hoje não teria insistido. Por conta disso, hoje minha filha assumiu um comportamento completamente diferente do meu. É agressiva, está sempre na defensiva, talvez por isso esteja no terceiro casamento. No atual casamento dela deixa claro que ela dá a última palavra. Vejo que tem um lado positivo, porque ela se impõe como mulher, não aceita abuso, mas também tem o lado negativo, porque é uma pessoa muito difícil de conviver”* (Elma, branca, 30+).

Durante o relato ela chorou bastante, ofereci um lenço e em seguida ela ficou em silêncio. Esta fala mobilizou muitas memórias e consequentemente muitas emoções difíceis de serem “revividas”, mas, ao que parece, necessárias para sua reelaboração, ressignificação e enfrentamento. Em consonância com essa análise Ferreira (2016, p. 9) coloca que

Os dramas pessoais narrados são expressos corporalmente por teores emocionais diversos, as vezes bastante aflitivos, com a presença de choro, tremores, alteração na voz e na respiração e, às vezes, o simples gesto de colocar a mão na região peitoral, indicando “seu interior” era a expressão dessa dramaticidade.

Na mesma reunião, outra fala mobilizou fortes emoções para a integrante:

*“Carrego um trauma até hoje. Quando eu era jovem uma mulher da minha família se suicidou aos 28 anos por causa de um homem. Desde então, tomo cuidado e decidi nunca deixar um homem me levar a uma situação dessas, inclusive tenho uma amiga que está com comportamentos e falas suicidas e isso me preocupa. Estou tentando convencê-la a vir ao MADA. Não posso ver ela se jogando no ‘precipício’ e não fazer nada. Tenho o dever moral de ajudar como fui ajudada” (Lais, branca, 40+).*

Nota-se nessa fala a mobilização do medo e ao mesmo tempo compaixão pela amiga que se encontra numa situação bastante delicada. Para Lutz (1998), as emoções não são universais, seus sentidos são múltiplos dependendo de seus contextos culturais e sociais. Desse modo, as narrativas femininas acionam as emoções dessas mulheres.

Para Le Breton (2009), as emoções têm origem em “normas coletivas implícitas”, em que as pessoas exprimem seus estilos pessoais. É ainda, uma “apropriação pessoal da cultura”. Já para Coelho (2006), as emoções seriam “pensamentos incorporados”. Para Andrade (2018, p.66), “[...] as emoções são enunciadas pelas mulheres a partir da sua apreensão contextual e micropolítica. As emoções, tais como o amor, são, portanto, emanações sociais ligadas a circunstâncias morais e à sensibilidade particular do indivíduo”.

No geral, a vivência das mulheres MADA naturalmente mobiliza seus corpos por inteiro. Nos encontros elas falam sobre seus corpos em termos físicos e dinâmicos, mas também vivenciam tudo numa ótica da corporalidade que mobiliza também o aspecto emocional, relacional e social. Há uma conexão entre essas mulheres que pode ser observada em vários registros corporais.

### **2.3 Sofrimento social e violência**

O sofrimento é uma experiência humana que está presente em nossas vidas e faz parte das nossas trajetórias. Na vivência MADA ele é um elemento muito presente à medida que o grupo se dedica ao “tratamento” e acolhimento das mulheres que estão em sofrimento devido ao “amar demais”, este entendido como uma patologia. Na quinta tradição do grupo, expressa na Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p. 51), elas afirmam: “cada Grupo<sup>15</sup> possui apenas um único propósito primordial: transmitir a mensagem à MADA que ainda sofre”. É importante destacar neste tópico que durante todas as minhas idas ao campo notei experiências de sofrimento, algumas vezes presentes nas falas das integrantes, outras vezes no silêncio permeado por lágrimas e palavras não ditas. A experiência do choro é bastante

<sup>15</sup> Refere-se a todos os grupos MADAS ao redor do Brasil.

frequente no grupo. Ainda com relação ao sofrimento, uma das integrantes falou a seguinte frase: “[...] depois disso encontrei o MADA que foi onde me achei. **O MADA salvou minha vida**” (Participante Amarilis, Grifos nossos). Paralelamente, a quinta tradição expressa na Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p. 51, Grifos nossos) coloca,

Falando abertamente sobre nossas batalhas, sob a perspectiva de nossa recuperação em MADA, trazemos à recém-chegada uma mensagem de força, **fé** e esperança, que não se encontra em nenhum lugar fora da irmandade. A quinta tradição nos mostra que é somente discutindo nossos problemas umas com as outras que iremos nos recuperar. É na mensagem de MADA, nos nossos passos e nas nossas traições que encontraremos soluções para nossos problemas. **Viver por estes princípios salvou nossas vidas.**

Percebam que o evocativo “salvou minha vida” é uma realidade presente tanto nas falas quanto na própria literatura MADA, o que nos indica que o grupo, de fato, também possui um potencial de ser um espaço de alívio para o sofrimento, um oásis em meio a dor, na medida em que suaviza o sofrimento das mulheres ali presentes. A respeito desse aspecto, temos as seguintes falas de uma das integrantes: “*estamos aqui porque somos doentes e estamos em constante tratamento*” (Dalva, branca, 50+). Frases semelhantes a essa foram repetidas diversas vezes durante a reunião. Outra fala muito recorrente nas reuniões era: “*Nenhum tratamento psicológico ou remédio fez o que o MADA fez por mim*” (Ariel, branca, 40+). Nota-se aí uma narrativa de salvamento bastante presente.

Neste sentido, o MADA produz uma validação da experiência coletiva de sofrimento das mulheres que para elas mesmas traz a experiência do acolhimento e alívio. Para Ferreira (2016, p. 9), o mecanismo que permite a “tradução” da experiência do sofrimento “é a imaginação da experiência de sofrimento em comum que cria nos sujeitos a percepção profunda de pertencer a uma ‘comunidade de sofredores’ ou, como formulei em outro momento, ‘de uma irmandade universal imaginada’”.

Outro ponto que merece destaque é a vinculação do grupo ao “Divino” como ferramenta de “cura” para o sofrimento do “Amar Demais”; assim como coloca o Segundo Passo na Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p. 13): “nas mãos de um poder superior a sanidade e a serenidade se tornam esperanças reais”<sup>16</sup>.

A cada encontro junto ao Grupo uma camada nova era revelada, ou seja, um elemento novo se apresentava como quando no dia 02/04/22 num dos relatos uma das integrantes confidenciou: “*eu sofri abuso sexual na adolescência por parte do meu cunhado. Falei para minha família. Eles não acreditaram. Esconderam a situação para manter a fachada da*

<sup>16</sup> Sobre este aspecto trataremos mais aprofundadamente no capítulo 3 deste trabalho.

*família perfeita*” (Jane, branca, 40+). É neste momento que a violência atravessa a pesquisa de campo como expressão potencial de sofrimento para essas mulheres. Ainda nesse mesmo encontro e depois dessa fala outra integrante se sentiu “confortável” para também partilhar sua experiência com a violência: *“eu me separei há mais de dez anos. Encontrei forças depois que descobri o MADA. Eu sofri de tudo. Violência física, psicológica, mas me libertei”* (Lilibet, branca, 40+). Neste trecho, temos o que Andrade (2018, p. 34) classificou como “[...] elementos que aproximam a noção de violência doméstica às relações de conjugalidade [...]”. Andrade (2018, p. 34), diz ainda que “o debate sobre essa forma de violência contra a mulher foi possível, entretanto, a partir de uma correlação estreita entre violência contra a mulher e conjugalidade”.

Assim o casamento pode ser um espaço no qual as mulheres estão mais suscetíveis a diversas formas de violência, incluindo a violência física, psicológica e emocional. Essa vulnerabilidade pode ser atribuída a uma série de fatores, incluindo desigualdades de gênero arraigadas, normas sociais que perpetuam a subordinação das mulheres e estruturas de poder que favorecem a manutenção do status quo. Portanto, é fundamental reconhecer que o casamento não é necessariamente um ambiente seguro para as mulheres e que as relações conjugais podem ser marcadas por dinâmicas complexas de poder e controle que podem resultar em experiências de violência e vulnerabilidade.

O espaço privado do casamento muitas vezes serve como um ambiente onde as violências se perpetuam de maneira complexa. Por ser um ambiente doméstico, as violências podem ser menos visíveis e mais difíceis de identificar, o que torna a situação desafiadora. Além disso, as normas sociais e culturais que idealizam o casamento como um ambiente de harmonia e proteção podem reforçar a invisibilidade dessas violências. A situação é ainda mais preocupante quando se considera que casos de feminicídio, ou seja, o assassinato de mulheres por questões de gênero, muitas vezes têm como cenário o espaço doméstico do casamento. Isso evidencia como o casamento pode se tornar um contexto de violência material e simbólica para as mulheres, que podem se desenvolver e se intensificar de forma silenciosa e perigosa.

Dentro da perspectiva MADA, a dor é considerada uma sequela do amor, pois o amor idealizado não correspondido, impedido ou frustrado dói. O sofrimento por amor é considerado, ainda, resultado de uma falta de letramento emocional consigo mesma e em relação ao parceiro. De acordo com Illouz (2012, P.11).

Apesar de que estas experiencias revisten un carícter generalizado, cuando no colectivo, nuestra cultura insiste en que son consecuencia de alguna clase de inmadurez o falencia psíquica. Existen cantidades innumerables de manuales y talleres de autoayuda que prometen enseñarnos a manejar mejor la vida amorosa trayendo a nuestra conciencia los modos en que inconscientemente provocamos nuestros fracasos.

Para Illouz nos relacionamentos modernos a dor é um exercício crescente de psicólogos e psiquiatras que consideram a posição do amor “perigosa”, uma vez que nós tratamos a busca pelo amor tal qual a aproximação de maneira obsessiva (ILLOUZ, 2012). Ainda segundo Illouz (2012), a dissolução de relacionamentos afetivo-sexuais duradouros se dá em razão do excesso de opções, à medida que nossa cultura capitalista consumista mudou a face de nossos relacionamentos tornando-os irreconhecíveis. Paralelamente, a crescente opção de namoros na internet encorajou as pessoas a agir como “compradoras” exigindo, comparando alternativas constantemente. Todavia, essa não parece ser uma verdade universal. As mulheres do Grupo MADA estudadas nesse trabalho demonstram dificuldade em encontrar um parceiro amoroso, contrariando assim a tese de Illouz, pois para elas parece não existir uma variedade de “opções”. De acordo com Illouz (2012, p. 11), “temos todas essas opções e pensamos que seja uma espécie de liberdade, mas não é. Um menu complexo de opções não é necessariamente liberdade”. Parece-me que isso ocorre em razão dos critérios elencados pelo Grupo que definem o “homem bom” (já tratado anteriormente), portanto o tipo ideal para os relacionamentos, consequentemente muito difícil de ser encontrado, o que torna as “opções” disponíveis menores.

Diferentemente do que propõe Illouz (2012), o amor para o Grupo MADA não é um problema em si, mas o seu excesso, o “amar demais”. Não há, no Grupo, um entendimento de que o amor romântico deva ser retirado da existência das participantes, ou seja, ele não é vilanizado. O que ocorre é uma resignificação do amor romântico, uma tentativa de trazê-lo para a esfera do real, do mundano, do dia-a-dia das mulheres no sentido de reinvestimento em uma vivência de um amor “saudável”, que leva em consideração as idiossincrasias humanas e promove uma relação interpessoal mais equilibrada.

*“Estou muito orgulhosa de mim. Essa semana tive problemas sérios no trabalho e o rapaz que eu gosto me ligou, desabafei com ele e ele me convidou para ir à casa dele. Foi bom, porque tive alguém pra me ouvir, mas o que mais me deixou feliz foi não ter tido nada íntimo com ele. Mantive minha ‘dignidade’. Em outros tempos, por conta da minha vulnerabilidade, eu ia ceder, mas hoje sei que um relacionamento sério não pode acontecer assim e ele respeitou. Hoje só faço as coisas com muita consciência” (Sônia, branca, 30+).*

Ainda de maneira distinta do que propõe Illouz (2012), a pedagogia MADA não valoriza a quantidade de relacionamentos, mas a qualidade deles e até mesmo que as mulheres podem ser felizes sozinhas se assim desejarem. Já no exemplo posto por Illouz (2012), na obra “Por qué deule el amor: una explicación sociológica”, o capital erótico é significativamente valorizado, manifesto na quantidade de experiências sexuais acumuladas. Nas palavras de Illouz (2012, p. 80),

Desde esta perspectiva, entonces, en el siglo XXI el capital erótico formaría parte del capital económico femenino. Claro está que las mujeres también usaban el capital erótico en el pasado para obtener mayor estatus social y otros bienes que, de lo contrario, no se les permitían, pero lo novedoso es que la estructura de la sociedad actual y la cultura de los medios posibilitan y facilitan la conversión de dicho capital en capital social.

Assim, as mulheres MADAS vão noutra direção, diferente daquela apontada por Illouz (2012), pois a valorização das suas identidades está atrelada ao conhecimento, controle e cuidado de si, que se manifesta na serenidade dos comportamentos e decisões. Deixar-se levar por emoções intensamente passionais, seria, em tese, retroalimentar a doença do “amar demais”. Paralelamente, a seletividade na escolha dos relacionamentos é uma diretriz importante para a recuperação. O que Illouz (2012) define como “capital erótico” as mulheres MADAS consideram como um dos pilares do adoecimento, uma vez que essa multiplicidade de parceiros é lida como “vazio”. A experiência de um “vazio” preenchido por relacionamentos sem significado. Parece não haver espaço no MADA para relacionamentos casuais ou meramente motivados por interesse sexual, sendo esta mais uma das tônicas morais que orienta o grupo. Conforme Illouz (2012, p. 88):

Ahora bien, tal ecuación de la abstinencia femenina con la virtud adquiere gran prominencia en la cultura estadounidense. La imagen y el ideal de la abstinencia, como parte de una economía más general de la discreción y el autocontrol, sirven para asignar a las mujeres un estatus social y moral más alto: "Al elevar el control sexual al primer puesto entre las virtudes humanas, los moralistas de clase media transforman la castidad femenina en el arquetipo de la moral humana.

Todavia um aspecto aproxima o pensamento de Illouz com o Grupo MADA, que é o entendimento que estrutura o amor como um elemento central para a identidade e felicidade na modernidade, ou seja, a causa do sofrimento amoroso se vincula com a modernidade.

Lo que pretendo demostrar aqui es que los motivos que hacen del amor un elemento central para la identidad y la felicidad son casi los mismos que lo

determinan como un aspecto tan difícil de la experiencia: en ambos casos, se trata de los modos de institucionalización del yo y la identidad en la época moderna (Illouz, 2012 p. 14).

Illouz (2012) considera que a estrutura de falta de confiança das “mulheres que amam demais” é resultado da falta de entendimento do cálculo econômico que regem as relações e consequentemente não resolver adequadamente esse imperativo. Nas palavras de Illouz (2012, p. 188),

Las mujeres que "aman demasiado" son fundamentalmente culpables de malentender el cálculo económico que debería gobernar las relaciones y de no resolver bien el imperativo de la autonomía, pues lo supeditan al imperativo del reconocimiento y el cariño. A mi juicio, esta tensión entre la autonomía y el reconocimiento es responsable de crear una nueva estructura de falta de confianza en uno mismo.

Nesse sentido, discordamos da autora acima citada uma vez que não foi isso que vimos no campo de pesquisa. O Grupo, ao contrário do que coloca Illouz (2012), possui uma dinâmica estruturada numa pedagogia de conhecimento de si, que possibilita as frequentadoras atestar o êxito da programação em suas vidas. Percebo que há uma preocupação em contemplar as principais dimensões da vida dessas mulheres, tais como a dimensão emocional-afetiva, sexual, comportamental, relacional, econômica, familiar etc. Digamos que as mulheres do Grupo possuem um olhar holístico sobre a vida. Desta forma, não sei até que ponto enxergar as suas existências através de um cálculo econômico poderia ser efetivo em seus processos de “recuperação”.

Por outro lado, a violência é vista como uma expressão de amor inadequada e expressa ao longo da história como instrumento de dominação e controle típicos da sociedade patriarcal. Entretanto, na ótica das frequentadoras do grupo MADA, o amor “verdadeiro”, portanto, “normal”, não geraria sofrimento. O amor que causaria sofrimento seria o amor-doença, o amor que excede, por vezes pautado na carência emocional. Logo, as mulheres que vivenciam ou vivenciaram situações de violência são consideradas “doentes”, uma vez que há a compreensão compartilhada pelos membros de grupos de ajuda mútua de que não apenas substâncias químicas sejam passíveis de causar dependência, mas também sentimentos podem desencadear obsessão ou compulsão. Segundo Jaspard (2015), o reconhecimento da “violência conjugal contra as mulheres” emerge como “intolerável” na França no fim da década de 1990 graças a ação dos movimentos feministas franceses, que dentre tantas pautas reivindicaram a criminalização do estupro e descriminalização do aborto. De acordo com

Andrade (2018, p. 34), “um dos jargões feministas na década de 1970 – ‘Quem ama não mata’ – trazia o assassinato de mulheres por seus maridos como um problema público e político, no qual o Estado deveria intervir”.

A dinâmica do MADA apresenta uma interessante aproximação com as estratégias adotadas pelo feminismo nos anos 1970, particularmente no que se refere aos grupos de escuta e de intimidade. Essa abordagem remonta ao período em que os movimentos feministas buscavam criar espaços seguros nos quais as mulheres pudessem compartilhar suas experiências, discutir questões de gênero e explorar formas de resistência. Os grupos de escuta e de intimidade, nesse sentido, visavam proporcionar um ambiente acolhedor e empático para que as mulheres pudessem expressar suas vivências e encontrar apoio mútuo. De acordo com Cynthia Andersen Sarti (2004, p.47): “Na perspectiva feminista, fundada na experiência compartilhada, há uma identificação entre mim e o outro. A experiência torna-se o instrumento de um conhecimento que não pode ser apropriado pelo outro”.

Durante a segunda metade da década de setenta e meados dos anos oitenta, o movimento feminista brasileiro testemunhou o surgimento de diversos grupos que se organizavam em torno de questões de gênero e sexualidade. Esses grupos representavam uma diversidade de perspectivas políticas e ideológicas até feministas das novas gerações, que priorizavam as chamadas 'políticas do corpo' e as questões da sexualidade. Entre os grupos mais proeminentes estavam a Associação de Mulheres de São Paulo, posteriormente transformada no Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde, o SOS Corpo no Recife, o **Maria Mulher em João Pessoa**, o Brasília Mulher em Brasília, e o Brasil Mulher (Grifos nossos). Além desses, havia também iniciativas como o Grupo "Sexo Finalmente Explícito" e o Centro de Informação da Mulher (CIM), ambos em São Paulo, entre outros. De acordo com Adelaide Suely de Oliveira (2015, P.78):

Questões como aborto, violência, sexualidade e relações de poder entre homens e mulheres, eram reservadas aos grupos de reflexão. Havia também, a preocupação que tais discussões pudessem prejudicar a relação com a Igreja Católica, um potente aliado na luta contra a ditadura militar (SOIHET, 2007). O CMB aglutinava várias correntes de esquerda, algumas inclusive do Partido Comunista Brasileiro e tais forças eram refratárias às bandeiras de luta feminista, por considerar que esse movimento era divisionista, de caráter burguês e, além disso, o grande inimigo era o capitalismo (SOIHET, 2007). Além do CMB, na segunda metade da década de setenta e meados dos anos oitenta, surgiram vários grupos feministas no país. Em São Paulo, a Associação de Mulheres de São Paulo – que depois veio a ser o Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde, o SOS Corpo no Recife; o Maria Mulher em João Pessoa; o Brasília Mulher em Brasília; e o Brasil Mulher, o Grupo “Sexo Finalmente Explícito”, o Centro de Informação da Mulher (CIM), em São Paulo, entre outros.

Entretanto, ao longo do tempo, essa prática foi gradualmente caindo em desuso, em parte devido à necessidade percebida de expandir a atuação feminista para além dos espaços privados e alcançar uma dimensão mais pública e política. À medida que os movimentos feministas evoluíram, houve uma crescente ênfase na necessidade de ação direta e visibilidade pública para promover mudanças sociais mais amplas. Isso levou a um redirecionamento das energias ativistas para atividades como protestos, campanhas de conscientização e ações políticas que visavam transformar as estruturas sociais e institucionais que perpetuavam a desigualdade de gênero. Embora a dinâmica do MADA apresente semelhanças com as estratégias do feminismo dos anos 1970, é importante reconhecer que os contextos históricos e sociais são distintos, o que pode influenciar as formas de organização e atuação dos movimentos feministas ao longo do tempo.

Por outro lado, no cenário do sistema judicial brasileiro, a análise dos valores sociais em disputa nos tribunais do júri em casos de homicídio afetivo-conjugal – conforme abordado por Zamboni, Oliveira e Nascimento (2019) –, revela as complexas intersecções de gênero, sexualidade e classe que moldam a percepção da justiça e do papel do Estado nos assassinatos de mulheres.

A pesquisa, realizada com base em intervenções dos operadores jurídicos e na análise de autos processuais e julgamentos, destaca as interpretações e performances adotadas por esses agentes diante de casos emblemáticos. Entre os casos analisados, destaca-se uma tentativa de homicídio cometida por um policial militar contra sua ex-namorada, após um relacionamento amoroso conturbado. A violência infligida à vítima, tanto por meio de ameaças quanto por atos físicos, expõe a fragilidade das políticas de proteção à mulher.

Nesse contexto, a compreensão da influência do Estado no enfrentamento da violência contra a mulher se revela crítica. Antes da promulgação de leis mais abrangentes, como a Lei de Feminicídio. A categorização do assassinato como crime passionai tendia a minimizar o caráter criminoso do ato, desconsiderando suas raízes profundamente enraizadas no contexto da violência de gênero. Observe o trecho da oitiva de uma das testemunhas, no caso, o homem com quem a vítima encontrava-se no dia do crime, segundo Zamboni, Oliveira e Nascimento (2019, p. 195):

Juiz: Será que era conhecida pelo quartel todo? [...] Maria quartel?

Depoente: Não sei informar ao senhor.

Juiz: Quanto tempo faz que o senhor deixou essa “ficância” com a vítima? Depois desses tiros, o amor arrefeceu?

Depoente: Tive três contatos com ela por telefone, aí eu peguei e troquei meu chip. [RISOS DA PLATEIA]

Juiz: É, né? Já pensou o cara entrar numa fria dessa, né? Aí acabou o amor?

A fala do juiz, como apresentada, revela uma abordagem problemática e tendenciosa diante do caso de homicídio afetivo-conjugal em análise. Ao questionar se a vítima era conhecida no quartel e fazer referência a ela como "Maria quartel", o juiz utiliza um tom jocoso e desrespeitoso, sugerindo que a vítima poderia ser amplamente conhecida por relacionamentos amorosos com diversos homens no quartel.

A questão do juiz, nesse contexto, parece minimizar a gravidade do incidente, insinuando que a vítima tinha um comportamento promíscuo ou, de alguma forma, merecia tal situação. Ao usar termos como "ficância" e "trocar o chip", o depoente também parece adotar um tom de menosprezo, sugerindo que a relação da vítima com o homem era algo volúvel e superficial.

Além disso, a reação da plateia com risos após a resposta do depoente demonstra uma falta de sensibilidade para com a situação trágica em discussão. Esse riso parece indicar uma banalização da gravidade do caso, contribuindo para um ambiente hostil à vítima. Segundo Zamboni, Oliveira e Nascimento (2019, p. 199), "no caso em questão, as risadas do público leigo, quando das observações do Juiz, denotaram a cumplicidade de ambos e a inadequação ritualística, do ponto de vista do direito de defesa e da vida privada e íntima da vítima".

A pergunta do juiz sobre o arrefecimento do "amor" após o ocorrido não apenas trivializa a situação, mas também parece insinuar que a vítima de alguma forma contribuiu para o seu próprio atentado ou que seu relacionamento com outros homens deveria ser um fator relevante na avaliação do caso. Essa abordagem é profundamente problemática, pois desvia a atenção da violência real sofrida pela vítima, contribuindo para a perpetuação de estereótipos que culpabilizam a vítima. De acordo com Zamboni, Oliveira e Nascimento (2019, p. 196),

Mediante as perguntas formuladas pelo Juiz, ficam expressas as conjecturas sobre a mulher colocar-se em condição de vulnerabilidade por ter relacionamentos amorosos descomprometidos com diversos homens; ou seja, a vítima poderia ter contribuído com o atentado contra a sua vida.

A análise apresentada evidencia como o papel do Estado no enfrentamento da violência contra a mulher muitas vezes reflete e reforça percepções distorcidas e preconceituosas sobre gênero e sexualidade. Os tribunais, como instituições estatais encarregadas de administrar a justiça, têm um papel crucial na aplicação das leis e na garantia dos direitos das vítimas. No entanto, a maneira como esses casos são tratados nos tribunais pode afetar o tratamento de casos de violência contra a mulher.

A categorização de crimes como "passionais" ou relacionados a relacionamentos amorosos muitas vezes desvia o foco da violência em si, negligenciando o contexto de desigualdade de gênero e poder que subjaz a muitas dessas situações. Essa abordagem permite que o agressor seja retratado como motivado pela paixão ao invés de reconhecer a violência sistemática enraizada no controle e na dominação.

O Estado deveria desempenhar um papel fundamental na promoção da igualdade de gênero e na erradicação da violência contra a mulher. No entanto, é evidente que há lacunas significativas na compreensão das questões de gênero e na sensibilização para as complexas dinâmicas de poder que permeiam os casos de violência. Em última análise, a maneira como o Estado aborda a violência contra a mulher nos tribunais é um reflexo mais amplo das percepções sociais sobre gênero e sexualidade na sociedade de modo geral.

Conforme Zamboni, Oliveira e Nascimento (2019, p. 198),

A performance dos operadores jurídicos foi norteadada pelo sistema de valores vigentes na sociedade. No cenário do tribunal do júri, revelaram-se as convenções morais constituídas por performatividades de gênero e de sexualidade. As discussões sobre a conduta sexual da vítima, especialmente, conjugaram expressões contemporâneas representativas de determinada liberdade sexual (“ficância”, “a vida é dela”), porém há significados tradicionais referentes ao controle da sexualidade feminina (obrigação de fidelidade por parte da namorada, caso houvesse “compromisso sério”).

Os atos de violência podem ser considerados como resultantes da desigualdade de poder nas relações sociais inscritas na sociedade patriarcal, inclusive as manifestações de violência no âmbito afetivo, por vezes caracterizada como relações abusivas. Estas relações são marcadas pela presença da violência e seus diversos desdobramentos sob a égide da naturalização. A presença da violência nos relacionamentos afetivos é sustentada pela violência de gênero – que se caracteriza por qualquer ato que resulte em dano físico ou emocional – através do abuso de poder, numa relação pautada em desigualdades e assimetrias de gênero (OLIVEIRA, 2014).

Sob o aspecto da violência, curiosamente, no dia 02/04/22, durante a reunião esta fala chamou atenção:

*“Recebi um e-mail, pelo e-mail institucional do MADA, de uma mulher que estava na delegacia da mulher. Tinha sido vítima de violência sexual. Fiquei profundamente sensibilizada com ela, dei meu contato telefônico pessoal e fiquei dando apoio e orientação a ela por duas horas no telefone. Orientei ela a vir ao grupo, mas até o momento ela não apareceu, mas eu não julgo, porque eu não sei o que a está impedindo. Será que ainda está vivendo a*

*violência? Foi ameaçada? Quem é o agressor? A gente não sabe, então não pode julgar”* (Roberta, branca, 50+).

Depois dessa fala, o grupo discutiu a necessidade de divulgar mais o MADA sem colocar em risco o anonimato das participantes. Inclusive sugeriram colocar discretamente panfletos na delegacia da mulher, consultórios médicos e todos os espaços que tenham grande fluxo de mulheres. Elas descartaram a ideia de um perfil no Instagram pelo receio da quebra no anonimato. Todavia, em março de 2023 essa pauta foi repensada e o Grupo criou um perfil no Instagram em que na *bio*<sup>17</sup> consta o endereço físico e os dias e horários das reuniões. Nas publicações há o cuidado de só fazer postagens de frases e reflexões do livro “Mulheres que Amam Demais” ou dos Passos e Tradições do Grupo. Até o momento de escrita deste trabalho constam apenas cinco (05) postagens no *feed* e nenhuma no formato *stories*. O perfil conta ainda com 90 seguidoras e segue 11 pessoas e/ou outros perfis.

Paralelamente, o Grupo MADA de outro Estado possui um perfil no Instagram intitulado “Grupo Mada Recife”<sup>18</sup> em que na *bio* consta: “Uma irmandade sem fins lucrativos, cujo objetivo principal é nos recuperarmos dos relacionamentos destrutivos”. Atualmente, este perfil possui 1.146 seguidores e 2.446 publicações, estas voltadas para as mulheres que amam demais a partir de trechos do livro de Robin Norwood, de mensagens motivacionais e divulgação dos encontros.

Ao que parece, o Grupo MADA desse Estado tem maior afinidade com a internet e as redes sociais conseguindo, inclusive, fazer uso delas para publicizar o grupo sem ferir o anonimato.

Continuando nossas reflexões, a lógica que estrutura o relacionamento abusivo é, usualmente, pautada na utilização da narrativa romântica a fim de justificar e legitimar cenários de agressão, consequentemente estimulando o silenciamento das vítimas frente à agressão sofrida. Paralelamente, os processos de subjetivação do feminino são marcados pelo silenciamento em virtude das construções discursivas misóginas, herdeiras da sociedade patriarcal, que têm no silêncio um mecanismo disciplinador. Segundo Ferrari (2011), o silêncio e o silenciamento fazem parte de formações discursivas disciplinadoras do sujeito. O silêncio seria a abstenção da fala que pode se dar por opção ou imposição. Por outro lado, o silenciamento é uma ação sobre o outro, em outras palavras, uma estratégia para impor o silêncio. Desta forma, o silêncio é uma relação que envolve correlações de força, sendo ainda

<sup>17</sup> Bio do Instagram é a abreviatura da palavra biografia. É a seção do perfil na rede social posicionada logo abaixo do nome em que é possível incluir informações relevantes.

<sup>18</sup> Perfil público.

uma estratégia pautada nas obediências e/ou submissões, ato subordinado à dupla coerção de uma narrativa romântica e ao ethos da submissão implícito na sociedade patriarcal.

Como vimos anteriormente são frequentes nesse grupo relatos das diversas manifestações de violência, desde a violência física até a violência psicológica, considerando também a violência verbal como extensão da violência psicológica. Nestas narrativas estão presentes depoimentos de humilhação, insultos e ameaças, além do controle e cerceamento da vida das mulheres que culminam na destruição da autoestima e autoconfiança das mulheres vítimas de relacionamentos violentos.

Em obras literárias, no que diz respeito à associação “mulheres e violência” temos, por exemplo, o livro “Maneiras trágicas de matar uma mulher” (1988), em que a autora Nicole Loraux parte da análise das tragédias gregas antigas para refletir sobre a ideia da morte perpassada por grande violência. Loraux (1988), analisa que as modalidades de morte apresentadas nesses textos fazem uma distinção entre os sexos, uma vez que os homens morrem em campos de batalha, de maneira heroica, enquanto as mulheres morrem em seu leito, confinadas no espaço privado da casa. As reflexões de Loraux trazem a noção de que a morte de mulheres é silenciada e socialmente aceita, muitas vezes associada a um ato de coragem, honra e bravura; em contrapartida, o suicídio dos homens é sinal de falta absoluta de virilidade (LORAUX, 1988).

Ainda para Loraux (1988), as tragédias gregas trazem a presença silenciosa dos corpos de mulheres mortas, uma vez que o silêncio atribui dignidade às mulheres desde a Antiguidade. Bem como também há na literatura um silêncio a respeito da violência de gênero, uma vez que não é incomum, sobretudo nos clássicos, que a morte violenta de mulheres, por serem mulheres, seja ocultada sobre a pecha de “crime passionnal”, ou seja, motivado pelo “amor”. Esse processo de ocultação e silenciamento da violência de gênero é o reflexo de como opera a sociedade patriarcal. Estas obras representam alguns exemplos de romantização e espetacularização da violência contra a mulher, trazendo assim impactos tanto no agravamento e normalização deste fenômeno quanto na construção de subjetividades orientadas pela naturalização da violência.

Portanto, compreender a violência praticada contra as mulheres exige também uma reflexão sobre como a masculinidade é construída dentro da sociedade patriarcal, uma vez que a vivência da masculinidade hegemônica está intrinsecamente associada ao poder social e a privilégios. De acordo com Kaufman (1994, p. 62-63),

Pelo fato de ser homens, gozam de muitos poderes sociais e privilégios, mas a maneira como este mundo de poder foi amarrado causa dor, isolamento e alienação tanto às mulheres, quanto aos homens. Isto não significa equiparar a dor dos homens com as formas sistemáticas de opressão sobre as mulheres, somente quer dizer que o poder dos homens no mundo tem um custo para todos nós.

O modelo masculino hegemônico constrói as engrenagens de um maquinário social que ensina que o “ser homem” diz respeito a ser violento e que ser violento é sinônimo de ser forte, portanto, é condição para ser forte o uso da violência. Consequentemente, dentro das engrenagens da sociedade patriarcal, a masculinidade é um “dispositivo de poder”, como coloca Foucault (2005), inscrito na ordem patriarcal que relega ao feminino a subordinação, assim como as masculinidades não-hegemônicas e/ou subordinadas.

Por conseguinte, a masculinidade hegemônica garante a reprodução de situações de dominação dos homens em relação às mulheres, inclusive com diversas manifestações de violência que usualmente são justificadas pela ruptura dos papéis de gênero que o homem espera em relação à mulher. Para Saffioti (1999), o destino de gênero imposto contemporaneamente às mulheres implica, como regra, uma sujeição aos homens, sejam eles maridos ou pais, criando assim um tênue limite entre ter sua integridade rompida e suportar seu “destino” como mulher, inclusive essa “relação delicada” já representa em si uma violência.

Dentro dessa lógica, a violência contra as mulheres é compreendida como “[...] fruto da reprodução social de uma ideologia que transforma diferenças entre homens e mulheres em desigualdades hierárquicas autorizadoras da dominação e opressão da mulher” (BORGES; LUCCHESI, 2015, p. 226). Em outras palavras, a dominação masculina se apoia na ideia da inferioridade da mulher em relação à condição masculina, assim: “[...] naturalizando uma superioridade do homem sobre a mulher e, consequentemente, a violência por ele perpetrada” (BORGES; LUCCHESI, 2015, p. 226). Por conseguinte, a violência pode também ser capitalizada como ponto alto de afirmação da masculinidade hegemônica, fundamentalmente pautada na virilidade, como expressão do poder masculino, à medida que a virilidade constitui o homem em seu lugar social de “macho”.

Destarte, na sociedade Ocidental, patriarcal e machista o caminho pelo qual as mulheres se subjetivam é através do dispositivo amoroso (ZANELLO, 2018). Isto acontece inclusive nas relações consigo mesma, à medida que elas são ensinadas que o melhor investimento em sua vida é um relacionamento amoroso heterossexual, monogâmico e preferencialmente dentro das tradições do cristianismo. No entanto, as condições para se

manter em relacionamentos heterossexuais costumam ser dispendiosas para as mulheres e mais vantajosas para os homens (ZANELLO, 2018).

É importante pontuar que a sociedade ocidental é a única da história que tem a experiência do amor romântico como fenômeno de massa. Portanto, para as mulheres Ocidentais, de modo geral, a ideia do amor romântico ainda é uma aspiração importante, tanto que na esfera do senso comum o amor é considerado “coisa de mulher”, materializando assim “[...] uma feminilização do amor e os comportamentos amorosos masculinos passaram a ser reavaliados a partir de critérios femininos” (HIME, 2008, p. 3).

Entretanto, por vezes a narrativa do amor romântico é utilizada pela estrutura societal como mecanismo de legitimação de práticas de violência, inclusive. A exemplo dessa afirmativa, no Brasil até poucos anos atrás o assassinato de mulheres por companheiros e ex-companheiros era qualificado como crime passionai, ou seja, movido por uma “paixão”. Segundo Plácido de Silva (1999, p. 49, Grifos nossos), é o que se faz “por uma exaltação ou irreflexão, consequente de um desmedido amor à mulher ou de contrariedade a desejos insopitados”.

Noutras palavras, o crime passionai se configura como um mecanismo de deslegitimação do crime de feminicídio, uma vez que o coloca como crime de paixão violenta, motivado por ciúmes, adultério ou mesmo mera possessividade. Seria ainda a paixão convertida em ódio pelo término da relação ou não correspondência das expectativas frente aos papéis de gênero. De acordo com Silva (1997, p. 237), “[...] trata-se de um sentimento de amor mal compreendido, mas que leva ao desespero, leva a uma situação de praticar gestos que não estão de acordo com a própria personalidade”. Essa compreensão só será desprestigiada em 2015 com a entrada em vigor da Lei de feminicídio (Lei nº 13.104/15), baseada no assassinato de mulheres por serem mulheres. A lei considera feminicídio quando o assassinato envolve violência doméstica e/ou familiar, humilhação ou discriminação à condição de mulher vítima. Entretanto, é importante ressaltar que em menos de uma década a categorização “crime passionai” ainda era amplamente utilizada no ordenamento jurídico legitimando a violência contra a mulher.

Ainda no que diz respeito ao feminicídio, o artigo “A (re)produção de uma sentença: narrativas uníssonas sobre feminicídio em tribunais do júri” (2020), é uma pesquisa de relevância substancial que pode nos ser útil e que se baseia em uma investigação empírica realizada no Fórum Criminal da cidade de João Pessoa, Paraíba. O trabalho é assinado pelos autores Helma Janielle Souza de Oliveira, Marcela Zamboni, Emylli Tavares do Nascimento e Diego Brito da Cunha Leite.

A partir dos relatos obtidos dos jurados entrevistados, emerge uma reflexão crucial sobre a persistência das mortes de mulheres, mesmo em um contexto no qual a Lei Maria da Penha foi estabelecida. As ponderações dos jurados sobre a questão apontam para a necessidade de aprimoramento dos mecanismos de proteção às mulheres, destacando sua vulnerabilidade em comparação aos homens. Essa abordagem expõe a importância de um enfoque específico na legislação, adaptando-a para abarcar os homicídios dirigidos às mulheres, os quais muitas vezes resultam de condições bem específicas e complexas.

Os depoimentos dos jurados também revelam padrões de comportamento em relação ao feminicídio. A ênfase no papel do homem como agressor e o caráter recorrente das motivações, como ciúmes e crimes passionais, ressaltam a gravidade desses cenários de violência. Além disso, a pesquisa revela como os agentes de justiça reconhecem a complexa gama de violências psicológicas, verbais e outras formas de constrangimento que permeiam a vida das vítimas. Essas formas de violência, muitas vezes invisíveis aos olhos, foram caracterizadas como "violências sem sangue". A interconexão entre os abusos psicológicos e os casos de feminicídio indica a existência de uma convivência marcada por violências continuadas e ritualizadas. De acordo com Oliveira, Zamboni, Nascimento e Leite (2020, p. 35),

Nessa perspectiva, os agentes de justiça reconhecem que a vida das vítimas foi constituída por atos de constrangimentos, isolamentos, humilhações, cerceamento e vigilância, violências psicológicas, verbais – reconhecidas como “violências sem sangue” (Bandeira, 2013: 73) –, que ocorreram de forma concomitante ou escalada à violência física:

Violência, e eu acho que essa é pior que a morte, porque você começa a matar uma pessoa psicologicamente, há tortura, a tortura psicológica... (Jurista 1, 2016)

Eu percebo que esse tipo de crime ele é facilitado a partir do momento que as mulheres se omitem quando da primeira investida do seu companheiro, seja através de lesão corporal, seja através de lesão verbal ou até de ameaça. Ela se omite de tal forma que isso passa a ser recorrente e muitas vezes essa recorrência incorre no homicídio (Jurado 38, 2018).

Por outro lado, a imbricação das representações de gênero com características biológicas é debatida dentro dos estudos de gênero e teoria feminista. Ao considerar apenas o "sexo feminino" como critério de vítimas do feminicídio, há uma tendência a reduzir a identidade de gênero das mulheres à sua biologia, ignorando a diversidade de experiências e identidades de gênero que existem. Conforme destaca Oliveira, Zamboni, Nascimento e Leite (2020, p. 37).

As vítimas do crime de feminicídio foram legalmente definidas segundo o critério “sexo feminino”, o que resgata uma perspectiva essencialista do ser mulher, imbricando as representações de gênero às características biológicas do sujeito, corroboradas pelas distinções binárias “mulher” ou “homem”.

O uso das distinções binárias "mulher" ou "homem" também pode ser criticado por não contemplar a compreensão cada vez mais ampla e complexa das identidades de gênero. A visão binária não abarca as experiências de pessoas não-binárias, transgêneros e outras identidades de gênero que desafiam a noção tradicional de gênero como uma dicotomia estrita.

No contexto de feminicídio é fundamental reconhecer que as mulheres trans e outras pessoas não-binárias também enfrentam violência de gênero. Ignorar essas realidades pode levar a uma invisibilização e falta de proteção para esses grupos, que também são vulneráveis à violência motivada por questões de gênero. De acordo com Oliveira, Zamboni, Nascimento e Leite (2020, p. 38-39),

A definição legal do feminicídio foi alvo de disputas entre movimentos e associações de mulheres, bem como de parlamentares que coadunavam com uma perspectiva progressista de gênero e a bancada mais conservadora do Congresso Nacional. No fim das discussões, houve a substituição do conceito de feminicídio como “forma extrema de violência de gênero que resulta na morte das mulheres” (projeto original da CPMI) por homicídio contra a mulher “em razão da condição de sexo feminino” (proposta da Câmara dos Deputados), o que se tornou condição essencial para a aprovação da Lei n.º 13.104/2015. A princípio, essa alteração surgiu no sentido de prescindir que mulheres “transexuais” e “travestis” fossem reconhecidas enquanto vítimas, especialmente quando ponderamos que esta manobra legislativa se insere em um cenário mais amplo, que atinge não somente o Brasil, como também outros países, em torno de uma articulação política contra práticas consideradas instituidoras de uma “ideologia de gênero” (Nascimento, 2018). Não por acaso, outras legislações internacionais que inseriram o termo “gênero” com o objetivo de normatizar tal categoria (feminicida) em seus países, também sofreram adequações interpretativas no sentido de restrição da palavra “mulher” ao “sexo feminino” (Machado, 2015: 18).

É necessário, portanto, a inclusão do reconhecimento da violência contra mulheres trans, uma vez que isso representa um importante passo na compreensão de que as violências de gênero não se limitam apenas ao feminicídio de mulheres cisgênero, mas também afetam pessoas trans. Essa inclusão reconhece que a violência de gênero é complexa e multifacetada, afetando diversas identidades de gênero de maneiras distintas. Nesse sentido, Oliveira, Zamboni, Nascimento e Leite (2020, p. 46) afirmam que

Em outros termos, as disputas empreendidas por agentes jurídicos para que a Lei de Feminicídio alcance as mulheres transexuais e as travestis não foram

encerradas. Considerando a interpretação que a Lei Maria da Penha é aplicável às mulheres transexuais e às travestis, independentemente de ter ocorrido intervenção cirúrgica e a alteração de registro civil, juristas buscam estender tal entendimento aos casos de feminicídio, mediante a consolidação de enunciados normativos e outras estratégias processuais. Nessa esteira, a Comissão Permanente de Combate à Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, do Grupo Nacional de Direitos Humanos no âmbito do Conselho Nacional de Procuradores-Gerais, tem realizado esforços para consolidar essa aplicação jurisprudencial (Covas, s.d.), com o intuito de reconhecer a identidade e a subjetividade de gênero feminino às mulheres “em trânsito”.

O paralelo entre mulheres cis e mulheres trans evidencia que tanto umas quanto outras são alvo de violências semelhantes, impulsionadas por um fundo misógino e de menosprezo pela condição feminina. A discriminação e o ódio dirigidos às subjetividades e representações femininas não se limitam às mulheres cisgênero, mas também afetam mulheres transexuais e travestis. Segundo Oliveira, Zamboni, Nascimento e Leite (2020, p. 48),

O “menosprezo e a discriminação contra a mulher” diz respeito a uma prática misógina, isto é, de inferiorização, de ódio, de ojeriza às subjetividades e representações femininas, estando presente em mulheres de sexo feminino, em mulheres transexuais, travestis, etc. Nessa circunstância de feminicídio, o ódio é evidenciado, por exemplo, através da violência sexual, da tortura, de lesões ou mutilação em partes do corpo que caracterizam a anatomia feminina (seios, ventre, vagina, etc.), como também por marcas de violência simbólica (a destruição de objetos, fotografias e documentos das mulheres vítimas).

A prática misógina, que envolve a inferiorização das mulheres, transcende a distinção entre mulheres cis e trans. Ambos os grupos enfrentam desafios relacionados à negação de sua identidade de gênero e à objetificação de seus corpos. A violência sexual, a tortura, as lesões e mutilações que visam partes do corpo que caracterizam a anatomia feminina (como seios, ventre e vagina) são expressões de um ódio que atravessa as barreiras das identidades de gênero.

Além das formas físicas de violência, a violência simbólica também é uma realidade compartilhada. A destruição de objetos, fotografias e documentos pertencentes às vítimas é uma estratégia utilizada para minar a identidade e a autonomia dessas mulheres, independentemente de seu *status* cis ou trans.

O paralelo reforça a importância de reconhecer que a violência de gênero não é restrita a um único grupo, mas atravessa diversas identidades de gênero. Isso também destaca a necessidade de se abordar a violência de gênero de maneira inclusiva e abrangente, levando em consideração as experiências de todas as mulheres, independentemente de sua identidade de gênero.

Nesse sentido, o amor foi instrumentalizado como mecanismo justificador da violência e o agressor, em tese, teria uma “predisposição” a amar de forma intensa. Para Giddens (1993, p. 48), “o amor apaixonado é marcado por uma urgência que coloca (o indivíduo) à parte das rotinas da vida cotidiana. Por essa razão, encarado sob o ponto de vista da ordem e do dever sociais, ele é perigoso”.

A instrumentalização do amor como desculpa para práticas abusivas cria um ambiente em que as vítimas podem ser subjugadas e silenciadas. Esse padrão se perpetua em parte devido a representações culturais arraigadas sobre relações afetivas e de gênero. A ideia do amor apaixonado como uma força transcendental, capaz de justificar qualquer ato em nome do sentimento, mascara a realidade do abuso e legitima a violência.

Essa problemática transcende os limites individuais, afetando não apenas as vítimas diretas, mas também a sociedade como um todo. A romantização da violência afeta as percepções públicas sobre relacionamentos e a maneira como tais situações são abordadas em tribunais e na esfera legal. O resultado é a perpetuação da impunidade e a minimização da gravidade das agressões. Torna-se crucial, portanto, reexaminar as narrativas de amor e violência que permeiam nossa cultura.

Contraditoriamente, o amor que foi alvo da inspiração dos poetas e romancistas como um sentimento que levaria ao encantamento, também é representado como perigoso e perturbador das relações sociais, podendo levar a comportamentos agressivos. Curiosamente, essa lógica que considera o amor como um perigo também está presente no Grupo MADA – obviamente resguardadas as devidas proporções, à medida que o grupo trabalha a compulsão por amor como uma patologia, uma vez que há a compreensão compartilhada pelos membros de grupos de ajuda mútua de que não apenas substâncias químicas sejam passíveis de causar dependência, mas que também sentimentos podem desencadear uma obsessão ou compulsão.

Por outro lado, o MADA cria uma patologia, ainda sem CID (Classificação Internacional de Doenças), que seria o “amar demais”. Entretanto, se tem ou não CID não importa, porque a doença é a semântica moral para falar da busca da reparação dessas relações e produção de outras vivências da heterossexualidade. É por meio da narrativa da doença que as mulheres constroem pontes para se identificar enquanto Grupo e partilhar experiências. A noção de doença carrega um componente histórico que diz respeito à ideia do desvio e da correção que parecem fazer sentido frente à experiência do Grupo. Assim, por um lado, é possível dizer que toda e qualquer palavra empreendida para a construção de uma coesão grupal, com dinâmica e propósito próprios, poderia ou seria capaz de produzir o efeito de edificar um grupo, e assim promoveria espaços de contato, de representação e de

reconstrução do vivido. Por outro lado, a palavra doença, especificamente, guarda relações semânticas com esses elementos históricos e simboliza para as pessoas que existe algo frente o qual é necessário mobilizar esforços. Em outras palavras, a palavra doença tanto poderia ser substituída por outra, como também parece ter sido escolhida devido a processos históricos que lhe conferiram um sentido especial. De toda forma, ela se torna uma ferramenta de linguagem no Grupo, que media as experiências e produz a partilha de significados. Ela, em certo sentido, promove uma identidade.

No universo do Grupo Mulheres que Amam Demais há também o controle da afetividade e sexualidade das mulheres como estratégia de tratamento. Isto ocorre uma vez que as participantes são orientadas para determinados padrões de relacionamentos considerados “normais” e “saudáveis” – numa tentativa de ajustamento às necessidades ético-morais disciplinadoras – cujo último fim para a recuperação é a estruturação de relacionamentos com “bons” homens, ou seja, homens que atendam às expectativas sociais para um “bom” relacionamento, homens que respeitem as companheiras e que haja sentimento mútuo na relação.

Nas experiências das mulheres frequentadoras do grupo MADA, o amor é definido e denominado numa classificação binária “normal” e “amor demais” em que se definem as maneiras e ritualizações “saudáveis” de amar e as não saudáveis, portanto, desembocando numa patologia: “amar demais”. A consequência é a criação de uma identidade patológica, que dentro da ótica do grupo seria incurável e que apenas poderia ser tratada e controlada a partir da criação de um plano de vida e da mudança de hábitos; consequentemente, dentro de uma perspectiva de culpabilização das próprias mulheres e da transferência das responsabilidades pelos abusos sofridos numa relação amorosa para as próprias mulheres.

O vínculo que une as mulheres do grupo é o sofrimento que gira em torno de relações amorosas permeadas pela questão da violência de gênero. Outro elo importante é amor e gênero, uma vez que todas as frequentadoras são mulheres (cis) e frequentam o espaço para resolver questões relacionadas ao “amor doente”. Este é um espaço de escuta, acolhida e desabafo para as mulheres, o que é muito significativo, pois em geral as mulheres são silenciadas no decorrer de suas vidas. Logo, ter um espaço de fala e escuta livre é muito simbólico para elas. De acordo com Ferrari (2011, p. 22), “discursos e silêncios [...] são atravessados por relações de saber e poder, uma vez que ambos não são transparentes, mas englobam possibilidades de sentidos e vozes, o que é dito e o que é silenciado”. Silêncio é linguagem porque é tradutor de mensagens do inconsciente, portanto é lugar do vazio repleto de sentidos.

Assim, espaços de fala e de escuta como o MADA são importantes, principalmente numa sociedade que construiu uma cultura que cala as mulheres, uma vez que elas são sempre culpabilizadas pelos danos e sofrimentos vividos. Existir e fazer parte de um ambiente como o MADA, que é um espaço seguro, em que as experiências e vozes das mulheres são legitimadas e protegidas pelo anonimato, tende a fortalecer essas mulheres e instrumentalizá-las para o rompimento de relações violentas. Além disso, promove uma rede de apoio e solidariedade mútuas que as fortalecem objetivamente e subjetivamente culminando em experiências exitosas que foram representadas nas falas sobre “cura” e “salvação”.

Por outro lado, chamo atenção agora para outro contato junto ao grupo que trouxe questões interessantes. Na ocasião, a reunião abordou o capítulo 6º do livro “Mulheres que Amam Demais”, do qual foi retratado o caso de um homem, hoje Assistente Social, que na infância havia sofrido sérios problemas familiares e na adolescência havia sido preso diversas vezes. Numa de suas saídas da prisão conheceu uma mulher que, na sua percepção, era extremamente doce e que havia se interessado por ele, nutrindo o sentimento de querer “salvá-lo”. Ao longo do relacionamento ele foi preso novamente, ficando nessa situação por mais dois anos, e durante esse tempo a garota que ele conheceu já era sua namorada e esperou por ele durante esses anos. Ambos se correspondiam por cartas apaixonadas e quando ele saiu da prisão casaram-se. Porém, ele volta à prisão e durante esse tempo termina os estudos, aprende um ofício e quando sai pela última vez decide mudar efetivamente, ou seja, fazer faculdade, trabalhar e obviamente não cometer mais nenhum delito. Quando finalmente a vida deles se “estruturam” ela perde o interesse por ele e foge de casa e, portanto, de sua vida.

No livro e nas narrativas do grupo o caso é tratado como o de uma mulher viciada no sofrimento, na adrenalina que aquela vida trazia e quando isso cessa ela perde o interesse. Acreditamos que esta linha de raciocínio incorre na culpabilização da mulher, uma vez que apenas uma versão dos fatos é considerada: a versão contada pelo homem.

Em sintonia com a questão analisada acima, a palavra “culpa” se repete constantemente nos relatos pessoais das mulheres: “eu tive culpa” ou “eu fui responsável”. Inclusive, existe um cartaz com a seguinte frase na parede da sala: “se você não mudar, nada vai mudar”. Neste mesmo encontro, as mulheres se autodenominaram “doentes” e em constante recuperação, assim como definem que toda mulher MADA é controladora, e que por vezes essa tendência a querer “salvar ou cuidar” do homem é, na verdade, uma tentativa de controlar. Todavia, uma das mulheres afirma: “*cada vinda minha aqui é um comprimido de cura*” (Amarilis, branca, 40+).

O sofrimento, por ser tão abrangente e reconhecível enquanto experiência humana, já foi abordado por pensadores existencialistas como Kierkegaard e Nietzsche. Também aparece em tradições religiosas como no cristianismo e no budismo, inclusive, como foi dito anteriormente, possui uma vinculação ao que podemos chamar de “Sagrado e/ou Divino”, que será melhor tratado no capítulo 3 desta tese.

Por outro lado, a relação entre corpo e sofrimento é muito próxima, não somente porque é no corpo que sentimos e interpretamos a experiência de sofrimento, mas porque é através do corpo que nos inserimos socialmente. Dessa forma, podemos pensar em como é a experiência de sofrimento de dois corpos que possuem especificidades e intercruzamentos. A experiência de sofrimento alcança significativamente as mulheres em virtude das produções materiais e simbólicas de violência que o modelo societal patriarcal e machista produz. O sofrimento aparece cristalizado nas estruturas sociais gerando angústia, adoecimento e dor, além de ser, ainda, uma experiência limitadora da condição humana, uma vez que estreita a relação com os vínculos sociais e a integração social.

A realidade social é permeada por desigualdades sociais, exclusão e contradições que impactam a vida objetiva e subjetiva dos sujeitos sociais. Paralelamente, nesse contexto o sofrimento vai se delineando enquanto resultado de estruturas sociais violentas e geradoras de precariedade social. A violência estrutural é exercida pela sociedade capitalista, no que diz respeito a sua própria estrutura metabólica, que é pautada na exploração da força de trabalho humana, consequentemente na espoliação de vidas humanas em prol da maximização de lucros. Para se atingir estes fins vale tudo, inclusive produzir e promover mal-estar social. De acordo com Pussetti e Brazzabeni (2011, p. 1-3),

O conceito de sofrimento social emergiu nas últimas décadas como um novo paradigma das ciências sociais e como lente particularmente apropriada para olhar as relações profundas entre a experiência subjetiva do mal-estar e os processos históricos e sociais mais amplos (p. 1). [...] A natureza social e política da doença e do mal-estar; as interfaces entre os significados da pertença identitária e social dos sujeitos, e os saberes e as práticas da agenda institucional dirigida às políticas dos cuidados e do acolhimento; as narrativas subjetivas da dor [...] (p. 3).

A dor estrutura a narrativa hegemônica do modelo de sociedade atual à medida que normaliza e justifica o sofrimento. Na sociedade capitalista em que vivemos a narrativa do sofrimento é legitimada como um esforço para o sucesso, algo que nos remete aos escritos de Weber (2004) sobre a relação entre o ascetismo religioso e a recompensa material como sinal da eleição. Esse discurso tem ganhado força à medida que exemplos de pessoas são utilizados

para conferir coerência à ideia da meritocracia. Isso significa que na sociedade capitalista o reconhecimento está atrelado à produtividade. Sobre esse novo aspecto temos a seguinte situação posta numa das reuniões e registrada no diário de campo de pesquisa: como estávamos entre poucas mulheres sobrou tempo e assim a coordenadora se sentiu à vontade para preencher o tempo contando sua trajetória, no que me pareceu um tom “professoral”. Ela, com 63 anos, se separou em 2014, não trabalhava na época e dependia financeiramente do marido. Quando decidiu se separar só teve o apoio, inclusive financeiro, de uma irmã que a acolheu em sua casa, pagou cursinhos para concurso e lhe deu uma mesada por 3 anos até que ela se concursou e hoje é funcionária pública de uma instituição de saúde. Somado a isso, está noutro relacionamento que segundo ela é muito mais saudável graças ao que aprendeu no MADA, inclusive ela chama a atenção para a importância da autonomia financeira. Nas suas palavras: “*não existe liberdade sem dignidade financeira*” (Margarida, branca, 60+).

Na sociedade capitalista, aguentar a dor passa a ser considerado sinal de virtude. A dor não é universal, nem apenas biológica ou um sentimento privado, pelo contrário é uma experiência pública e coletiva. Segundo Pussetti e Brazzabeni (2011, p. 3),

O sofrimento, enquanto sentimento humano, foi por muito tempo imaginado como uma experiência inata, ligada ao corpo natural e, portanto, universal – fenômeno pan-humano e pré-cultural, associado aos lugares simbólicos da interioridade –, pouco interessante, nesse sentido, e ainda menos acessível aos métodos da análise sociocultural.

Desse modo, existe uma relação profunda entre a experiência subjetiva do mal-estar e os processos históricos e sociais mais amplos, sobretudo em países como o Brasil cuja estrutura social desigual condena milhares de pessoas à fome, ao desemprego, à violência e ao abandono. Nas palavras de Pussetti e Brazzabeni (2011, p. 3), “o conceito de sofrimento social emergiu nas últimas décadas como lente particularmente apropriada para olhar as relações profundas entre a experiência subjetiva do mal-estar e os processos históricos e sociais mais amplos”. Assim, Pussetti e Brazzabeni (2011, p. 4), destacam que

O sofrimento social, nesta perspectiva, resulta de uma violência cometida pela própria estrutura social e não por um indivíduo ou grupo que dela faz parte: o conceito refere-se aos efeitos nocivos das relações desiguais de poder que caracterizam a organização social.

Para Castel (2003), a vulnerabilidade social traria em seu bojo a precariedade do trabalho e, ao mesmo tempo, a ausência dos suportes de proximidade e dos suportes sociais geradores de confiança. Desta forma, estaria ligada à limitação das capacidades de autonomia e ação dos sujeitos. Conforme advogam Pussetti e Brazzabeni (2011, p. 4), “o sofrimento

social é o resultado, em outras palavras, da limitação da capacidade de ação dos sujeitos e é através da análise das biografias dos sujeitos que podemos compreender o impacto da violência estrutural no âmbito da experiência cotidiana”.

Nesse sentido, as mulheres MADA frequentemente enfrentam desafios adicionais decorrentes do exaustivo trabalho de cuidado feminino. Além de lidar com as próprias experiências de dependência e violência, muitas delas têm o ônus adicional de cuidar de familiares, muitas vezes em ambientes onde o reconhecimento e apoio a esse tipo de trabalho são limitados.

O trabalho de cuidado, que historicamente tem sido associado às mulheres, engloba uma ampla gama de responsabilidades, como cuidar de crianças, idosos e doentes, além de realizar tarefas domésticas. Esse trabalho muitas vezes é invisibilizado e subvalorizado, apesar de ser fundamental para o funcionamento da sociedade.

Para as mulheres envolvidas nos MADA, o trabalho de cuidado pode se tornar uma fonte adicional de estresse e sobrecarga emocional. A necessidade de equilibrar o cuidado com os outros e as demandas pessoais e do grupo podem ser exaustivas, especialmente em um contexto em que os recursos para apoio e assistência são limitados. Além disso, o trabalho de cuidado feminino pode reforçar dinâmicas de poder desiguais nos relacionamentos, contribuindo para a manutenção de relações abusivas. A sobrecarga de trabalho pode dificultar a capacidade das mulheres de se afastarem de relacionamentos tóxicos, perpetuando assim o ciclo de dependência e abuso. Portanto, é importante reconhecer que as mulheres MADA enfrentam não apenas o desafio de lidar com suas próprias experiências de dependência e violência, mas também o fardo adicional do exaustivo trabalho de cuidado feminino.

Em outras palavras, o sofrimento social não é um sentimento comum que teria o mesmo significado para todo ser humano, ao contrário é um tipo de sofrimento que se manifesta nas zonas de precariedade, vulnerabilidade e fragilidade da experiência do existir humano em que o medo também é um sentimento muito presente, seja o medo da doença ou da morte. Inclusive o grupo terapêutico “MADA”, objeto de nossa pesquisa, é destinado a mulheres que estão passando por sofrimento em seus relacionamentos com homens e ainda assim não conseguem desfazer essa relação. Ainda durante a primeira interação com o grupo, as mulheres relataram, muito emocionadas, suas trajetórias afetivas como “desastrosas”.-

Nesse sentido, o fenômeno do sofrimento social também se torna uma importante chave de leitura para entender as experiências e vivências dentro do grupo MADA. Isso porque aqui desenvolve-se o entendimento de que ele não é algo pré-social, ele é elaborado e

vivido de maneira social. As mulheres MADA elaboram esse sofrimento e dão sentido a ele de forma coletiva considerando elementos que já circulam na sociedade. Observe a citação da Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p. 14): “achávamos que o nosso **sofrimento era um martírio insuportável** e viemos depois a descobrir o contrário. Ele era apenas o caminho para uma vida bem mais feliz do que a vida de muitas pessoas ditas ‘normais’” (Grifos nossos).

No entanto, cabe destacar mais uma vez o elemento de resistência que o poder produz. O sofrimento mobiliza estratégias de articulação e de enfrentamento que também afloram no MADA. Desta forma, é possível perceber a relação complexa entre, de um lado, um assujeitamento e a manutenção de uma identidade patológica e, de outro, a resistência e a vivência coletiva de enfrentamento. No fim, porém, a própria construção de uma identidade patológica parece em si um ato de resistência. Em meio a um contexto social que muitas vezes minimiza ou desconsidera as experiências de dependência e violência vivenciadas por essas mulheres, a atribuição de uma identidade patológica pode ser vista como uma forma de afirmar a existência e a legitimidade dessas vivências. Ao nomear e reconhecer suas lutas como parte de um quadro patológico, essas mulheres podem estar reivindicando visibilidade e validação para suas experiências, desafiando assim a invisibilidade e o silenciamento a que muitas vezes são submetidas. Essa construção identitária, embora possa ser problemática em alguns aspectos, pode também representar uma estratégia de sobrevivência e de busca por reconhecimento em um contexto que frequentemente as desvaloriza.

### **CAPÍTULO 3 – AS FORMAS E CORES DO AMOR: INTERSECCIONALIDADES E AS EXPERIÊNCIAS DE MULHERES MADAS**

Antes de iniciarmos a discussão de fato, algumas considerações são importantes. Ao discutir a interseccionalidade, especialmente os marcadores de raça, foi necessário utilizar a classificação proposta pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para a variável cor ou raça. O IBGE classifica a cor ou raça em cinco categorias: Branca, Preta, Parda, Amarela ou Indígena, sendo que a categoria Negra é composta pela soma das categorias Preta e Parda. Importante ressaltar que os dados do IBGE são autodeclarados.

Neste contexto, é fundamental destacar que a classificação utilizada não busca racializar as mulheres, mas sim seguir os critérios oficiais disponíveis, mesmo considerando que a pesquisa baseou-se em observação participante, não permitindo a coleta de autodeclarações das participantes. A ausência dessas autodeclarações poderia invisibilizar as mulheres estudadas, o que motivou a adoção dessa classificação. Trata-se, portanto, de uma escolha metodológica complexa, porém necessária, realizada com rigor ético e preocupação em garantir a visibilidade das participantes.

Existem disputas políticas em torno dos termos "Pretas" e "Pardas" que refletem debates mais amplos sobre identidade e representação no contexto social e político brasileiro. Esses termos são usados para descrever pessoas que se identificam com diferentes experiências raciais e étnicas, mas suas definições e usos podem variar significativamente dependendo do contexto e das intenções por trás de sua utilização.

No caso do termo "pretas", há uma busca por reafirmar a identidade preta e combater a invisibilidade e a marginalização das mulheres pretas na sociedade brasileira. O uso do termo "pretas" está ligado a movimentos de afirmação racial e de valorização da cultura afro-brasileira, buscando reconhecer as especificidades das experiências vividas por mulheres pretas e ampliar sua representatividade nos espaços públicos e políticos.

Já o termo "pardas" pode abarcar uma variedade de identidades raciais e étnicas, muitas vezes associadas a uma mistura de ascendências africana, europeia e indígena. O termo tem sido alvo de críticas, especialmente de ativistas pretas, que argumentam que seu uso pode diluir a identidade preta e perpetuar a hierarquização racial na sociedade brasileira, que historicamente privilegiou a branquitude em detrimento das populações pretas e indígenas.

Essas disputas políticas sobre os termos "pretas" e "pardas" destacam a importância de considerar não apenas a diversidade racial e étnica da população brasileira, mas também as complexidades e desigualdades que permeiam as relações raciais no país.

Em importante reafirmar que ao tentar classificar as mulheres do grupo com base nos critérios do IBGE, não estou assumindo uma posição colonial de superioridade, mas de enfrentamento às limitações impostas pela pesquisa. Estas limitações, como a impossibilidade de obter a autodeclaração das mulheres do grupo devido à natureza da observação participante, me levaram a buscar outras estratégias para incluir a discussão sobre marcadores sociais de diferença, especialmente de raça e cor, no contexto do meu estudo.

A escolha de utilizar as categorias propostas pelo IBGE para a classificação da cor ou raça foi uma tentativa de respeitar a complexidade das identidades das mulheres e evitar a invisibilização das questões interseccionais. Reconheço que esta abordagem tem limitações. No entanto, foi uma decisão necessária para abordar as questões de raça e cor dentro do escopo da pesquisa, considerando a importância desses marcadores sociais na compreensão das experiências das mulheres no contexto estudado.

Portanto, é fundamental situar esta escolha metodológica dentro de um contexto mais amplo de debates acadêmicos e políticos sobre identidade, representação e pertencimento. Ao reconhecer as limitações e complexidades envolvidas nesse processo, busquei garantir que a pesquisa não reproduzisse relações de poder hierárquicas, mas sim contribuísse para uma abordagem mais inclusiva e respeitosa das experiências das mulheres, reconhecendo a importância do debate interseccional para a compreensão das desigualdades sociais.

Este capítulo tem como objetivo discutir o conceito de interseccionalidade e suas implicações para a compreensão das relações de poder e desigualdade na sociedade contemporânea. A interseccionalidade, proposta no âmbito acadêmico por Kimberlé Crenshaw, surge como ferramenta analítica que busca reconhecer as múltiplas formas de opressão vivenciadas por indivíduos que pertencem a diferentes grupos sociais marginalizados, busca entender como diversos fatores juntos formam uma matriz de opressão. Exploraremos sua origem e desenvolvimento conceitual, considerando sua relevância nos atravessamentos vivenciados pelo grupo MADA.

A interseccionalidade é um conceito fundamental no campo dos estudos de gênero, raça, classe e outros marcadores sociais da diferença. A partir da obra seminal de Kimberlé Crenshaw (1989)<sup>19</sup>, essa perspectiva teórica tem sido amplamente utilizada para compreender

---

<sup>19</sup> Em termos acadêmicos, o trabalho de Crenshaw apresenta discussões até então desconsideradas pela academia hegemônica no tempo e no lugar em que a autora escreve, mas as discussões sobre aquilo que outrora veio a se chamar “interseccionalidade” já povoava tanto o feminismo negro no âmbito dos movimentos sociais estadunidenses, como também em produções acadêmicas, como o livro “Mulheres, Raça e Classe” de Angela Davis. No Brasil, autoras como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro também já produziam ideias que hoje são entendidas sob o conceito de interseccionalidade.

a complexidade das experiências individuais e coletivas em sociedades marcadas por diversas formas de opressão e discriminação.

Nesse sentido, a interseccionalidade surgiu como uma resposta às limitações do feminismo branco e liberal, que em muitas ocasiões negligenciou as experiências das mulheres pretas. O termo “interseccionalidade” foi desenvolvido em 1989 pela jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw, como crítica à tendência a se abordar “raça e gênero como categorias mutuamente exclusivas de experiência e análise” (CRENSHAW, 1989). Crenshaw (1989) alegou que as análises que empregam gênero ou raça como categorias unitárias de subordinação resultam no apagamento teórico de mulheres pretas. Conforme Kyrillos (2020, p. 1),

A interseccionalidade pode ser entendida como uma ferramenta de análise que consegue dar conta de mais de uma forma de opressão simultânea. Com essa lente, os processos discriminatórios não são compreendidos isoladamente, nem se propõem uma mera adição de discriminações, mas sim, abraça-se a complexidade dos cruzamentos dos processos discriminatórios e a partir daí se busca compreender as condições específicas que deles decorrem.

Como já fora colocado, a interseccionalidade é uma perspectiva que leva em consideração as diferentes formas de opressão, considerando as intersecções entre gênero, raça e classe social. Nas ciências sociais, este é um tema que considera as diferenças e desigualdades tais como elas são construídas, experimentadas e reproduzidas na relação com diferentes grupos sociais. A produção intelectual de ativistas e de intelectuais pretas entre 1960 e 1980 passou a defender que gênero, raça e classe não operam em separado, pelo contrário, estão intrinsicamente relacionadas. Como afirma Anne McClintock (2010, p. 19), “[...] não são reinos distintos da experiência; nem podem ser encaixados retrospectivamente como peças de um lego. Não, eles existem entre si e através dessa relação – ainda que de modos contraditórios e em conflito”.

Assim, as experiências sociais de sujeitos e de coletividades marginalizadas são sempre multidimensionais. Os conceitos de gênero, raça e classe configuram “sistemas de subordinação/discriminação” que não são totalmente distintos ou mutuamente excludentes. De acordo com Biroli e Miguel (2015), atualmente a interseccionalidade é utilizada para referir-se não apenas a desigualdades e opressões, mas também à construção de identidades coletivas e laços de solidariedade entre grupos em oposição a processos de subordinação.

Ao longo dos anos, o conceito de interseccionalidade foi se expandindo para abarcar outras dimensões da identidade como classe social, orientação sexual, deficiência, idade e nacionalidade. Paralelamente, a interseccionalidade reconhece que as identidades não são compartimentos estanques, mas sim sobreposições de diversas categorias sociais que se entrelaçam e influenciam-se mutuamente.

Através da interseccionalidade podemos compreender como as estruturas de poder e desigualdade se manifestam em diferentes contextos e situações sociais. Ao considerar múltiplos eixos de opressão podemos perceber como as experiências individuais são moldadas por fatores interconectados. Essa perspectiva desafia a ideia de uma identidade universalizada e singular, enfatizando a importância de dar voz e espaço para diferentes experiências e vivências.

Nesse sentido, a experiência multidimensional das mulheres MADAS é o ponto de partida para o diálogo do grupo com a dimensão da interseccionalidade. Há no grupo ora estudado uma heterogeneidade no que diz respeito à dimensão de raça e classe social, que nos ajuda a escapar de uma concepção universalizante das opressões de gênero, chamando atenção para a forma multifacetada e entrecruzada com que elas podem ser vivenciadas. As mulheres do grupo são marcadas por distintos traços de diferença. É nesse sentido que Brah (2006) afirma que o ser social é culturalmente constituído em tramas discursivas nas quais gênero, sexualidade, raça, classe, religião, nacionalidade, sexualidade, geração entre outros marcadores não são variáveis independentes, mas se articulam de maneira que o eixo de diferenciação do indivíduo constitui o outro ao mesmo tempo em que é constituído pelos demais. De acordo com Brah (2006, p. 374),

Algumas construções da diferença, como o racismo, postulam fronteiras fixas e imutáveis entre grupos tidos como inerentemente diferentes. Outras construções podem apresentar a diferença como relacional, contingente e variável. Em outras palavras, a diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão. Portanto, é uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política.

Para Vencato (2014) é preciso compreender como os marcadores sociais da diferença operam entre si nas experiências de quem as vivencia, como também se traduzem na vida social, nas práticas e atores envolvidos nesses processos e sob os quais são reforçados. É necessário, ainda, refletir para além dos pertencimentos considerando como aparecem em diferentes contextos e possibilidades de agenciamentos dos atores sociais envolvidos.

Sueli Carneiro (1993) aponta as diferenças entre as identidades e a construção dos símbolos de feminilidade de mulheres brancas e pretas, questionando o mito da fragilidade feminina branca, em oposição aos corpos de mulheres pretas secularmente escravizadas e obrigadas ao trabalho.

Paralelamente, Lélia Gonzalez (1984, p. 226) também buscou evidenciar as diferenças entre as identidades de mulheres pretas e brancas ao situar aquelas no mito da democracia racial a partir das noções de “mulata”, doméstica e mãe preta, propondo uma análise do lugar da mulher preta para além de perspectivas socioeconômicas no “processo de formação cultural, assim como os diferentes modos de rejeição/integração de seu papel”.

Dentro deste contexto, buscaremos compreender como a questão interseccional atravessa o grupo MADA e as experiências de suas participantes, no sentido de considerar as sensibilidades forjadas pelos marcadores sociais de raça, classe e gênero – uma vez que o caráter universalizante não é capaz de contemplar as vivências das mulheres do grupo, ao mesmo tempo, em que é importante considerar o cenário de onde se fala.

### **3.1 Interseccionalidade e olhar colonial**

O colonialismo europeu não se restringiu à ordem econômica e política, uma vez que alcançou todas as dimensões da vida humana, inclusive a esfera da subjetividade. Ele se deu pelas vias da “colonialidade<sup>20</sup> do poder e eurocentrismo”, como observa Quijano (2005) abaixo:

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (QUIJANO, 2005, p. 11).

---

<sup>20</sup> A “colonialidade” é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Anibal Quijano no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990.

Nesse contexto, a intersecção entre gênero, raça e outras dimensões sociais emerge como um ponto crucial de análise. À medida que se exploram as nuances das relações sociais, torna-se evidente que gênero não age isoladamente, mas se entrelaça com fatores como raça, classe e outras identidades sociais. Assim, a compreensão de como as relações de poder se desdobram exige um olhar atento não somente para as diferenças de gênero, mas também para as maneiras pelas quais elas se interconectam e se influenciam mutuamente com outras formas de desigualdade e discriminação.

A perspectiva de gênero, conforme definida por Joan Scott (1995), atua como um elemento intrínseco das relações sociais construído com base nas percepções das diferenças entre os sexos. No entanto, sua importância transcende essa simples categorização, pois gênero também se revela como uma força primordial que confere significado às complexas interações de poder presentes na sociedade.

Portanto, a definição de gênero de Scott adquire uma dimensão ainda mais rica quando considerada dentro desse contexto interseccional. Tal definição nos convida a examinar não apenas as distinções de gênero, mas a maneira pela qual essas distinções se manifestam e se entrelaçam com as experiências de raça, classe e outras formas de identidade social. Isso amplia a compreensão das relações de poder subjacentes e nos lembra da complexidade intrínseca da vida social. De acordo com Bidasca e Sierra (2022, p. 82),

[...] la colonialidad del poder no solo se reduce a la hegemonía del sistema-mundo, sino que también incluye a los dispositivos de regulación y de normalización, así como a las tecnologías de resistencia y de descolonización que operan a nivel molecular, en este caso en la subjetividad de las mujeres es que adquiere relevancia la consideración heterárquica del poder.

Nesse sentido, a equação amor-paixão entra em cena nos relacionamentos afetivos a partir da modernidade com o advento da revolução burguesa, através da manifestação do amor romântico. Dentro desta linha de raciocínio temos a tese de Norma Takeuti (2015) em seu artigo “Amor, nem tão demasiadamente humano nem demasiadamente desumano”, em que a autora coloca a hipótese de que existe uma colonialidade do amor, que seria o amor romântico Ocidental. Segundo Takeuti (2015, p. 6),

[...] o amor romântico Ocidental possui uma incontornável referência – a Europa – de onde saíram as modelagens fundamentais das formas de amar, em detrimento de outras que existiam nas terras colonizadas (nas Américas, o amor indígena, o amor africano que, em sua diversidade étnica e cultural,

chegou neste outro lado do Atlântico; na Índia, ao amor-sexo tântrico, e assim por diante).

Walter Mignolo (2017) usa o conceito de “Colonialidade” cunhado por Quijano atribuindo-lhe novo sentido: o lado mais sombrio da modernidade, à medida que demarca invasões europeias, tráfico em massa de africanos escravizados dentre tantas outras problemáticas. De acordo com Mignolo (2017, p. 2),

A tese básica – no universo específico do discurso tal como foi especificado – é a seguinte: a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade.

Paralelamente, a colonialidade vai se estruturando pela classificação social a partir de categorias raciais. Em outras palavras, com o advento da modernidade se estrutura uma compreensão de que existem raças hierarquicamente superiores e raças inferiores, sobretudo com a invasão da América (QUIJANO, 2010, p. 73). Portanto, a modernidade está intimamente relacionada à experiência colonial, tendo como marcos deste processo a Revolução Francesa, o Iluminismo, a Reforma Protestante dentre outros. De acordo com Quijano (2005, p. 11),

Na América a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo. Do mesmo modo, a servidão imposta aos índios, inclusive a redefinição das instituições da reciprocidade, para servir os mesmos fins, isto é, para produzir mercadorias para o mercado mundial. E enfim, a produção mercantil independente foi estabelecida e expandida para os mesmos propósitos.

Portanto, a narrativa do homem branco, europeu, burguês é proclamada como universal e segundo Dussel (2005, p. 27), “da mesma forma, utiliza também unicamente a Europa para explicar o processo posterior de desenvolvimento da referida modernidade”. Assim, o homem europeu, burguês, colonial moderno se tornou agente central da construção objetiva e subjetiva da sociedade.

Conforme Takeuti (2015), a colonialidade do poder envolve também a colonialidade de amar, articulada ao desenvolvimento da ideia de “família empreendedora” como sinônimo de “família feliz”. A família burguesa que emerge com o advento do século XIX se apresenta como urbana, com baixos índices de fertilidade e mortalidade e trazendo consigo novos

padrões afetivos e papéis sociais em que os homens ocupariam a responsabilidade pela manutenção econômica e as mulheres o cuidado com o lar e filhos.

A partir da modernidade, a conceituação do amor ganha novas características agora embasadas na noção do amor romântico. A partir de então, o princípio norteador é “encontrar a pessoa certa”, a “alma gêmea”, aquele indivíduo que, em tese, complementaria o outro e o encontro destes indivíduos resultaria na plena realização de ambos, mas é importante pontuar que esse “lugar do amor” Ocidental é destinado a pessoas brancas. De modo geral, as pessoas pretas são expulsas dessa lógica. Não é à toa que a mulher preta vive um processo de solidão afetiva.

O amor romântico é uma construção histórica e cultural que possui um repertório de discursos, ações e rituais que manifestam modelos de significação e interpretação da sociedade Ocidental. De acordo com Illouz (2005, p. 150),

A noção de ritual é o elo entre os bens e símbolos comercializados em massa e as sensações subjetivas de prazer, criatividade, liberdade e distanciamento do comércio de mercadorias. Isso implica, por sua vez, que não há uma dicotomia simples entre o universo das relações intersubjetivas e a esfera do consumo, visto que os significados que sustentam o "mundo da vida" do amor romântico são produzidos dentro e não fora do sistema capitalista.

Nesse sentido, o ideal do amor romântico construído pelo Ocidente moderno se torna artigo de exportação e venda para o mundo como um bem de consumo de massa, portanto, talvez exista uma relação de complementaridade entre amor romântico e a comercialização de cenários e experiências românticas. Paralelamente, nas sociedades Ocidentais as relações amorosas são cooptadas por interesses utilitaristas e mercantis que estimulam a produção fordista do amor de tipo Ocidental e branco para todas as sociedades. Em outras palavras, houve uma invasão nas subjetividades dos povos “conquistados” pelo imperialismo europeu e em seguida americano, inclusive no que diz respeito ao amor. Foi imposto um tipo de amor e uma forma de amar como válidos e legítimos. Todas as demais são invalidadas, inclusive por meio da retórica de que os amores que escapam ao ideal romântico são arcaicos, ultrapassados ou até mesmo nem sequer seriam consideradas formas de amor.

Ao lado desse processo há toda uma estratégia de colonização das mentes cujo objetivo é a homogeneização mental que toma a Europa e posteriormente a América do Norte, sobretudo os Estados Unidos como referência. A partir daí nasce um projeto eurocêntrico em todas as dimensões da vida humana que impõe e naturaliza um determinado *modus vivendi*. Todo esse processo é marcado pela violência colonial que impôs a episteme europeia, branca,

cristã, burguesa, hetenormativa e cis aos povos colonizados, ao mesmo tempo que invisibiliza e deslegitima as experiências não europeias. Conforme Maldonado-Torres (2007, p. 242),

A invisibilidade e a desumanização são as expressões primárias da colonialidade do ser [...]. A colonialidade do ser torna-se concreta sob a forma de sujeitos liminares, que marcam, por assim dizer, o limite do ser, ou seja, aquele ponto no qual o ser destrói o sentido e a prova até o ponto da desumanização. A colonialidade do ser produz a diferença colonial ontológica, apresentando uma série de características existenciais fundamentais e de realidades simbólicas.

Por outro lado, a colonialidade do amor romântico traz, em certa medida, a imposição da heterossexualidade e monogamia, portanto, associada a uma colonialidade da sexualidade, imbricada com as colonialidades de raça, gênero e classe.

Desse modo, Lugones (2014) traz o conceito de colonialidade de gênero, que para ela envolve três questões: o conceito de colonialidade e modernidade europeia, o eurocentrismo e a interseccionalidade entre raça e gênero. Consequentemente, o gênero é relacional e, portanto, um modo subjetivo de dominação atravessado pela interseccionalidade de gênero e raça.

No grupo MADA, mulheres buscam apoio emocional para lidar com suas dificuldades em relacionamentos amorosos. No entanto, observamos que a experiência de solidão das mulheres pretas e/ou com deficiência e outros marcadores sociais pode ser ampliada pela falta de discussões sobre a lógica colonial que permeia as relações sociais. É importante pontuar que a ausência de leituras dessa questão no grupo não invalida a sua relevância, uma vez que ela pode estar contribuindo para a invisibilização e o aprofundamento dos desafios enfrentados por mulheres marginalizadas na busca por relações afetivas significativas. O não reconhecimento destes marcadores pelo grupo é em si dado importante que revela múltiplas camadas sobre esse espaço.

A própria Robin Norwood (2005), autora do livro "Mulheres que Amam Demais" e também a inspiração para a criação dos grupos anônimos que compartilham o mesmo nome, não está imune às influências da colonialidade. Embora sua obra tenha tido um impacto significativo ao abordar as dinâmicas de relacionamentos disfuncionais e dependência emocional, é importante reconhecer que sua perspectiva foi moldada por um contexto cultural e histórico que reflete as estruturas de poder coloniais. Sem perceber, Norwood termina por tomar uma compreensão e um arranjo de amor que atende a uma configuração específica de sociedade moldada nos alicerces brancos e europeus.

Norwood (2005), como muitos autores e autoras de sua época, estava inserida em uma sociedade que, em grande parte, promovia ideais de relacionamentos heteronormativos e patriarcais. Essas normas muitas vezes reproduzem hierarquias de poder que estão enraizadas na colonialidade, perpetuando noções de superioridade racial, de gênero e de classe. Embora seu trabalho tenha proporcionado *insights* valiosos sobre as dinâmicas de relacionamento, é importante considerar como essas ideias podem refletir e até reforçar as estruturas de poder existentes.

Além disso, é relevante observar que a ausência de discussões sobre raça e etnia em seu trabalho pode ser vista como uma limitação, dada a complexidade das experiências das mulheres em diferentes contextos culturais e raciais. A colonialidade não apenas molda as normas de relacionamento, mas também influencia as maneiras pelas quais diferentes grupos são afetados por essas normas. Portanto, é crucial reconhecer que a perspectiva de Norwood (2005) é uma entre muitas e que a análise crítica das influências da colonialidade é fundamental para uma compreensão completa das dinâmicas de relacionamento e da busca por soluções equitativas.

### **3.2 Interseccionalidade, experiências de mulheres MADAS e análise dos atravessamentos de classe e raça**

As incursões ao campo demonstraram que as intersecções que atravessam a vida das mulheres MADAS nos levou a enveredar em um contexto plural que não se restringe às relações de gênero, mas perpassa os meandros de raça, de classe dentre outras dimensões.

Durante todo o período em que frequentei ativamente o grupo, pude perceber que existiam marcadores de raça que se entrecruzavam com as desigualdades de caráter econômico. Foi muito frequente durante as reuniões falas das coordenadoras da mesa e de algumas integrantes mais antigas no sentido de, digamos, “pressionar” indiretamente as participantes a contribuírem financeiramente com a manutenção do grupo com aquilo que elas denominam 7ª tradição:

*A 7ª tradição permite a manutenção do grupo e sem ela não conseguimos honrar com nossos compromissos de aluguel, água e material de limpeza e divulgação do grupo (Rosa).*

*A 7ª tradição é uma maneira de gratidão por tudo o que o grupo faz por nós. Tantas aqui, antes de conhecerem o MADA, gastaram tanto dinheiro com remédio e psiquiatra. O que custa retribuir com esse espaço? (Ana).*

*Temos mais de 35 pessoas no grupo e se todas pagassem um pouco que seja teríamos o dinheiro do aluguel todo mês com tranquilidade, mas cada um é cada um (Valquíria).*

Cria-se nestes momentos uma tensão muito evidente no grupo e algumas mulheres sentem a necessidade da réplica, a fim de fazerem as colegas compreenderem os diferentes contextos:

*Eu acho que a 7ª tradição é livre, não pode ser algo imposto e a gente tem que ver também que a realidade de cada uma é diferente. Doa quem pode, quem não pode é bem vinda da mesma forma. Eu mesma, atualmente, não posso contribuir com nada, porque sou aposentada e minha aposentadoria é pra tudo: aluguel, comida, tudo, sem falar que venho de outra cidade (Santa Rita) e mesmo assim não falta (Lourdes, preta, 60+).*

*Todas nós temos as nossas dificuldades, então quem não está contribuindo com a 7ª tradição é porque não pode. Sou sozinha pra tudo. Eu queria muito poder contribuir todo mês, mas infelizmente não posso (Eliana, preta, 40+, mulher com deficiência).*

*Eu tenho uma deficiência, vivo do benefício que recebo, então pra mim tirar dez reais que seja, pesa no fim do mês. Quando dá eu contribuo, mas quando não dá, não tem o que fazer” (Michele, parda, 50+, mulher com deficiência).<sup>21</sup>*

A participante Lourdes, uma mulher preta aposentada na faixa dos 65 anos, já havia expressado em reuniões anteriores sua dificuldade financeira, bem como os desafios relacionados a sua idade e dinâmica familiar. Nesse contexto, percebe-se uma interseção entre as questões de raça, classe social e geração que se entrelaçam e influenciam sua realidade.

Similarmente, temos Eliana que é também uma mulher preta, que se encontra na faixa dos 40 +, divorciada e com um filho. Em momentos anteriores, ela compartilhou sua condição de mãe solteira, uma vez que o ex-companheiro não contribui financeiramente para o sustento do filho. Eliana trabalha no comércio e relata ao grupo as dificuldades econômicas enfrentadas para prover o próprio sustento e o de seu filho.

Por outro lado, temos Michele, uma mulher parda com deficiência, com cerca de 50+, que vive sozinha e aluga uma quitinete em uma localidade na região metropolitana de João Pessoa, Santa Rita. Neste caso, observa-se uma intersecção entre as desigualdades econômicas e as diferenças relacionadas à classe social e a questão da deficiência.

<sup>21</sup> O perfil das participantes foi detalhadamente descrito ao longo desta tese, levando em consideração as informações obtidas por meio de observação participante e descrição em diário de campo. É importante ressaltar que, devido à natureza do método de pesquisa utilizado, que prioriza a imersão no ambiente estudado, as informações foram apresentadas com o máximo de detalhes possíveis, dentro das limitações inerentes a essa abordagem de pesquisa.

Assim, concordamos com Brah (2006) ao destacar que as categorias de análise são ferramentas valiosas para apreender a dinâmica entre as diferenças e desigualdades sociais. Elas possibilitam a compreensão de como tais desigualdades são socialmente construídas e se entrelaçam nas experiências e vivências dos indivíduos. A interseccionalidade, portanto, emerge como um instrumento de análise crucial para uma compreensão mais completa e sensível das complexidades presentes nas trajetórias de vida dessas mulheres.

Embora o grupo não aborde explicitamente ou trate essas relações e tensões dentro do escopo de uma análise interseccional, é inegável que tais dinâmicas existem e se manifestam no seu funcionamento. Entretanto, é fundamental compreender que uma relação de desigualdade não pode ser adequadamente analisada somente através de um marcador isolado, pois a própria interseção desses marcadores é capaz de exercer formas de dominação (VENCATO, 2014).

É relevante reconhecer que as interseções de raça, classe, gênero, entre outros marcadores influenciam as experiências e vivências das pessoas de maneira interligada e complexa. Desse modo, ao analisar a dinâmica do grupo, é imprescindível adotar uma abordagem interseccional que permita entender como essas diferentes formas de opressão e privilégios se combinam e se manifestam nas relações sociais.

Assim, ao incorporar a perspectiva interseccional em nossas análises, enriquecemos nossa compreensão sobre as desigualdades e como elas são construídas socialmente. Dessa forma, podemos avançar em direção a uma compreensão mais profunda das dinâmicas de poder presentes no grupo.

Nesse contexto, a interseccionalidade se apresenta como uma abordagem que reconhece a complexidade das múltiplas fontes da identidade permitindo-nos compreender a interseção e combinação de diferentes marcadores sociais no grupo MADA, tais como classe, raça, idade e deficiência. Ao analisarmos esse processo, observamos que as lideranças do grupo costumam ser compostas pelas participantes mais antigas, em sua maioria mulheres brancas que, até o momento, relataram ter vínculo empregatício estatutário. Curiosamente, para essas coordenadoras, essa mudança representou uma queda no padrão de vida, uma vez que muitas delas vinham de casamentos com pessoas de amplo poder aquisitivo. Essa observação nos leva a compreender como a interseção desses marcadores sociais influencia as experiências e trajetórias de vida das participantes e como isso pode moldar as dinâmicas de poder e privilégio no grupo.

No trabalho "Mulheres negras e poder: um ensaio sobre a ausência", Sueli Carneiro (2011) destaca a notória falta de discussão em torno da relação entre mulheres pretas e o

poder na sociedade contemporânea. Ao abordar esse tema, a autora ressalta que falar sobre essa relação é como lidar com algo ausente, algo que parece ter sido propositadamente apagado dos diálogos e narrativas.

Diante dessa aparente facilidade, sou tentada a pensar que todo conceito carrega um mundo de significados e significantes [...] não é estático, pressupõe reflexão, discursos, significar, ressignificar, multiplicidade, transformação. Isso, tudo junto, parece funcionar como norteadores da questão conceitual. Logo, o conceito não é algo acabado, pronto, imutável e descolado do seu tempo, é circular (CARNEIRO, 2011, p. 19).

A ausência de discussão sobre a relação entre mulheres pretas e o poder reflete uma dinâmica complexa e multifacetada. Carneiro (2011) destaca que essa ausência pode ser atribuída a diversas razões, incluindo o racismo estrutural que permeia as instituições e a sociedade como um todo. Esse racismo muitas vezes impede o acesso das mulheres pretas a posições de poder e influência, perpetuando assim a sua invisibilidade no cenário político, social e econômico.

Através da análise interseccional, podemos desvelar as complexas interações entre classe social, raça, idade e outros elementos que compõem a identidade das pessoas no contexto do grupo MADA. Essa abordagem nos permite compreender as disparidades e desigualdades presentes no grupo.

*Fiquei casada 20 anos e reconheço que me submeti a muitas coisas que nenhuma mulher deveria suportar, tudo por conta da co-dependência. Eu vi meu marido na cama com amantes, já fiquei no jardim vendo ele com elas na piscina. Pra o mundo eu tinha um casamento perfeito, porque ele vivia muito bem, tínhamos uma casa enorme, carro, empregados, mas ele era alcoólatra e raparigueiro (promíscuo). Eu apanhei, mas no dia seguinte ele vinha atrás de mim arrependido e chorando e eu perdoava ou eu mesma ia atrás dele pedir pra voltar. Foi muita humilhação, mas eu me perdoo, porque a gente só faz aquilo que pode com as condições que tem e naquele momento eu não tinha como sair de casa, eu tinha dois filhos, nunca tinha trabalhado, não tinha como. Aguentei muito, até que chegou o ponto que não deu mais, saí na calada da noite, fugida mesmo, com meus dois filhos e fui pra casa de uma irmã que me acolheu. Ela me sustentou por dois anos, me dava uma mesada e me colocou num cursinho pra concurso até que me concursei e hoje vivo minha vida. Vivo de maneira humilde, mas o que importa é que tenho paz. Mas digo foi luta. Não é fácil sair de um relacionamento doente (Socorro, branca, 50+).*

A fala anterior oferece indícios de uma realidade socioeconômica privilegiada, conforme destacado por referências como piscina, casa grande, empregados e outros elementos. Além disso, a participante menciona o suporte financeiro provido por sua rede de apoio durante dois anos, incluindo uma mesada. É importante ressaltar que, para muitos, essa

situação poderia ser considerada uma condição profissional vantajosa, especialmente no caso de emprego estatutário. No entanto, para a entrevistada, essa realidade representa uma diminuição em seu padrão de vida, considerando seu histórico biográfico. Adicionalmente, é possível perceber, por um olhar interseccional, que a experiência de Socorro é simultaneamente privilegiada e subalternizada. Ao mesmo tempo ela vive numa condição econômica favorável, mas, em concomitância, experimenta “muita humilhação”.

Por outro lado, a história de Simone, mulher preta, traz à tona uma experiência distinta. Ela é mãe de um filho adolescente e enfrenta um relacionamento com um homem que faz uso abusivo de bebidas alcoólicas marcado por diversas formas de violência. Simone tentou mudar o comportamento de seu companheiro, mas percebeu que tal transformação seria inalcançável. Atualmente, ela ainda reside sob o mesmo teto que ele, mas não se considera mais casada. Simone revela que sua decisão de permanecer na convivência com o parceiro se deve ao filho e à percepção de que a sobrevivência seria mais difícil caso optasse por uma separação.

Esses relatos nos convidam a refletir sobre as diferentes experiências e contextos vivenciados pelas mulheres do Grupo, evidenciando a complexidade das trajetórias de vida e como elas podem ser influenciadas por múltiplos fatores como condição socioeconômica, histórico familiar e suporte social. Essas histórias reforçam a importância de considerar as diversas dimensões e intersecções que moldam as experiências individuais, a fim de compreender melhor as particularidades de cada pessoa e oferecer um olhar atento e sensível para suas vivências e necessidades.

*Por anos eu vivi todo tipo de violência, desde a física, a psicológica, mas eu queria muito fazer meu casamento funcionar, tentei mudar ele, até entender que ninguém tem o poder de mudar o outro se ele não quiser e tem mais, ninguém é obrigado a mudar. Meu ex-marido não tinha obrigação de atender as minhas expectativas, hoje eu vejo isso. Mas o problema era o alcoolismo e as violências, passei anos suportando tudo, porque não tinha pra onde correr. Enfim, consegui me libertar, vivo com ele ainda na mesma casa, mas não me considero casada. Ele tem a vida dele e eu tenho a minha. Até pensei em sair de casa, mas pra onde? A justiça infelizmente não dá pra confiar. Temos esse acordo que faz com que eu e meu filho fiquemos em paz (Simone, preta, 50+).*

Através da fala de Socorro observamos que ela possuía condições mais favoráveis para reestruturar sua vida, uma vez que conseguiu contar com o suporte de uma rede de apoio. Essa oportunidade lhe permitiu sair de casa e buscar um novo começo. No entanto, a realidade de Simone é bastante distinta, visto que ela não dispõe de uma rede de apoio e não desfruta de

uma situação socioeconômica vantajosa. Infelizmente, essa realidade é compartilhada por muitas mulheres pretas no Brasil.

A discrepância entre as experiências de Socorro e Simone destaca a importância de reconhecer as desigualdades sociais e econômicas que a experiência de raça impõe à vida de mulheres no âmbito do grupo MADA. A falta de apoio e recursos adequados pode representar grandes desafios e limitações na busca por uma vida mais autônoma e livre de situações adversas.

A questão da assimetria entre o número de mulheres pretas e pardas em relação às mulheres brancas no grupo em análise representa um aspecto relevante para a compreensão das dinâmicas sociais e da interseccionalidade de gênero e raça. A pesquisa em questão examina a representatividade desses grupos e identifica uma disparidade significativa, na qual as mulheres brancas constituem a maioria do conjunto investigado. Embora houvesse uma ampla rotatividade, uma tendência constante se apresentou: a predominância numérica de mulheres brancas em relação às pretas e pardas. A questão da rotatividade é comum em grupos, porém, quando combinada à predominância de um determinado grupo étnico, evidencia a necessidade de investigar as possíveis causas dessa disparidade.

No contexto brasileiro, a composição étnico-racial da sociedade reflete uma história marcada por profundas desigualdades e opressões. As mulheres pretas e pardas têm sido historicamente relegadas a posições de vulnerabilidade social, com acesso limitado a recursos e oportunidades, enquanto as mulheres brancas, em geral, têm usufruído de privilégios e vantagens estruturais.

É importante pontuar que existe uma desigualdade no âmbito da representatividade no grupo em estudo que pode estar associada a diversos fatores. Primeiramente, há a influência dos estereótipos raciais enraizados na sociedade brasileira, que frequentemente marginalizam as mulheres pretas e pardas, perpetuando uma invisibilidade e silenciamento de suas vivências. Esses estereótipos também afetam a forma como essas mulheres são percebidas e acolhidas nos espaços de apoio como o grupo em análise. Além disso, o impacto das desigualdades socioeconômicas também deve ser considerado. As mulheres pretas e pardas são frequentemente submetidas a condições socioeconômicas mais precárias, o que pode restringir seu acesso a recursos como educação, saúde e apoio psicológico. Nesse contexto, a participação em grupos de apoio pode ser limitada devido às dificuldades enfrentadas em suas realidades cotidianas.

Outro ponto que merece atenção é a relação entre o reduzido número de mulheres pretas no Grupo MADA e os dados de feminicídio no Brasil. Uma possível explicação para

essa discrepância é a exposição desproporcional de mulheres pretas à violência e ao feminicídio. Assim, o reduzido número de mulheres pretas participantes no Grupo MADA não pode ser negligenciado, apresentando-se como um fenômeno digno de atenção. No contexto brasileiro, a realidade vivenciada por mulheres pretas é, em muitos casos, marcada pela dificuldade em buscar auxílio e apoio, culminando em situações extremas.

No contexto do grupo MADA, a interseccionalidade é evidente na forma como as experiências de gênero se entrelaçam com a experiência racial, tornando a vivência das mulheres pretas e pardas única e marcada por desafios específicos, ao passo que, as mulheres pretas e pardas enfrentam múltiplas formas de discriminação e opressão que muitas vezes resultam em desvantagens socioeconômicas, menor acesso a serviços de saúde e suporte psicológico, além de vivenciarem estereótipos negativos que as marginalizam socialmente. Esses fatores podem ser considerados como barreiras para que essas mulheres busquem grupos de ajuda mútua como o MADA.

Outro fator relevante é a invisibilidade das questões raciais no próprio grupo de ajuda mútua. A ausência de discussões sobre a interseccionalidade pode contribuir para que mulheres pretas e pardas se sintam desencorajadas a participar, pois, percebem que suas vivências específicas não são contempladas nas narrativas e abordagens do grupo. Portanto, os silêncios e ausências identificados no grupo MADA estudado constituem um relevante fenômeno a ser explorado.

Diante das análises efetuadas até o momento é possível chegar a uma conclusão relevante acerca do grupo MADA sob o prisma interseccional. A ausência da questão racial nos debates de gênero promovidos pelo grupo pode acarretar consequências que vão além da simples omissão de tais discussões. A invisibilidade da questão racial pode contribuir para a reiteração e reprodução do apagamento dos sofrimentos e dores enfrentados pelas mulheres pretas, fato que compromete a construção de um ambiente inclusivo para essa parcela da população. Ao negligenciar a discussão sobre a interseccionalidade entre gênero e raça, o grupo MADA corre o risco de perpetuar uma visão limitada e unidimensional das experiências femininas. A ausência de reflexões sobre as vivências específicas das mulheres pretas pode contribuir para a construção de uma narrativa única que não dá conta da complexidade das trajetórias individuais dessas mulheres e, por conseguinte, pode negligenciar suas demandas e necessidades específicas.

O apagamento das experiências das mulheres pretas pode levar à criação de um espaço que, embora seja importante para muitas, não se configura de maneira efetivamente inclusiva

para todas as mulheres. A falta de representatividade e a ausência de um olhar interseccional podem afastar as mulheres pretas do grupo, impedindo-as de encontrar acolhimento e apoio.

Por outro lado, é importante reconhecer que o Grupo MADA não pode ser responsabilizado pela ausência das discussões étnico-raciais em suas dinâmicas. Em muitos casos, essa ausência ocorre sem a intenção deliberada de excluir tais discussões. Em vez disso, ela reflete a complexa interação entre as experiências das mulheres que participam do grupo e a sociedade em que estão inseridas. Neste sentido, é fundamental que todos (as/es) nós compartilhemos a responsabilidade de promover diálogos mais inclusivos e atentos às questões étnico-raciais, reconhecendo que a mudança requer esforços coletivos e contínuos.

O Grupo MADA é, em essência, um reflexo das estruturas sociais mais amplas que permeiam a vida de suas participantes. Uma sociedade organizada em torno da branquitude, na qual o privilégio racial é desigualmente distribuído, influencia diretamente as dinâmicas do grupo. As mulheres que procuram o MADA trazem consigo as bagagens de suas experiências pessoais, que podem ser moldadas por uma sociedade que, em grande parte, não discute ou não enfrenta questões raciais de maneira eficaz. Ao mesmo tempo, é crucial não infantilizar o grupo, especialmente quando se discute o tema do racismo. Essas mulheres, como qualquer outro indivíduo, são capazes de compreender a complexidade das questões raciais e estão inseridas em um contexto mais amplo que, embora não promova discussões raciais, não as isenta de responsabilidade. Portanto, ao analisar as dinâmicas do Grupo MADA em relação ao racismo, é fundamental manter um equilíbrio entre o reconhecimento das influências sociais mais amplas e a responsabilização das ações individuais e coletivas.

Além disso, a ausência de mulheres pretas no grupo não pode ser atribuída exclusivamente à atuação ou ao controle do próprio grupo. Fatores como desigualdade socioeconômica, acesso limitado a serviços de apoio e barreiras estruturais podem contribuir para a sub-representação de mulheres pretas no MADA. Essas barreiras estão enraizadas em sistemas mais amplos de opressão racial e econômica que vão além do alcance do grupo.

Essa ausência de abordagem sobre a questão racial pode estar associada a diversos fatores, tais como: o não reconhecimento consciente de suas próprias vivências raciais ou até mesmo a percepção de que o grupo MADA não é um espaço propício para a discussão de temas raciais, uma vez que suas pautas são concebidas de forma universalizante no contexto das relações afetivas e das experiências vivenciadas pelas mulheres.

### 3.3 Mulheres pretas, narrativas de afeto e identidade

Com esse diálogo pretendemos analisar as nuances e complexidades que permeiam a experiência do amor, evidenciando como esse afeto é atravessado por questões socioculturais relacionadas com a raça, classe e gênero. A partir dessa perspectiva, busca-se compreender como as mulheres brancas e as mulheres pretas vivenciam o amor de formas distintas, enfatizando a solidão vivida pelas mulheres pretas, que se manifesta não somente nas relações amorosas, mas também como uma vivência de exclusão na sociedade caracterizando um lugar de não amor.

O amor, frequentemente romantizado como uma experiência universal e desprovida de influências externas, na verdade, é profundamente influenciado pelo contexto sociocultural em que está inserido. Nesse sentido, é fundamental considerar as múltiplas intersecções de identidades e vivências das mulheres como raça, classe e gênero para compreender as diferentes formas de experimentar esse afeto.

As mulheres brancas e pretas, em decorrência das desigualdades e estruturas de poder existentes na sociedade, são submetidas a experiências distintas no que tange ao amor. As mulheres brancas, historicamente inseridas em um contexto de privilégios e hegemonia cultural, podem vivenciar o amor, embora também com problemáticas em virtude do machismo, sexismo etc, mas nada que se equipare as problemáticas vividas e sentidas por mulheres pretas.

Por outro lado, as mulheres pretas, frequentemente marginalizadas e alvo de estigmas e estereótipos negativos, enfrentam desafios adicionais no âmbito das relações afetivas. A solidão<sup>22</sup> da mulher preta, aqui abordada como um não lugar do amor, aponta para a ausência de reconhecimento e valorização de suas experiências e sentimentos no contexto amoroso e também em outras esferas da sociedade.

Conforme Pacheco (2006, p. 154),

Entretanto, se a discussão sobre raça mereceu atenção de vários intelectuais e pesquisadores brasileiros (as) e estrangeiros (as) nas Ciências Sociais brasileiras, o mesmo não se pode dizer sobre a questão da afetividade e, muito menos, sobre a afetividade baseada em critérios raciais e de gênero. Poucas são as pesquisas que levam em consideração tal articulação, sobretudo no que toca a questão das escolhas de parceiros afetivos.

---

<sup>22</sup> O termo solidão é frequentemente utilizado para denotar a falta de acesso a experiências amorosas ligadas a uma lógica romântica, mas cabe refletir sobre como o romantismo organiza o processo pelo qual as pessoas narram suas experiências de relacionamento na sociedade. As pessoas frequentemente possuem amigos, familiares ou outras pessoas com as quais podem contar e compartilhar suas vidas, mas a ausência de um relacionamento romântico-monogâmico automaticamente faz com que a pessoa se localize numa situação de solidão.

A vivência da solidão da mulher preta se estende além das relações amorosas permeando suas interações em diversos âmbitos sociais. Mesmo entre mulheres brancas e homens negros, a solidão persiste como resultado de preconceitos enraizados e estruturas discriminatórias que afetam as relações interpessoais. Diante disso, é imperativo reconhecer que as experiências afetivas das mulheres não podem ser tratadas como homogêneas, mas sim como produtos de contextos sociais complexos e interseccionais. Nesse sentido, foi comum ouvir nos relatos das reuniões do grupo MADA falas que exemplificam essa realidade:

*“Comecei a frequentar o grupo porque vi a reprise daquela novela Mulheres apaixonadas e eu senti que eu era igual a personagem. Meu casamento era cheio de brigas, nunca chegávamos a um acordo. Meu ex-marido era um homem bruto, que achava que a mulher tinha que ficar dentro de casa, cuidando dos filhos, enquanto ele gozava da liberdade. Resultado: eu não aguentei e me separei. De lá pra cá faz cinco anos e não consigo me relacionar com ninguém. Já tentei ir à aula de dança, clubes e até uma amiga me apresentou uma pessoa, mas parece que o problema sou eu. Estou me tratando para me curar e quem sabe encontrar um companheiro bacana” (Miranda, preta, 40+).*

*“Só tive um homem na minha vida, que foi o meu ex-marido e pai dos meus filhos. No início do divórcio eu não queria saber de relacionamento. Estava traumatizada. Mas o tempo foi passando eu passei a querer ter alguém, mas isso é muito difícil. Parece que sou invisível. Quando aparece alguém que só quer curtição e eu quero um homem pra ter um relacionamento sério” (Manuela, parda, 30+).*

*“Hoje eu quero fazer um desabafo. Eu não aguento mais ser a pessoa que é o suporte de todo mundo. Eu estou sempre ‘acodindo’ as pessoas a minha volta, me encaram como uma mulher forte e eu sou mesmo, mas tem hora que cansa. Às vezes, eu só queria ter alguém pra ser a minha rocha, mas ultimamente não aparece ninguém” (Laura, preta, 40+).*

*“Eu tenho 26 anos e só tive um relacionamento na vida, que foi horrível, cheio de ciúmes, escândalos e violência psicológica. Graças a Deus e ao MADA consegui sair, mas depois disso nunca mais consegui namorar ninguém. Eu não estou sozinha porque eu quero, simplesmente não aparece. Sei que não podemos ficar nessa carência, que temos que nos bastar [...] o parceiro é uma consequência, mas somos humanas. Tem horas que bate a tristeza” (Amanda, preta, 26 anos).*

O fenômeno do distanciamento relacional e afetivo vivenciado por mulheres se reflete em um sentimento de solidão, especialmente quando relacionado à rejeição afetiva. Moutinho (2004) enfatiza em seus estudos que mulheres pretas e pardas enfrentam um período mais prolongado de celibato e, conseqüentemente, casam-se tardiamente em comparação com mulheres brancas e homens brancos e pretos.

As participantes do grupo de apoio MADA, que se encontram imersas nessa realidade, compartilham de uma percepção comum sobre a dificuldade de encontrar um parceiro afetivo. Contudo, suas análises tendem a atribuir o problema a fatores de ordem individual, dissociando-o de aspectos estruturais e sociais mais amplos. Dessa forma, buscam modificar características pessoais e aspectos de suas vidas amorosas como uma forma de lidar com esse desafio.

O distanciamento afetivo e relacional experienciado por essas mulheres não pode ser considerado apenas um resultado de questões pessoais. Pelo contrário, é necessário enxergá-lo como um fenômeno complexo e interseccional atravessado por dinâmicas sociais, raciais e de gênero. A própria dinâmica do mercado de relacionamentos, permeado por concepções culturais e sociais, pode criar barreiras e dificuldades adicionais para mulheres pretas e pardas, reforçando estereótipos e padrões inalcançáveis.

Ademais, o distanciamento afetivo vivenciado por essas mulheres não pode ser desvinculado da estrutura social que historicamente reproduziu e perpetua desigualdades raciais e de gênero. As normas sociais e culturais influenciam diretamente a forma como as relações afetivas são construídas e experimentadas, reforçando a marginalização de determinados grupos sociais.

Beatriz Nascimento (2019) afirma que a mulher preta no Brasil possui um “destino histórico”, pois é ela que trabalha muito em diferentes órgãos públicos ou privados e recebe baixas remunerações, empregos esses que relembram o período da escravidão. Essa desigualdade em que se encontram as mulheres repercute nas suas relações com os homens de forma que as relações amorosas que se estabelecem possuem como fundamento não só o afeto, mas o desejo de repartir o recurso material, pois, na realidade das pessoas mais vulneráveis economicamente, o sustentáculo econômico da família é a mulher preta. Entretanto, a autora também diz que

Quanto mais a mulher negra se especializa profissionalmente [...] mais é levada a individualizar-se. Sua rede de relações também se especializa. Sua construção psíquica, forjada no embate entre sua individualidade e a pressão da discriminação racial, muitas vezes, surge como impedimento à atração do outro, na medida em que este, habituado aos padrões formais de relação dual, teme a potência inesperada dessa mulher (NASCIMENTO, 2019. p. 58, 59).

Ou seja, tanto numa ponta quanto em outra, a mulher preta não possui vantagens para se relacionar de forma amorosa, pois, diversos condicionantes a colocam em um lugar de desfavorecimento.

Observamos assim um fenômeno que sugere que mulheres pretas enfrentam desafios adicionais na manutenção de relacionamentos duradouros. Essa dinâmica parece estar relacionada ao processo de enegrecimento que se manifesta através do distanciamento progressivo dessas mulheres em relação ao padrão estereotipado de mulheres consideradas socialmente "para casar".

A construção social de padrões de beleza e comportamento, enraizada em uma perspectiva eurocêntrica e hegemônica, tem um impacto significativo na vida das mulheres pretas. A partir desse olhar dominante, a beleza e a feminilidade são frequentemente associadas a características eurodescendentes, perpetuando uma visão limitada e discriminatória da mulher considerada "ideal" para o casamento. Consequentemente, mulheres pretas muitas vezes se veem em desvantagem nesse contexto social, uma vez que suas características físicas e culturais não se encaixam nesse padrão predominante.

Curiosamente, percebemos que as integrantes do grupo apresentam queixas e descontentamentos relacionados ao âmbito afetivo e amoroso, mas não direcionam suas preocupações para questões raciais

No contexto das reflexões de hooks (1995), o conceito de amor é abordado como uma intersecção entre intenção e ação, em que o sentimento é conjugado com a prática, resultando em uma expressão complexa de afeto e cuidado. A autora ressalta que o amor não se limita apenas ao âmbito das emoções, mas também envolve a materialização de gestos e atitudes que promovam o bem-estar do outro.

Contudo, é importante destacar que para hooks (1995), a capacidade de amar pode ser profundamente afetada pelas condições sociais e históricas enfrentadas pelos indivíduos. Em particular, a experiência da escravidão e as divisões raciais criaram um cenário de extrema dificuldade para que pessoas pretas pudessem nutrir e desenvolver uma prática amorosa plena.

Nesse sentido, a obra de Lélia Gonzalez "Por um Feminismo afro-latino-americano" (2020) é um marco fundamental na introdução do conceito de interseccionalidade na América Latina. Lélia Gonzalez (2020) argumenta que a interseccionalidade é fundamental para compreender as complexas dinâmicas de opressão nas sociedades latino-americanas. Ela destaca como as identidades de raça, gênero e classe não podem ser consideradas de forma isoladas, mas sim como interligadas. No contexto da América Latina, a autora sublinha a necessidade de reconhecer a experiência específica das mulheres pretas que muitas vezes enfrentam opressões únicas. De acordo com Gonzalez (2020, p. 68),

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher preta em particular.

A escravidão desempenhou um papel crucial na configuração das relações raciais na América Latina. Durante séculos, as pessoas pretas foram submetidas à escravidão, o que deixou marcas profundas nas sociedades da região. As divisões raciais persistem até hoje, afetando as oportunidades de vida, o acesso à educação, emprego e, crucialmente, as experiências de amor e relacionamentos.

Historicamente, as pessoas pretas tiveram suas identidades distorcidas por estereótipos raciais, contribuindo para um processo de inferiorização e desvalorização. Isso impacta diretamente sua capacidade de nutrir práticas amorosas saudáveis, já que o amor próprio é fundamental para relacionamentos equitativos e enriquecedores.

O trabalho revelou que a interseccionalidade é crucial para entender as experiências amorosas das mulheres frequentadoras do grupo, sobretudo mulheres pretas e também com deficiência. Essas mulheres frequentemente enfrentam uma carga adicional de opressão devido às interseções entre racismo, sexismo, capacitismo e etarismo. Suas identidades são frequentemente mal representadas e suas experiências amorosas são influenciadas por estereótipos raciais que moldam como são percebidas pelos outros.

Paralelamente, o trabalho também destaca a importância de reconhecer a resiliência e a capacidade de resistência das mulheres no Grupo MADA. Apesar dos desafios impostos pelas intersecções de opressões, elas buscam ativamente nutrir práticas amorosas plenas, muito embora enfrentem desafios significativos no cotidiano.

A interseccionalidade das experiências da mulher preta em relação ao amor e ao desamor se desdobra de maneira única. A mulher preta é sexualizada e fetichizada, transformando-se na musa do carnaval, na "mulata deusa do meu samba" etc. Essa representação contrasta fortemente com a realidade do cotidiano em que muitas dessas mulheres são relegadas a empregos de baixa remuneração, como o de empregadas domésticas, por exemplo. Esse contraste entre a adoração festiva e a desvalorização no dia a dia revela as complexas interações entre o amor, o desamor, a sexualização e a racialização na vida das mulheres pretas. Conforme, Gonzalez (2020, p. 71),

E é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha, na "mulata deusa do meu samba", "que passa com graça/ fazendo pirraça/ fingindo inocente/ tirando o sossego da gente". É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada,

desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. Estes, por sua vez, tentam fixar sua imagem, estranhamente sedutora, em todos os seus detalhes anatômicos; e os flashes se sucedem, como fogos de artifício eletrônicos. E ela dá o que tem, pois sabe que amanhã estará nas páginas das revistas nacionais e internacionais, vista e admirada pelo mundo inteiro. Isso sem contar o cinema e a televisão. E lá vai ela feericamente luminosa e iluminada, no feérico espetáculo.

O mito da democracia racial no Brasil, que é promovido e celebrado durante o carnaval, esconde as realidades enfrentadas pelas mulheres pretas. Essas mulheres são submetidas a uma forma de violência simbólica única em que o endeusamento festivo que ocorre nos desfiles de carnaval contrasta com a desumanização que sofrem no cotidiano em empregos de baixa remuneração, muitas vezes como empregadas domésticas.

O desamor, frequentemente experienciado por mulheres pretas, é uma manifestação crua das interseccionalidades que permeiam suas vidas. Além das adversidades enfrentadas como resultado de seu gênero, elas também sofrem com o desamor resultante do racismo sistêmico. Esse desamor é frequentemente refletido na falta de representação e reconhecimento de sua beleza e identidade cultural nas mídias convencionais. Muitas mulheres pretas lutam para encontrar aceitação e amor-próprio em uma sociedade que muitas vezes as marginaliza, o que pode ter um impacto profundo em sua autoestima e relacionamentos interpessoais.

A experiência do desamor também é agravada pela disparidade econômica que muitas mulheres pretas enfrentam. A falta de oportunidades econômicas iguais, muitas vezes resultado do racismo estrutural, pode criar uma pressão adicional em seus relacionamentos e vidas familiares. De acordo com Gonzalez (2020, p. 86),

Não é casual, portanto, o fato de a força de trabalho negra permanecer confinada nos empregos de menor qualificação e pior remuneração. A sistemática discriminação sofrida no mercado remete a uma concentração desproporcional de negros nos setores agrícola, de construção civil e de prestação de serviços. Segundo o Censo de 1980, esses setores absorvem 68% de negros e 52% de brancos. Como já dissemos anteriormente, um terço (33%) da PEA em 1980 recebia até um salário mínimo; se analisarmos essa percentagem em termos de composição racial, teremos 24% de brancos e 47% de negros. Do outro lado do espectro de rendimentos, a proporção de pessoas com renda mensal superior a dez salários mínimos era de 3,72%: os brancos constituíam 8,5% e os negros cerca de 1,5%. De acordo com os dados da Pnad 1982, houve um aumento da proporção dos que ganham até um salário mínimo, que passaram de 33% para 36%, numa prova patente do empobrecimento do país.

A capacidade de nutrir relacionamentos amorosos e saudáveis é frequentemente desafiada por essas interseccionalidades de gênero, raça e classe. No entanto, apesar dessas

adversidades, muitas mulheres pretas demonstram resiliência e força, buscando formas de criar amor e conexão em suas vidas, frequentemente por meio de comunidades e redes de apoio.

O Grupo MADA emerge como uma potencial e significativa rede de apoio para essas mulheres. Dentro deste ambiente de acolhimento, onde questões de amor, identidade e sexualidade são discutidas, o MADA oferece um espaço de compreensão e solidariedade. Para mulheres pretas que muitas vezes enfrentam o desamor e o desafio de encontrar aceitação e pertencimento em uma sociedade que perpetua estereótipos e preconceitos. Embora o Grupo MADA não tenha como foco central a discussão explícita sobre o racismo, sua dinâmica e a atmosfera que cria ainda parecem oferecer às mulheres pretas um espaço importante para explorar questões profundas relacionadas ao amor, identidade e experiências pessoais. Este ambiente propicia a oportunidade de compartilhar narrativas e perspectivas que frequentemente não encontram espaço em discussões mais convencionais. Assim, o MADA pode ser considerado um espaço no qual as mulheres pretas encontram uma plataforma para expressar suas experiências, embora não se concentre diretamente na discussão do racismo. Esta abertura para o diálogo e a validação das vivências individuais dentro do grupo podem ser elementos essenciais para o fortalecimento de suas identidades complexas em um mundo que, muitas vezes, as marginaliza.

Ao longo das interações registradas no estudo, as participantes compartilharam relatos sobre o sentimento de não se sentirem amadas. Essa experiência de desamor e falta de afeto emergiu como uma questão de significativa relevância nos diálogos e reflexões conduzidos no contexto do grupo de estudo.

A vivência de não ser amada revelou-se como um elemento emocionalmente complexo e muitas vezes doloroso para as participantes. As narrativas apresentadas apontam para a busca por conexões amorosas que parecem não encontrar ressonância em suas experiências de vida.

*“É muito difícil perceber que nunca fui amada. Fiquei casada anos e só recentemente percebi que aquilo nunca foi amor. Quem ama não humilha, não machuca. Às vezes, a gente quer tanto ser amada que não enxerga as coisas direito e se submete a coisas que nunca deveria se submeter” (Patrícia, preta, 30+).*

*“Ultimamente tem sido muito difícil conviver com meus filhos, eu sinto que dei tudo o que podia, o meu melhor, mas eles não reconhecem. Acho que isso é culpa minha, porque nunca contei a verdade, o que o pai deles fazia quando eram pequenos, eu achava que por ser pai eu tinha que preservar a imagem dele, mas foi pior. Hoje eles são rebeldes, me culpam pela*

*separação e ficam do lado do pai. Sinceramente, é muito sofrimento. Só o poder superior pra me dar forças” (Lívia, parda, 40+).*

*“Consegui quebrar o padrão de relacionamentos doentios que eu tinha, mas agora me deparo com outra situação, eu não encontro ninguém pra ter um relacionamento, os que aparecem só querem ficar e coisas superficiais. Eu não encontro um homem que queira ser meu companheiro e construir uma família. Isso machuca, tanto que às vezes até me questiono se o problema não está em mim, mas sei que não. Isso é a doença (amar demais) falando (Catharina, preta, 30+).*

Tal sentimento de desamor pode ser interpretado como uma expressão das complexas interações entre a subjetividade individual e o contexto sociocultural em que as mulheres estão inseridas. Fatores como experiências passadas, relações familiares, dinâmicas de gênero, raça, classe entre outros podem contribuir para a construção dessas percepções de não serem amadas, como podemos verificar nas seguintes falas:

*“Eu sei que o meu padrão por relacionamentos tóxicos vem dos meus traumas de infância. Cresci vendo minha mãe ser subserviente ao meu pai e repeti o padrão” (Aurea, preta, 50+).*

*“A minha infância não foi fácil, minha mãe era dura demais, a gente não podia errar. Eram surras violentas. Até hoje de lembrar me sinto mal. Acho, até que casei cedo para fugir dela, mas hoje eu sei que ela também deve ter passado por uma educação muito violenta e transferiu pra mim e meus irmãos” (Suzy, parda, 40+).*

*“As pessoas são superficiais e consumistas, a gente só vale pelo que tem. Se uma pessoa tem muito dinheiro é valorizada e respeitada. Se não tem, é tratada como menor, invisível ou é desrespeitada mesmo. Você pode ser a melhor pessoa do mundo, não importa se você não tem uma condição financeira boa, ou pelo menos aparenta ter a sociedade não te respeita” (Cassandra, parda, 30+).*

Tais situações evocam o conceito de “Dororidade”, criado por Vilma Piedade, que é a dor que só as mulheres pretas reconhecem. Um conceito que nasce da necessidade desse olhar para esses corpos invisibilizados, silenciados, traumatizados, carregando dentro do seu ser muitas dores, cicatrizes e feridas abertas. Dororidade, vem de dor, sofrimento, seja físico, moral ou emocional. São as dores e vivências do cotidiano das mulheres pretas.

A dororidade surge como uma tentativa de nomear e dar voz a essa dor única que somente as mulheres pretas reconhecem. É uma expressão do sofrimento causado por vivências de racismo, machismo e desigualdades estruturais presentes em suas trajetórias. Esse conceito representa uma forma de resistência, pois, permite que as mulheres pretas reconheçam suas dores e traumas fortalecendo sua identidade e autoestima. A dororidade é

uma resposta à opressão, uma forma de lutar contra a invisibilidade e o silenciamento impostos a elas.

Entretanto, apesar de toda a dororidade, o amor desempenha um papel importante nesse contexto. bell hooks<sup>23</sup> (2021) destaca que mesmo cercadas pelo desamor as mulheres pretas continuam desejando o amor e o afeto em suas vidas. Esse amor vai além do aspecto romântico envolvendo valores como sororidade, solidariedade e cuidado mútuo. Como afirma hooks (2021 p. 237) “o amor redime. Apesar de todo desamor que nos cerca, nada tem sido capaz de bloquear nosso desejo pelo amor”.

Nesse sentido, a narrativa de que o amor não tem cor ou raça tem sido propagada. Porém, essa é uma visão que pretende ignorar as questões raciais e culturais presentes nas relações amorosas, apoiando-se na ideia de que o sentimento de amor é universal e transcende barreiras sociais.

O MADA apresenta uma tendência universalizante em relação ao amor. No entanto, essa tendência pode acabar negando ou apagando as especificidades das experiências vividas por mulheres pretas e pardas, bem como por mulheres com deficiência. Ao buscar uma compreensão abrangente das relações afetivas, corre-se o risco de não considerar as particularidades e desafios enfrentados por esses grupos, que muitas vezes sofrem com formas específicas de discriminação e violência. Essa universalização do amor pode, inadvertidamente, diminuir ou desconsiderar as questões de raça, deficiência e etarismo que influenciam as experiências afetivas e sexuais dessas mulheres, dificultando a criação de estratégias e mais inclusivas e eficazes para lidar com as mesmas.

Entretanto, para compreender as dinâmicas complexas das relações afetivas, é essencial reconhecer o contexto social e histórico em que tais relações se desenvolvem. Como ressalta Pacheco (2013, p. 28), “[...] falar de afetividade, de escolhas, de solidão é colocar em xeque (desmontar) os sistemas de preferências que prescindem a ideia de brasilidade, posto que as mulheres pretas aparecem como corpos sexuados e racializados, não afetivos, na construção da nação”.

Para a mulher preta, a experiência do racismo se reflete em um cenário de discriminação, exclusão e invisibilidade. Esse contexto de opressão afeta diretamente sua autoestima, autoconfiança e a percepção de seu próprio valor como parceira afetiva. O resultado é uma crescente situação de solidão afetiva, na qual a mulher preta muitas vezes se

---

<sup>23</sup> O nome bell hooks é utilizado por Gloria Jean Watkins para homenagear sua avó. A grafia do nome aparece com letras minúsculas, pois, de acordo com a autora, isso levaria os outros a prestarem mais atenção em suas ideias do que em sua pessoa.

sente desvalorizada e negligenciada no âmbito das relações amorosas. Para Pacheco (2013, p. 25),

A mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável.

As experiências das mulheres pretas nas relações amorosas são moldadas pela interseção de múltiplos aspectos de suas identidades como raça, gênero e classe. A interseccionalidade torna ainda mais complexa a compreensão dessas vivências, já que cada aspecto influencia o outro, criando uma rede intrincada de opressões e desafios. A mulher preta enfrenta, assim, obstáculos únicos e multifacetados em sua busca por amor e conexões afetivas significativas.

Essa vivência, aponta para a inegável realidade de que o amor tem cor. A cor preta, que simboliza a negritude, muitas vezes é associada a estereótipos negativos e à desvalorização. Essas representações negativas podem levar à exclusão e marginalização das mulheres pretas no contexto das relações amorosas, perpetuando sua solidão afetiva.

Por outro lado, a resistência das mulheres pretas no âmbito do amor é um tema complexo e multifacetado. Elas buscam estratégias para viver em uma sociedade que muitas vezes é organizada em torno dos padrões da branquitude. Esses padrões não apenas moldam as dinâmicas sociais, mas também invadem o campo "privado" do afeto e da intimidade.

A questão do amor e das relações afetivas não está isenta das influências do racismo e da discriminação racial. As mulheres pretas frequentemente enfrentam estereótipos e preconceitos que afetam suas experiências de amor e relacionamentos. Isso pode se manifestar de várias maneiras, desde a objetificação racial até a falta de representação positiva nos meios de comunicação.

A inserção das mulheres pretas no Grupo MADA pode ser vista como uma forma de resistência. Ao participarem do grupo e compartilharem suas experiências, elas estão trazendo à tona vivências que são atravessadas pela negritude. Isso é importante porque desafia a invisibilidade que muitas vezes cerca as experiências dessas mulheres, tanto no contexto das relações afetivas quanto em outros aspectos de suas vidas.

Ao compartilhar suas histórias e vivências, as mulheres pretas do Grupo MADA estão contribuindo para uma compreensão mais ampla das complexidades das relações afetivas em uma sociedade marcada pelo racismo. Elas estão mostrando que o amor não é um espaço neutro, mas sim um território onde as questões raciais desempenham um papel significativo.

Além disso, ao se apoiarem mutuamente e encontrar comunidade no grupo, essas mulheres estão construindo redes de solidariedade que podem fortalecê-las em sua busca por relacionamentos saudáveis e afetuosos. Isso também é uma forma de resistência, pois desafia a ideia de que o amor é uma jornada solitária e individual.

Desse modo, elas estão reivindicando seu direito a amar e serem amadas em sua plenitude, sem serem limitadas ou definidas por estereótipos raciais. E ao fazerem isso estão contribuindo para a ruptura com as fronteiras raciais.

### **3.4 Estética e identidade preta**

Durante os anos de imersão no campo de pesquisa foi possível perceber algumas sutilezas na interação cotidiana com as mulheres MADAS que só a presença física e material permitem.

Embora não tenham ocorrido nas reuniões falas e relatos diretamente ligados ao debate racial propriamente dito, indiretamente as experiências e falas apontaram que esse marcador existe e é vivenciado por elas. Somado a isso, a experiência estética indica uma relação de simbologia da identidade das mulheres. De acordo com Jorge Cardoso Filho (2012, p. 187),

A experiência estética, fenômeno de suma importância para o campo de reflexões das teorias filosóficas com cunho estético, tais como em John Dewey (2005), Monroe Beardsley (1969) e Richard Shusterman (1998), é trabalhada aqui como uma fonte para a pesquisa histórica. Para propor essa discussão, retomo o debate acerca da força explicativa do conceito de experiência estética estabelecido entre representantes do pragmatismo e da filosofia analítica, a fim de demonstrar o caráter documental das experiências estéticas. Posteriormente, destaco como o movimento conhecido como Estética da Recepção fundamentou suas interpretações nas marcas históricas e estéticas que obras literárias deixaram no campo da recepção, em diversos contextos de interpretação e, por fim, demonstrou o desenho metodológico que tenho utilizado nas minhas investigações em curso.

No contexto das reflexões propostas por Cardoso Filho (2016) sobre o poder revelador das experiências estéticas, emerge a compreensão de que a apreensão do sensível nas sociedades não se limita apenas às formas convencionais, mas também se articula com os processos comunicacionais. Essa perspectiva abre espaço para uma reavaliação crítica do que é considerado hegemônico e consagrado na esfera estética e cultural.

O conceito de experiências estéticas, conforme abordado por Cardoso Filho (2012), engloba as sensações, percepções e emoções suscitadas pelas manifestações artísticas e

culturais. Tradicionalmente, tais experiências são entendidas como um encontro entre o indivíduo e a obra de arte, em uma relação de contemplação e fruição passiva. No entanto, o autor amplia esse conceito ao considerar que a sensibilidade e o sentido estético podem ser mobilizados também nos processos comunicacionais.

Nesse sentido, a estética não se restringe apenas ao campo da arte, mas, também permeia as interações sociais e os modos de comunicação. As experiências estéticas estão presentes nas formas de se expressar, nas linguagens utilizadas, nos símbolos e nas narrativas que permeiam o cotidiano. A sensibilidade e a percepção estética influenciam a forma como as pessoas se relacionam com o mundo e com os outros, moldando suas visões de mundo e suas identidades.

A ideia de que as experiências estéticas têm o poder de revelar novas possibilidades e questionar o que é tido como consagrado implica em uma abertura para a diversidade e a pluralidade de vozes e expressões culturais. Ao ampliar o olhar sobre as formas de apreensão do sensível, as fronteiras do que é considerado esteticamente valioso e legitimado pela sociedade são ampliadas.

Essa ampliação da sensibilidade estética também possibilita um questionamento das hierarquias culturais e dos sistemas de dominação que sustentam determinadas formas de expressão como superiores e outras como inferiores.

Ademais, ao refletir sobre a sensibilidade estética como parte integrante dos processos comunicacionais, é possível compreender o potencial transformador das expressões culturais e artísticas. A comunicação não se resume à transmissão de informações, mas é um espaço de trocas simbólicas que mobilizam afetos, significados e sentidos. A experiência estética, ao se conectar com a comunicação, pode criar novas narrativas e construir novos significados, subvertendo normas e valores estabelecidos. Paralelamente, a sensibilidade e a percepção estética influenciam a forma como as pessoas se relacionam com o mundo e com os outros, moldando suas visões de mundo e suas identidades.

A ideia de que as experiências estéticas têm o poder de revelar novas possibilidades e questionar o que é tido como consagrado implica em uma abertura para a diversidade e a pluralidade de vozes e expressões culturais. Ao ampliar o olhar sobre as formas de apreensão do sensível, as fronteiras do que é considerado esteticamente valioso e legitimado pela sociedade são ampliadas.

Essa ampliação da sensibilidade estética também possibilita um questionamento das hierarquias culturais e dos sistemas de dominação que sustentam determinadas formas de expressão. Ademais, ao refletir sobre este fenômeno como parte integrante dos processos

comunicacionais é possível compreender o potencial transformador das expressões culturais e artísticas. A comunicação não se resume à transmissão de informações, mas, é um espaço de trocas simbólicas que mobilizam afetos, significados e sentidos. A experiência estética, ao se conectar com a comunicação, pode criar novas narrativas e construir novos significados, subvertendo normas e valores estabelecidos.

Portanto, o poder de revelação das experiências estéticas, conforme discutido por Cardoso Filho (2012), abrange as dinâmicas sociais e comunicacionais. A sensibilidade estética se torna uma ferramenta essencial para questionar o que é considerado hegemônico, abrir espaço para a diversidade cultural e promover a reflexão crítica sobre as construções sociais, estéticas e culturais.

Nesse sentido, há uma interconexão entre a estética, o debate étnico-racial e a abordagem interseccional que é fundamental para entender as experiências das mulheres pretas no Grupo MADA. A estética desempenha um papel crucial na maneira como a sociedade percebe e valoriza as pessoas com base em sua aparência, e isso está intrinsecamente ligado às questões raciais. A opressão racial muitas vezes se manifesta por meio de padrões de beleza eurocêntricos que promovem a branquitude como ideal estético.

A opressão racial muitas vezes se manifesta através de complexos padrões de beleza eurocêntricos que promovem a branquitude como o ideal estético predominante. Esses padrões – tais como: cabelos lisos e claros, pele mais clara e traços faciais específicos – frequentemente valorizam características físicas associadas a grupos racialmente privilegiados. Em um esforço para se conformar a esses padrões estéticos profundamente enraizados, muitas pessoas, incluindo mulheres pretas, podem recorrer a práticas como o alisamento de cabelos a fim de alcançar uma forma de "passabilidade" que as insira nessa lógica de beleza, mesmo que de forma não intencional. Esse desejo de conformidade estética frequentemente resulta da pressão social e da exposição contínua a representações eurocêntricas de beleza que podem afetar a autoestima e a identidade cultural das mulheres pretas. A busca por esses ideais estéticos muitas vezes é um reflexo da complexa interação entre a opressão racial e as normas de beleza que perpetuam a supremacia branca, demonstrando como a luta contra o racismo também está intrinsecamente ligada à desafiadora tarefa de redefinir padrões de beleza mais inclusivos e culturalmente diversos.

Isso pode criar desafios adicionais para as mulheres pretas que não apenas enfrentam discriminação racial, mas também são submetidas a pressões para se conformarem a esses padrões. Portanto, ao explorar as experiências das mulheres pretas no Grupo MADA, estamos

considerando como as questões estéticas estão entrelaçadas com questões éticas e raciais, influenciando suas vivências e perspectivas.

Durante o período de imersão no grupo MADA foram observadas sutilezas nas interações, especialmente no que diz respeito à identidade das mulheres e à questão racial. Embora não tenham ocorrido falas diretas sobre o debate racial, as experiências e narrativas das participantes indicaram que esse marcador existe e é vivenciado por elas.

Não obstante as falas diretas sobre a questão racial não tenham sido predominantes nas interações com as mulheres MADAS, foi possível identificar que o marcador racial está presente em suas vivências. Indiretamente as experiências e narrativas apontaram para a existência do debate racial em suas vidas. Isso revela que a questão racial é uma dimensão relevante para essas mulheres, mesmo que não tenha sido o foco central das discussões.

Além disso, a estética é uma ferramenta de reconhecimento e pertencimento ao grupo. Paralelamente, as mulheres estabelecem uma conexão entre si e reforçam a sensação de que estão enfrentando desafios semelhantes e isso cria um ambiente de apoio e empatia mútua, onde as mulheres se sentem compreendidas e acolhidas. Ao se expressarem por meio da estética, essas mulheres reivindicam o direito de serem quem são. Essa escolha de estilo é uma forma de resistir à pressão para se enquadrarem em normas restritivas e, ao mesmo tempo, de reivindicar seu espaço e sua voz.

Ao passo que se torna uma linguagem compartilhada e uma forma de estabelecer conexões entre as integrantes, essa estética reforça o sentimento de pertencimento ao grupo e proporciona um espaço de acolhimento. Através da estética, elas encontram uma forma de expressar sua dor, suas experiências e suas lutas, ao mesmo tempo em que afirmam sua presença no mundo e reivindicam seu espaço à sua maneira. No entanto, é importante ressaltar que dentro deste segmento do grupo há também uma diversidade de indumentárias e expressões estéticas, pois, cada mulher carrega consigo suas próprias experiências, vivências e preferências.

### **3.5 O silêncio das mulheres pretas, com deficiência e idosas no âmbito do Grupo MADA**

Dentro da realidade das mulheres pretas, com deficiência, idosas e outros contextos interseccionais é preciso ampliar a compreensão do silêncio e do silenciamento como formas disciplinadoras do sujeito, inseridas em dinâmicas de poder e resistência. Segundo Ferrari (2011), o silêncio pode ser uma abstenção da fala por opção ou imposição, enquanto o silenciamento é uma estratégia para impor o silêncio sobre o outro.

Ao direcionarmos nosso olhar para as narrativas femininas, notamos que as mulheres pretas têm sido atravessadas por silenciamentos ao longo da história que abrangem áreas como o corpo, a sexualidade, a subjetividade e a forma de existir e pensar no mundo. Entretanto, é importante não reduzir o silêncio a uma única faceta como a opressão. O silêncio pode assumir diferentes formas e significados, incluindo mecanismos de não enfrentamento ou de resistência diante das estruturas opressoras da sociedade patriarcal, racista e misógina. Rago (2009) destaca como a invisibilidade da mulher nos espaços públicos a relega a uma posição de subalternidade e passividade.

Assim, ao explorar o silêncio em suas múltiplas facetas, ultrapassamos a visão tradicional que o associa apenas à opressão. O silêncio pode ser um ato discursivo, uma linguagem que representa a existência da comunicação e especula com a fé no testemunho, como afirma Lacan (1998). Discursos e silêncios são atravessados por relações de saber e poder, englobando possibilidades de sentidos e vozes, o que é dito e o que é silenciado (FERRARI, 2011).

É relevante destacar que o silêncio pode ser tanto uma categoria do discurso quanto um mediador do próprio discurso. Ele traduz mensagens do inconsciente, tornando-se um lugar do vazio repleto de sentidos. Em um contexto interseccional, a análise do silêncio deve considerar as interações entre gênero, raça, classe, deficiência e outras dimensões que compõem a identidade de cada mulher.

Portanto, é fundamental avançar além da visão limitada do silêncio como mero instrumento de opressão para compreender sua complexidade e riqueza de significados. Ao reconhecer o papel do silêncio nas experiências das mulheres pretas e em contextos interseccionais, abrimos caminho para o fortalecimento da voz dessas mulheres, a valorização de suas narrativas e o enfrentamento das estruturas de poder que as silenciam e oprimem.

Ao adentrar no grupo MADA, tive a nítida sensação de que os silêncios presentes eram impostos de maneira sutil e indireta. Parecia que ali não havia espaço para discussões que divergissem da cartilha MADA que trazia uma noção universalizante de mulher. Esse silenciamento pode ser entendido como uma estratégia de pertencimento, um meio de fazer com que as mulheres se sentissem parte do grupo e fossem completamente aceitas e incorporadas.

É relevante destacar que o silêncio pode assumir diversas formas e significados. Neste contexto, percebi que o silêncio era utilizado como uma forma de coesão, visando criar uma identidade compartilhada e uma sensação de pertencimento ao grupo. Ao não permitir

discussões que divergissem da perspectiva dominante, o grupo fortalecia sua coesão interna e a sensação de segurança entre as participantes.

Por outro lado, também identifiquei a presença de mulheres que talvez não tenham percebido ou sentido a necessidade de trazer essas discussões para o grupo. Esse silêncio pode ser resultado de uma internalização das normas e valores impostos pela sociedade que muitas vezes impõem padrões rígidos de comportamento e pensamento.

Assim, o silêncio presente no grupo MADA revelou múltiplas camadas importantes dessa discussão. Além de ser uma estratégia de coesão e pertencimento, o silêncio pode também refletir a internalização de normas sociais que moldam a forma como as mulheres se veem e se relacionam com o mundo.

A análise desses silêncios permite-nos compreender a complexidade das experiências das mulheres no grupo MADA, levando-nos a questionar as dinâmicas de poder e os discursos que permeiam as relações interpessoais e de grupo. É fundamental reconhecer que o silêncio também é uma forma de comunicação e que ele pode revelar muito sobre as vivências, as expectativas e os desafios enfrentados pelas mulheres nesse contexto.

Neste sentido, a reflexão sobre o silêncio no grupo MADA abre espaço para a construção de um olhar mais atento e crítico sobre as dinâmicas de pertencimento, as práticas discursivas e as estratégias de resistência e aceitação presentes nesse universo.

A relação entre o silêncio e os marcadores sociais, como raça, idade e capacidade é complexa e reveladora das dinâmicas de poder presentes nas interações do Grupo MADA. As mulheres pretas, idosas e com deficiência muitas vezes experimentavam o silêncio de maneira sistemática, o que aponta para a interseccionalidade desses marcadores. Essa tendência pode ser vista como um reflexo das estruturas de poder que marginalizam esses grupos em uma sociedade que valoriza a juventude, a branquitude e a capacidade. As mulheres brancas – principalmente as mais jovens – eram, por outro lado, mais propensas a falar, sugerindo que ocupavam posições de privilégio que lhes permitiam ter suas vozes ouvidas com mais frequência. Essa dinâmica ressalta a importância de reconhecer como as identidades sociais e as hierarquias de poder influenciam quem tem permissão para falar e quem é silenciado.

## CAPÍTULO 4 – AMOR, RECUPERAÇÃO E O SAGRADO

O processo de mergulho no campo de pesquisa revelou uma variável muito importante e surpreendente, ao menos para mim enquanto pesquisadora, no que diz respeito ao Grupo MADA: a forte presença de um discurso voltado à lógica do “Sagrado/Divino”, intitulado pelo Grupo como “Poder Superior”. Esta é outra chave de leitura importante para compreender a complexidade de nosso objeto de estudo. Nos capítulos anteriores abordamos ideias relacionadas ao “Poder Superior” e ao “Sagrado/Divino”, mas neste capítulo pretendemos abordar tais elementos com maior profundidade e destaque.

O Segundo Passo das Tradições do MADA registrado na Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p. 12-13) contém o destaque ao “Poder Superior” expresso nas seguintes citações:

Trecho 1 - Assim, se o Primeiro Passo diz bem, do nosso desespero, o Segundo Passo nos revela o conforto de uma esperança que se baseia na manifestação de um começo de fé.

Trecho 2 - A compreensão de um Poder Superior fica a critério. Ninguém vai decidir por nós.

Trecho 3 - Chegamos a um ponto em que percebemos que precisávamos de um poder superior maior do que nossa doença. **Podemos escolher o grupo, o programa, ou podemos chamá-lo de Deus.** A única diretriz sugerida é que esse poder seja amoroso, cuidadoso e maior que nós. **Não precisamos ser religiosas para aceitar essa ideia. O importante é abrir nossas mentes para acreditar.** Podemos ter dificuldades, mas mantendo a mente aberta, mais cedo ou mais tarde, encontraremos a ajuda necessária (Grifos nossos).

O Grupo, portanto, possui uma orientação voltada ao sagrado, uma vez que se reporta frequentemente aos cuidados do “Poder Superior”, tendo inclusive quadros pregados nas paredes da sala que fazem referência a tal poder. Segundo conversas que tivemos com as frequentadoras esta seria “[...] uma força superior, uma energia ou o universo”.

Assim, o grupo MADA concebe a ideia de que existe um “Poder Superior” a nós, e como cada um o concebe é uma questão particular e subjetiva. Sua finalidade seria encontrar a paz espiritual e essa percepção em nada inviabilizaria que cada uma exercite uma orientação religiosa nos espaços fora do ambiente MADA.

Entretanto, há uma clara orientação para “o acreditar”, como quando se coloca: “não precisamos ser religiosas para aceitar essa ideia. O importante é abrir nossas mentes para acreditar” (p. 12). Isso indica que a crença no “Poder Superior” parece um elemento

importante de configuração da vivência MADA neste grupo, e que talvez o sentimento de pertença também seja mediado por esta crença. Numa visita que realizei ao grupo ocorreu uma fala emblemática feita por uma jovem que aparentemente teria por volta de 20 a 25 anos. Ela declarou estar em dificuldade por ter percebido que estava repetindo a oração da serenidade de uma maneira automática, mas que não consegue acreditar verdadeiramente nela. No entanto, ela vem de uma linhagem familiar (mãe e tias) também mulheres MADAs e que afirmam que basta ter perseverança. Logo, elas orientam a jovem a continuar repetindo a oração, indicando que aos poucos ela iria acreditar e que isto possivelmente seria um “teste de fé”. Em outras palavras, não parece haver espaço no grupo para pessoas que não creiam e/ou ateias, embora este seja um grupo que não declare professar nenhum tipo de religião; exigem fé, mas afirmam não precisar de religiões institucionalizadas.

#### 4.1 O poder superior

A vida social é pensada através da construção de signos, símbolos e significados. O símbolo, por vezes, é a ferramenta que melhor expressa a profundidade da existência humana, considerando sua dimensão não-material como o amor, o desejo de felicidade, a dor, a culpa e o sofrimento. Embora o símbolo esteja no âmbito das representações imagéticas ele possui conexão com a vida material. Desse modo, a força do poder simbólico reside na sua potência de comunicação entre o universo intersubjetivo e a compreensão “mundana” em torno de um fato social.

Para Pierre Bourdieu (1989, p.7-8), “o poder simbólico é invisível e só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que estão sujeitos a esse poder ou mesmo daqueles que o exercem”. A abordagem bourdieusiana traz uma concepção relacional e sistêmica do mundo social, no interior da qual a genealogia dos conceitos de *habitus*, *campo* e *capital cultural* ocupam um lugar central. Paralelamente, Bourdieu desenvolve uma estrutura compreensiva que examina os sistemas simbólicos como estruturas estruturantes ao mesmo tempo que os sistemas simbólicos são estruturas estruturadas, passíveis de uma análise estrutural. Noutras palavras, as produções simbólicas são entendidas como instrumentos de dominação.

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as

fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 1989, p. 11).

Para Bourdieu (1989, p. 9), “o poder simbólico é um poder de construção de realidade [...]”. A premissa, portanto, se desdobra na invisibilidade do poder simbólico, por ser exercido com a cumplicidade e a aceitação que o naturalizam. O campo das forças simbólicas é o campo de lutas pela definição da sociedade.

Bourdieu expõe sua teoria do poder simbólico através de uma reflexão sobre as funções sociais desempenhadas por sistemas simbólicos diversos, tais como: a religião, a ciência, a arte etc. sustentando que tais estruturas, ao serem internalizadas pelos agentes através da socialização, adquirem duplicidade própria do *habitus* como algo socialmente gerado (“estrutura estruturada”) e socialmente gerador (“estrutura estruturante”). Por outro lado, o autor enfatiza a função de dominação das formas simbólicas, que consiste na captura dos processos em que as estruturas simbólicas desempenham funções; em outras palavras, processos em que as relações de dominação são lidas como relações de conhecimento e comunicação.

Na teoria do poder simbólico, Bourdieu o define como “uma dimensão de *todo* poder, isto é, outro nome para **legitimidade**” (Bourdieu, 1989, p. 243, Grifos nossos). Desse modo, podemos então interpretar o poder simbólico como uma “arbitrariedade” legitimada que contribui para a dominação de uma classe sobre a outra.

Portanto, o conceito de poder está intimamente ligado à posição dominante de um agente social sobre outro. Em suma, o poder simbólico é produzido por uma relação dialética de dominação entre o dominante x dominado que pode gerar desde obediência, conformismo, até desobediência e reivindicação por parte dos dominados (BOURDIEU, 1989).

Bourdieu (1999) compreende que o poder simbólico impõe significados tornando-os legítimos, de forma a ocultar as relações de força que sustentam estruturas como a violência simbólica produzida pela dominação masculina. Paralelamente, Bourdieu (1999) trata a dominação masculina como um caso particular de violência simbólica. Nas palavras do sociólogo francês (1999, p. 7-8),

Também sempre vi na dominação masculina, e no modo como é imposta e vivenciada, o exemplo por excelência desta submissão paradoxal, resultante daquilo que eu chamo de violência simbólica, violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento.

Corroborando com Bourdieu, Lima (1998) percebe que a força da violência simbólica reside em ser socialmente aceitável e conseqüentemente ter potencial de impor significações, que é a própria experiência do poder simbólico.

A destruição deste poder de imposição simbólico radicado no desconhecimento supõe a tomada de consciência do arbitrário, quer dizer, a revelação da verdade objetiva e o aniquilamento da crença: é na medida em que o discurso heterodoxo destrói as falsas evidências da ortodoxia, restauração fictícia da doxa, e lhe neutraliza o poder de desmobilização, que ele encerra um poder simbólico de mobilização e de subversão, poder de tornar actual o poder potencial das classes dominadas (BOURDIEU, 1989, p. 15).

O Poder Simbólico (1989), então, compreende o modelo teórico em que se inserem as noções de espaço simbólico e de classe social que funcionam como estruturas estruturantes que vão condicionar os padrões sociais já estruturados.

No entanto, cabe destacar que a perspectiva foucaultiana, a qual compõe a principal base teórica desta tese, compreende o poder de forma difusa e capilar. Não existem grupos *a priori* que possuiriam a natureza de dominar ou que estariam naturalmente em posições de dominação, mas relações de poder que circulam de uma determinada forma, configurando uma malha social que desenha assimetrias na medida em que circulam discursos capazes de interditar ou controlar a expressão de determinadas vozes na sociedade. Tais arranjos assimétricos podem efetivamente mudar, e eles são mantidos a partir de tensões entre poder e resistência. O grupo MADA dialoga com as definições sociais de forma ativa, repensando e ressignificando os elementos que não parecem de acordo com suas maneiras de representar e perceber o mundo. De toda forma, citar Bourdieu nos leva a pensar sobre os movimentos pelos quais determinadas visões de mundo reforçam suas posições hegemônicas, e isso se torna tão cotidiano que as arbitrariedades e/ou violências passam a ser vistas como naturais ou simplesmente não são percebidas como tal.

Desse modo, para o MADA o pensamento místico organiza e sistematiza a consciência social coletiva apresentando-se como possibilidade de transformação de realidades objetivas. Não se limitando apenas à imaginação, embora a imaginação exerça grande influência, sendo também um componente relacional. O símbolo é uma mediação que estrutura a realidade objetiva. Durkheim trata, por exemplo, a religião como um fato social, entretanto sem excluir os elementos da subjetividade para compreender o significado normativo por meio de certos rituais. Dentro desta perspectiva, cada sociedade produz um sistema de crenças comuns que legitima as disposições sociais existentes sendo essas crenças e práticas, comumente, religiosas.

No caso do grupo MADA parece que a espiritualidade é um sistema que dá sentido à vida como um todo e dentro dessa vida existe o elemento do amor, uma vez que os rituais sagrados abordam praticamente todas as dimensões da vida humana, podendo falar de amor, família, sexualidade etc, ou seja, influencia em como o indivíduo deve viver a vida. Assim, percebemos a estruturação da vida das integrantes do MADA a partir do elemento do “sagrado”. Até onde nossa pesquisa nos permitiu verificar, o grupo existe apenas em países ocidentais de tradição hegemônica judaico-cristã – inclusive surgindo nos Estados Unidos, um país cristão. Logo, não parece casual que as estruturas ritualistas do MADA lembrem a institucionalidade judaico-cristã.

É interessante pontuar que os ritos não representam apenas normas restritivas, mas para a Sociologia as normas servem também para habilitar os meios que permitem os atores sociais se relacionarem e gerarem expectativas em relação aos outros; noutras palavras, permitem que se movam em direção ao outro. Os ritos estabelecem uma trilha segura e bem definida em relação a um infinito de possibilidades (ILLOUZ, 2012). Além disso, “[...] os ritos representam uma poderosa arma simbólica para manter as certezas, diante a ansiedade causada pela incerteza” (ILLOUZ, 2012, p. 44).

Por conseguinte, o elemento do “Sagrado” é um pilar importantíssimo para o MADA, embora seja comum falas como *“Não estamos falando de religião. Falamos de Deus/do Poder Superior”* (Alexandra, branca, 40+). Como se Deus fosse uma coisa, por definição, padrão e que se você não estiver falando de religião automaticamente está falando de Deus. Observem esse trecho da Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p. 12):

Algumas de nós se afastaram do caminho espiritual e da fé, simplesmente porque perderam a esperança de que a vida poderia tomar um rumo saudável. Estiveram brigadas com “Deus” ou esse afastamento se deu porque a imagem transmitida por nossos pais era ameaçadora: “Se você continuar agindo assim, Deus vai te castigar! Você vai para o inferno”. Pensamos que Deus havia nos abandonado.

Parece-nos que o Grupo ressignifica a concepção de Deus desatrelando-a das noções tradicionais de dor, sofrimento e punição e aproximando-a de uma noção de Deus mais amoroso; noção esta bastante próxima do Deus do Novo Testamento cristão. Conforme a Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p. 13), “quem sabe agora, em MADA, a prática desse Passo, possa dar a chance de encontrar uma nova concepção de Deus, uma concepção que seja mais adequada para nós. **‘Um Deus amantíssimo’**” (Grifos nossos). Como se observa, o grupo parece propor uma resignação da relação das integrantes com Deus. Em outras palavras,

seria um “reconciliar-se” com Deus, uma vez que a única cura possível deriva do “Poder Superior”<sup>24</sup>.

A literatura MADA propõe também um reencantamento da relação com o “Divino”, que alimenta a esperança da “cura” de relacionamentos violentos e recuperação de autoestima, autonomia financeira e estabelecimento de novos relacionamentos, agora orientados pelos Passos e Tradições do MADA. Contraditoriamente não existe a possibilidade da “cura” completa que permita, um dia, o afastamento do grupo. A argumentação é de que “Mulheres MADAs” são essencialmente doentes e que não existe uma “cura” definitiva, mas sim um controle da doença por meio da presença no grupo.

Não podemos esquecer que a simbólica do “sagrado” é o que funda a religião e tem sua força no reconhecimento da relevância das crenças para a vida social. Paralelamente, a compreensão da vida pela ótica do “sagrado” é prenhe de metáforas e de um sentido quase mágico da existência. Segundo Durkheim (1996, p. 416-417): “há uma poesia inerente a toda a religião. Tem um encanto que não é um de seus menores atrativos [...] e nela há algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu”.

Assim, a fé se manifesta por intermédio dos rituais que possuem a força de resolver situações críticas da existência humana. No grupo MADA, particularmente, os rituais são rigorosamente seguidos. No local das reuniões existe uma sala, ao centro uma mesa forrada com uma toalha rosa e em cima da mesa o livro “Mulheres que Amam Demais” exposto como um símbolo sagrado. Nas paredes, frases ligadas ao Poder Superior, assim como a oração da serenidade. A disposição das cadeiras ocorre em círculos e existe a hora e o momento adequado para cada situação, inclusive para as falas das integrantes. O tempo é rigidamente contado para cada atividade.

De acordo com os comentadores franceses Hervieu-Léger e Willaime (2009), a obra de Durkheim é um marco da abordagem sociológica dos fatos religiosos. Em sua obra “As formas elementares da vida religiosa”, Durkheim retoma alguns elementos apontados nas obras de Hubert e Mauss e centra-se na busca pelas causas e funções dos “fatos religiosos”, enquanto necessidade do organismo social. O autor retira do totemismo uma compreensão geral para a coesão social. Assim, Durkheim (1996, p. 32) concebe a religião como “[...] um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas,

---

<sup>24</sup> É importante deixar claro que tanto o percurso no campo, quanto a leitura da literatura MADA varia a nomenclatura. Hora evocam o “Poder Superior”, hora evocam Deus.

proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem”.

A religião seria um sistema social que une indivíduos em uma comunidade moral. Em um esforço por uma explicação imanente, define-se religião pelos seus aspectos exteriores: crenças, ritos e práticas (SONEIRA *et al*, 1996, p. 58). De acordo com essa perspectiva, o Grupo MADA se aproxima consideravelmente de uma versão da religião que as integrantes de modo geral compartilham – embora o neguem veementemente – à medida que compreendemos que este fenômeno circula no grupo, mesmo as pessoas negando a existência desse fenômeno. Talvez estejamos diante de uma espécie de sincretismo associado a saberes científicos, que também são negados, como é o caso da psicologia, mas que fazem sentido para o grupo.

Sendo um grupo com regras específicas – que conta com uma literatura que norteia os aspectos subjetivos das mulheres –, além do fato de recorrerem sempre a construção imagética do “Poder Superior”, isso as aproxima de uma lógica religiosa, embora não se constitua como uma religião oficial e institucionalizada. Sobre isso, observe os doze passos de MADA, segundo a Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p.8):

1. Admitamos que éramos impotentes perante os relacionamentos e que tínhamos perdido o domínio sobre nossas vidas.
2. Viemos a acreditar que um Poder Superior a nós mesmas poderia devolver-nos à sanidade.
3. Decidimos entregar a nossa vontade e nossa vida aos cuidados de Deus, na forma que o concebíamos.
4. Fizemos minucioso e destemido inventário moral de nós mesmas.
5. Admitimos perante Deus, perante a nós mesmas e perante outro ser humano, a natureza exata de nossas falhas.
6. Prontificamo-nos inteiramente a deixar que Deus removesse todos esses defeitos de caráter.
7. Humildemente rogamos a Ele que nos livre de nossas imperfeições.
8. Fizemos uma relação de todas as pessoas a quem tínhamos prejudicado e nos dispusemos a reparar os danos a elas causados.
9. Fizemos reparações diretas dos danos causados a tais pessoas, sempre que possível, salvo quando fazê-las significasse prejudicá-las ou a outrem.
10. Continuamos fazendo o inventário pessoal e, quando estávamos erradas, nós admitíamos prontamente.
11. Procuramos, através da prece e da meditação, melhorar o nosso contato consciente com Deus, na forma em que O<sup>25</sup> concebíamos, rogando apenas o conhecimento da Sua vontade em relação a nós, e forças para realizar essa vontade.

<sup>25</sup> A letra “O” no maiúsculo se refere ao Poder Superior. Utilizamos dessa forma, pois é a maneira como é colocado nos manuais internos do grupo.

12. Tendo experimentado um despertar espiritual, graças a estes Passos, procuramos transmitir esta mensagem às mulheres que ainda sofrem e praticar estes princípios em todos os nossos relacionamentos.

Fazendo um paralelo com o trabalho de Ferreira (2012) intitulado “Desejos regulados: grupos de ajuda mútua, éticas afetivo-sexuais e produção de saberes”, no qual é feita uma análise exploratória entre os grupos anônimos de ajuda mútua, dentre eles o MADA - São Paulo, pudemos perceber alguns pontos de convergência e divergências que valem a pena serem observados neste trabalho.

De acordo com Ferreira (2012, p.13), “[...] neste campo exploratório percebi que muitas participantes, bem como seus namorados, companheiros ou maridos frequentavam outros grupos anônimos”. Paralelamente, no MADA JP<sup>26</sup> existe uma parcela minoritária que frequenta outros grupos, entretanto a maioria afirma se manter apenas no MADA em razão da maior identificação com o grupo, como consta no seguinte fragmento:

*“[...] antes de conhecer o MADA eu frequentava o outro grupo”<sup>27</sup>, mas foi quando eu conheci o MADA que realmente meu processo de cura começou. Com todo o respeito aos outros grupos, mas o MADA realmente me salvou”* (Madá, branca, 60+).

Curiosamente o mesmo ocorre com o grupo de São Paulo-SP analisado por Ferreira (2012, p. 63): “[...] quando eu digo que sou Diana e digo que sou uma MADA em recuperação, todas já sabem e todas já se identificam, é pelo fato de estarem aqui só pessoas que se identificam que o grupo dá certo porque o anonimato é imprescindível”.

Desta forma, constatamos aqui uma realidade diferente da que nos mostra Ferreira (2012), em sua pesquisa em São Paulo, em que havia um fluxo entre os grupos. Na realidade do MADA aqui estudado, não percebemos essa participação em mais de um grupo de maneira significativa.

Um dos pontos cruciais de convergência entre os trabalhos é a forte presença do elemento religioso. De acordo com Ferreira (2012, p. 16, grifos nossos),

Tomar os fluxos entre os grupos como recurso metodológico permitiu compreender a produção de tal socialidade como bricolagens de conhecimentos técnico-normativos, de convenções médicas e psicológicas, bem como de **estruturas narrativas compostas por elementos religiosos** e demandas pessoais que produziam aparatos afetivo-sexuais os quais encontrei somente no trabalho de campo entre os grupos, sendo invisibilizados no material coletado no Hospital das Clínicas e na maioria dos livros de autoajuda.

<sup>26</sup> João Pessoa.

<sup>27</sup> As participantes não fazem menção ao nome dos outros grupos. Isto me pareceu uma regra à medida que seguiu um padrão com as demais integrantes.

Sendo assim, ambos os grupos possuem “[...] noções do sagrado veiculadas pelas ideias de Poder Superior e consciência coletiva” (FERREIRA, 2012, p. 17). Todavia, a maioria das participantes do grupo hora estudado não demonstraram dificuldade em entender e assimilar o Poder Superior. Já no grupo de São Paulo ocorreu essa dificuldade, conforme indica Ferreira (2012, p. 71, grifos nossos), “Durante o trabalho de campo e mesmo nas partilhas, eu ouvia as pessoas comentarem sobre a dificuldade de entender e aceitar o PS<sup>28</sup>, forma comumente designada para referir-se ao Poder Superior”.

Outro aspecto interessante é que em nossas idas ao campo não houve indicativos de que as representações do “Poder Superior”, junto ao grupo MADA, fossem lidas como contrárias ao cristianismo. Entretanto, se as mulheres do grupo se sentem beneficiadas com todas as camadas que este possui (e é o caso) incluindo a religião, essa experiência do sagrado não pode ser negada, porque a força “espiritual/religiosa” é projetada para fora das consciências a fim de contribuir para que essas mulheres possam suportar as dificuldades da vida. Dentro desta perspectiva, a vida social existe no simbolismo e o recurso ao “Poder Superior” pode ser traduzido como a elevação dessas mulheres acima de si mesmas, a fim de se capacitarem para os desafios existenciais.

Curiosamente as Mulheres MADAS embora evoquem um distanciamento com a religião institucionalizada e não reivindicuem para si nenhum rótulo religioso, se aproximam, em alguns aspectos, da “Mulher Universal”, tratado por Jaqueline Moraes Teixeira na obra “A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade” (2021). Nesta obra, dentre tantos aspectos, a autora pontua o casamento como eixo central para as mulheres fiéis da Igreja Universal: “o casamento é um marco que deve ser buscado pela mulher, porém, ele deve ser sempre mediado pela espera em Deus” (p. 110). Embora sob óticas distintas, há pontos de contato entre a “mulher universal” e a “mulher MADA”: ambas acreditam que o relacionamento saudável é o relacionamento tradicional de longo prazo, monogâmico, heterossexual e principalmente mediado pelo “Divino” – que para as mulheres universais se concretiza na figura de um Deus institucionalizado pela vertente neopentecostal do cristianismo; enquanto que para as Mulheres MADAS seria o “Poder Superior”, uma tecnologia de laicização do “Divino”.

Assim como no Grupo MADA há a indicação de meditações guiadas a fim de alcançar a serenidade, é possível perceber na obra de Teixeira (2021, p. 114) uma aproximação em relação a isto, pois há a exigência de uma “fé racional”: “a fé racional baseia-se em uma relação entre meios e fins, ou seja, os agentes elegem um fim que seria o objetivo da fé. As

---

<sup>28</sup> Poder Superior.

práticas são incorporadas como estratégias e disposições, meios para se atingir esse fim”. Todavia essa argumentação só emerge para justificar argumentos não consensuais, tais como o aborto. Assim, no Grupo MADA a fé é muito mais diluída, fluída e até certo ponto livre, uma vez que nenhuma integrante será convencida a ter ou mudar de religião. Entretanto, há a exigência no crer. Crer no “Poder Superior”, pois o “tratamento” só será eficaz mediante essa crença.

### **3.2 A relação que o amor estabelece com o fenômeno do sagrado**

Ao longo desta pesquisa percebi que o Grupo MADA possui várias camadas e que isto exigiria um esforço maior para compreender as percepções e construções simbólicas das mulheres que amam demais acerca dos parâmetros monogâmicos, heteronormativos e de controle sexual que circulam o amor romântico. As idas ao campo me mostraram que depois do amor propriamente dito o elemento do “sagrado” é o mais relevante na construção do grupo. A relação que o amor estabelece com o fenômeno do sagrado parece estar ligado tanto à capacidade de suportar o sofrimento, quanto à possibilidade de “cura” via “Poder Superior”. De acordo com Andrade (2018, p. 104), “mesmo que esse Deus fosse identificado a um poder superior sem qualquer ligação aparente ou direta às religiões cristãs ou não, como observei entre as mulheres do MADA [...] as mulheres pareciam sempre ter uma relação de mediação com o divino [...]”.

Ao que parece, o Grupo MADA coloca o amor ao “Poder Superior” como mecanismo de combate ao “amar demais”. Do contrário temos situações de “adoecimento”, como coloca a Apostila de Passos, Lemas e Tradições (2015, p.13): “até mesmo a obsessão pelo parceiro, pode tê-lo colocado na posição do seu “Poder Superior”, ao acreditar que o relacionamento preenchia tudo que necessitava, deixando o controle da sua vida nas mãos dele”.

O amor ao “Poder Superior” se aproxima da lógica do amor Ágape (amor pré-romântico). O amor de tipo ágape é caracterizado por ser absolutamente ativo e livre representando a fonte de todo o valor, de toda falta e de toda a alegria (SPONVILLE, 2009). Ou, como coloca a literatura religiosa cristã no Evangelho de São Paulo: Deus é amor. Esta formação de amor tem seu apogeu no horizonte do cristianismo, sobretudo na Idade Média. Em seu livro “O amor”, Sponville explica que o substantivo Ágape descreve o amor absoluto professado por Jesus. Seria a definição do amor ilimitado, como bem demonstra Santo Agostinho na célebre frase: “a única medida do amor é amar sem medidas” (SPONVILLE, 2011, p.110).

Parece-nos que o amor ao “Poder Superior” se aproxima da lógica do Amor Ágape, uma vez que a forma Ágape traria o amor a Deus como sagrado, sublime e perfeito. De acordo com Andrade (2018, p.108),

[...] as mulheres vivendo o amor como norma de gênero e de sexualidade, norteadas por uma moral cristã, fariam emergir uma dimensão do doar-se ao outro até o fim. Nessa moral religiosa ou do amor Ágape como descreve Boltanski, emergiria a culpa das mulheres ao pensar em terminar um casamento, de achar que viveriam em pecado caso o fizesse ou estariam sendo fracas se desistissem.

Sobre este aspecto, temos mais uma fala ilustrativa de uma das integrantes do grupo:

*“Quando cheguei aqui pensei: Esse grupo é para a mulher se separar, mas depois vi que não. O grupo me ensinou a lidar melhor com meu casamento e a não aceitar só fazer o que o outro quer. Eu não sabia o que eu gostava, porque eu fazia o que meu marido gostava para agradar ele. Hoje não. Hoje eu faço o que eu quero. No começo ele estranhou. Até meu filho achou ruim e disse: Mãe você estragou o carnaval de painho. Daí eu disse: Eu não estraguei o carnaval de ninguém. Se ele quer ir pra praia beber que vá, agora eu não sou obrigada a ir também e servir de empregada doméstica ou cozinheira. Hoje nós continuamos casados, mas cada um tem sua vida e sua individualidade”* (Cristiane, branca, 40+).

Neste sentido, há um movimento das mulheres em romper com as assimetrias de gênero próprias da relação amorosa conjugal tradicional, entretanto sem romper com o pacto conjugal do casamento. A família constituída por pai, mãe e filhos seria o ápice da representação do amor. Porém, esse amor conjugal é ressignificado em função de um conhecimento de si que surge mediante as interações com o Grupo.

No Grupo MADA parece haver uma mediação do amor com o “Sagrado” que não passa diretamente pela religião institucionalizada, assim como coloca a Apostila Passos, Tradições e Lemas (2015, p. 12: “a compreensão de um poder superior fica a nosso critério. Ninguém vai decidir por nós”.

Há ainda a compreensão de que a Mulher MADA é “[...] uma pessoa dependente de homens e de sofrimento espiritual” (APOSTILA PASSOS, TRADIÇÕES E LEMAS (2015, p. 7)) logo, se ela está em sofrimento espiritual o “remédio” também deve ter elementos espirituais. Portanto, propõe-se um amor incondicional ao “Poder Superior” como substituto do amor obsessivo a um parceiro.

A sociologia francesa, sobretudo a de Émile Durkheim e Marcel Mauss, contribuiu de forma decisiva para a constituição do conceito de sagrado durante o século XX. Ambos avançam na análise deste tema quando rompem com a visão positivista e evolucionista

dominante no final do século XIX – que atribuía o pensamento mítico e religioso ao campo do primitivismo arcaico e que, portanto, deveria ser substituída pela verdade científica. Assim, a “Sociologia do Sagrado” considera o sagrado e a religião como construções sociais e não apenas vistas como produtos de uma “mente primitiva”.

Na visão durkheimiana, o sagrado não é externo ou exterior ao humano, mas algo construído por ele mesmo em sociedade. De acordo com Durkheim (1977, p. 11), “a religião é obra do homem integral. Todas as formas possíveis do pensamento e da ação estão nela em ato e nela se manifestam. Não há, pois, ponto de vista de onde melhor se possa abarcar a complexidade da natureza humana”. Nesse sentido, o “Sagrado” só poderia revelar-se no social, em outras palavras o “Sagrado” seria a própria sociedade. O “Sagrado” estaria voltado para o sublime, tal qual representado pelo amor *Ágape*, que seria a forma mais elevada de amor, definido ainda como o amor de Deus pelos homens.

Para Durkheim (1977), a religião é um fenômeno e assim ele investiga a ideia de que toda religião estaria fundamentada na noção de sobrenatural, mas ele vai perceber que ela só aparece muito tarde dentro da história das religiões. Para muitos povos primitivos o que encaramos como sobrenatural é considerado como simplesmente natural, algo que não é estranho. O autor examina a ideia de que toda religião estaria fundada na crença em divindades, mas ele percebe que nem toda religião possui uma divindade, o budismo<sup>29</sup> é um exemplo disso e parece-nos que o Grupo MADA se aproxima dessa possibilidade.

Por outro lado, Durkheim (1977) busca distinguir o fenômeno da religião e da magia como prática vinculada a alguns pressupostos. Ora, tanto religião como magia possuem crenças e rituais, podem lidar com os mesmos seres divinos ou sobrenaturais. Contudo, a religião conta necessariamente com a noção de comunidade; enquanto que a magia, como prática, ainda que promova contatos entre membros da comunidade não depende dela. A religião promove um sentimento de ligação entre os membros, já as práticas no campo da magia não buscam unir os praticantes. Quanto a este sentimento de pertencimento, associado à noção de comunidade, as falas a seguir apontam caminhos:

*“Nas reuniões eu me sinto apoiada, acolhida. Percebo que não só sou eu que passo por problemas. Depois do grupo tenho amigas MADAS que são como uma família pra mim. Viajo para os encontros em outros Estados.*

<sup>29</sup> O budismo pode ser um exemplo disso quando considerado uma religião, se considerarmos as ideias sobre a roda do *samsara* e sobre o *nirvana*. Weber (1958) explica por que o budismo se tornou uma das grandes religiões do mundo, se relacionou à mágica e o culto as imagens, além da preocupação do registro de seus cânones por escrito. Para ele, o budismo combinou o misticismo com sua doutrina e fórmulas de oração com mantras.

<sup>?</sup> Em alusão ao momento da doação financeira voluntária.

*Tenho uma vida de verdade. Coisa que eu não tinha antes [...] vivia trancada em casa e só saía com a autorização do marido, mas isso acabou graças ao Poder Superior e a programação” (Jacira, branca, 50+).*

*“Nunca tinha viajado sozinha na vida. Eu com 55 anos decidi ir para o encontro do MADA no Rio de Janeiro e foi a experiência mais incrível da minha vida. Vi que sou capaz. Lá tinha uma companheira me esperando que me ajudou e foi ótimo, aprendi muito, saí, fiz amigas e agora ninguém me segura. Todo encontro MADA em outro Estado eu vou participar” (Carla, branca, 55 anos).*

Durkheim destaca também que todo fenômeno religioso envolve crenças e rituais. As crenças lidam com as representações do mundo, a maneira como ele é percebido. Em linhas gerais, é pela crença que se define o que é sagrado, algo que é especial ou que emana poder e o que é profano para uma dada religião. Já os rituais estão relacionados às práticas que são performadas em torno do que se considera sagrado. Considerando esses aspectos fundamentais, Durkheim (1977) vai definir o que é religião nos seguintes termos: “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (p. 32). Nesta definição se incorporam tanto a noção da religião em seus fundamentos e práticas, como a noção de religião enquanto fenômeno eminentemente social, grupal.

As crenças são formas de representação coletiva da natureza das coisas, no caso particular, as representações religiosas se caracterizam como uma dualização entre sagrado e profano no sentido de oposição absoluta. Nas palavras de Durkheim (1977, p. 24), “[...] representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e a relação que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas”. Por outro lado, os ritos ou rituais são um modo de ação religiosa, ou ainda, “regras que determinam como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas” (DURKHEIM, 1977, p. 24).

Com isso, quando um grupo de pessoas sustenta uma crença comum articulada a um conjunto sistemático de rituais teremos uma religião<sup>30</sup>, em que Durkheim (1977, p. 28, grifo nosso) define: **“[...] uma sociedade cujos membros estão unidos por representarem de uma mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas”**.

<sup>30</sup> Durkheim (1996) coloca que a articulação entre crenças e ritos não é domínio exclusivo da religião, uma vez que estes elementos também estão presentes na magia, entretanto, o elemento central que distingue religião da magia é fato desta última não ter a função de promover a unidade e a identidade entre os membros do grupo, inclusive, Durkheim (1996, p. 29) afirma: “[...] não existe igreja mágica”.

Por outro lado, notamos que há no Grupo MADA uma tentativa daquilo que denominei de “humanização do divino”. Um divino que pode ser desenhado, moldado, pensado e performado a critério de cada uma, amalgamando-se numa estrutura sincrética, onde todas as misturas são possíveis. É uma espiritualidade que parece ter como base a lógica cristã, uma vez que os traços de um “Deus” monoteísta e ritos que se aproximam muito da lógica judaico-cristã nos indicam esta direção, sendo assim a razão científica moderna não afugentou os “Deuses” como um todo. Há uma coexistência entre sagrado e profano à medida que o ser humano é um ser simbólico. Nasser (2006. p. 14-15) afirma que

O ser humano deve ser compreendido como animal simbólico, capaz de criar a linguagem, os mitos, a arte e a religião, por meio dos símbolos. Estes fazem parte do mundo humano do sentido (significado e direção). São designadores, nomeiam e, possuem versatilidade e mobilidade, pois podem mudar no tempo e no espaço. Ser um ‘animal simbólico’, significa ter a capacidade de representar o que não está presente.

O recurso ao elemento “espiritual” torna mais tolerável uma existência permeada por dores, angústias e violências que são características bastante presentes na trajetória de vida das Mulheres MADAS. De acordo com Löwy (2007, p. 3, *Grifos nossos*), “Moses Hess, em seu ensaio publicado na Suíça em 1843, toma uma postura mais crítica (mas ainda ambígua): **‘A religião pode tornar suportável [...] a infeliz consciência de servidão [...] de igual forma o ópio é de boa ajuda em angustiosas doenças’**”.

Há assim um caráter dual na vinculação do Grupo MADA à lógica do “Sagrado”, uma vez que esta pode representar um “alívio” diante da dor, como indica a fala de uma das integrantes: “o MADA salvou minha vida. Eu também tomava remédios controlados, mas não tinha solução. Pensei que a vida não tinha mais sentido pra mim. Foi quando encontrei a programação e tudo mudou. Mudou pra melhor” (Ester, branca, 50+).

Até mesmo Karl Marx, um dos pensadores mais críticos da religião, reconhece em sua obra “Sobre a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” (2010, p. 27) que a religião “[...] é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, tal como o é o espírito de uma situação sem espírito. É o ópio do povo”. Ópio aqui pode ser interpretado como alívio, como um “oásis” em meio à dor de um mundo caótico. Paralelamente, conforme Lowy (2007, p.3),

A conhecida frase “a religião é o ópio do povo” é considerada como a quintessência da concepção marxista do fenômeno religioso pela maioria de seus partidários e oponentes. O quão acertado é este um ponto de vista? Antes de qualquer coisa, as pessoas deveriam enfatizar que esta afirmação não é de todo especificamente marxista. A mesma frase pode ser encontrada, em diversos contextos, nos escritos de Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig

Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess e Heinrich Heine. Por exemplo, em seu ensaio sobre Ludwig Börne (1840), Heine já a usava – de uma maneira positiva (embora irônica): “Bem-vinda seja uma religião que derrama no amargo cálice da sofredora espécie humana alguns doces, soníferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, esperança e crença”.

Contudo é importante esclarecer que esta forte vinculação do Grupo à lógica religiosa não o torna menos relevante ou menos real para essas mulheres, uma vez que a religião é real para os indivíduos porque se trata de um fenômeno capaz de produzir consequências para o curso de uma dada sociedade ou de um grupo. As ideias que circulam, as crenças, os rituais, todos são elementos que promovem maneiras de organização coletiva. Além disso, Durkheim promove um paralelo entre as religiões e as sociedades, partindo da ideia de que vários dos elementos presentes no fenômeno religioso, senão todos, também seriam elementos das sociedades. Se o pressuposto de que a sociedade é real, então as religiões também devem sê-lo.

Dito isto, é possível nos perguntarmos, assim como Durkheim o fez em seu trabalho sobre a religião, sobre se o “Poder Superior” não poderia ser, no fim, o próprio Grupo MADA em consonância com ideias ocidentais sobre o “sagrado” ou o que seria sobrenatural. Parece, talvez, a maneira como elas, imersas em nossa sociedade, simbolizam a crença em algo que no fim parece ser o próprio Grupo. Nesses termos, é possível dizer, agora de uma outra forma, que elas construíram um tipo de amor pelo Grupo, mas que não recebe um nome porque nossa sociedade se encarrega de nomear apenas alguns tipos de amor. Elas vivenciam uma espécie de amor pelo Grupo, e isso parece constituir o que elas entendem como sendo o “remédio” para lidar com a doença do “amor demais”. No fim, e ironicamente, é como se o “remédio” para uma doença ligada ao amor fosse precisamente amar.

#### **4.3 A cura e o poder superior**

Observamos que a “cura” concebida pelo Grupo passa necessariamente pelo recurso ao “Poder Superior”, embora seja uma “cura” parcial, à medida que o Grupo não acredita na possibilidade de “cura” definitiva, uma vez que as mulheres estão em constante “tratamento” e vigilância. Isso se dá por que o MADA se inspira na tradição do Grupo AA (Alcoólicos Anônimos), e uma das especificidades dos A.A. consiste no recurso a um programa terapêutico “espiritual” composto por 12 passos, 12 tradições e 12 conceitos, como também direciona o funcionamento institucional dos pequenos grupos para a constituição de Irmandades (ALCOÓLICOS ANÔNIMOS [AA], 2010). Dentro desta lógica, os preceitos do

grupo normatizam uma “terapêutica espiritual” em que Deus funcionaria na manutenção da abstinência alcoólica. De acordo com Illouz (2011), a “narrativa terapêutica” traz um tipo de discursividade performática em que o narrador apresenta uma história de superação pessoal e isso passa a servir de modelo de superação para as pessoas que vivem semelhante situação de sofrimento.

Assim como no A.A., no Grupo MADA há a noção de doença individualizada e, portanto, o reconhecimento de si mesma como doente e até mesmo como receptáculo de uma doença incurável. Há, portanto, uma relação dual no “tratamento”: uma relação com o coletivo (Irmandade) e com o “Poder Superior”. Portanto, existe o reconhecimento da necessidade de um auxílio exterior de natureza “espiritual”. Essa necessidade é bastante presente nas narrativas das mulheres nas reuniões em que estive presente, tais como:

*“Se não fosse o MADA eu provavelmente estaria morta, mas o Grupo e o Poder Superior me resgataram” (Cleide, branca, 50+). Ou: “Não somos nada sem o Poder Superior. Só ele nos dá força pra continuar e superar” (Olívia, branca, 60+).*

Percebemos que o recorte espiritual do grupo instrumentalizou essas mulheres a saírem de situações de violência e/ou abuso e até contribuiu na prevenção ao suicídio – uma vez que não é incomum as mulheres chorarem muito, relatando seu sofrimento e indicarem, muitas vezes metaforicamente, que este sofrimento estaria insuportável e que sem o grupo estariam mortas. Nas reuniões em que estive presente as narrativas, em geral, eram indiretas no que diz respeito à ideação suicida. Até porque esse é um tema tabu na sociedade e, de fato, bastante sensível. No entanto, algumas falas indicavam algo parecido: *“quando eu cheguei no Grupo eu estava destruída fisicamente, psicologicamente, emocionalmente, tudo! Eu só chorava e não sabia como sair daquela situação. Era um sofrimento que eu não estava suportando, mas graças ao Poder Superior cheguei aqui. O MADA salvou minha vida. É isso” (Aurea, branca, 40+)*

Durante todo esse tempo acompanhando o Grupo apenas uma integrante falou abertamente sobre o suicídio. Ela se descreveu como uma MADA afastada, uma vez que estava há anos sem frequentar o Grupo e que agora estava retornando. Também fez questão de expressar sua gratidão ao Grupo:

*“Eu sou uma MADA desde que o Grupo foi fundado. Nunca vou esquecer como o grupo me salvou. Eu cheguei aqui pensando em tirar minha própria vida, mas com o apoio das companheiras, os Passos e Tradições e principalmente o Poder Superior estou aqui. Sei que faz muito tempo que não venho aqui, mas jamais esqueci do grupo. Sou eternamente grata e estou voltando. Espero conseguir frequentar ativamente, porque aqui é espaço de cura” (Morana, branca, 40+).*

Durkheim trata o suicídio como um fenômeno social no sentido de que existem elementos sociais relacionados a ele. Nesse sentido ele percebe uma tendência dos grupos sociais para o suicídio de forma isolada de suas manifestações individuais. Durkheim (2000, p.16) então coloca: “chama-se suicídio todo o caso de morte que resulte direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo, praticado pela própria vítima, sabedora de que devia produzir esse resultado”. Para o autor, o suicídio é um fato social e cada sociedade produziria determinados níveis de mortes voluntárias.

Desse modo, o Grupo funcionaria como um mecanismo de apoio preventivo também ao suicídio, ao passo que o princípio orientador da prática do suicídio não é que o sujeito quer se matar realmente, mas sim, acabar com seu sofrimento e como vimos anteriormente a experiência do sofrimento é muito presente na vivência das mulheres MADAS. A experiência de sofrimento alcança significativamente as mulheres em virtude das produções materiais e simbólicas de violência que o modelo societal patriarcal e machista produz. O sofrimento aparece cristalizado nas estruturas sociais, gerando angústia, adoecimento e dor, além de ser, ainda, uma experiência limitadora da condição humana, uma vez que estreita a relação com os vínculos sociais e a integração social.

Aguentar a dor passa a ser considerado como símbolo de virtude. A dor não é universal, apenas biológica ou um sentimento privado, pelo contrário é uma experiência pública e coletiva. Desse modo, existe uma relação profunda entre a experiência subjetiva do mal-estar e os processos históricos e sociais mais amplos, sobretudo em países como o Brasil, cuja estrutura social desigual condena milhares de pessoas à fome, desemprego, violência e abandono. Nas palavras de Pussetti e Brazzabeni (2011, p. 3), “o conceito de sofrimento social emergiu nas últimas décadas como lente particularmente apropriada para olhar as relações profundas entre a experiência subjetiva do mal-estar e os processos históricos e sociais mais amplos”.

Para Castel (2003), a vulnerabilidade social traria em seu bojo a precariedade do trabalho e, ao mesmo tempo, a ausência dos suportes de proximidade, dos suportes sociais geradores de confiança. Desta forma, estaria ligada à limitação das capacidades de autonomia e ação dos sujeitos. Conforme advogam Pussetti e Brazzabeni (2011, p. 4), “o sofrimento social é o resultado, em outras palavras, da limitação da capacidade de ação dos sujeitos e é através da análise das biografias dos sujeitos que podemos compreender o impacto da violência estrutural no âmbito da experiência quotidiana”.

Todavia é possível realizar ações em favor da vida, ou seja, se o sujeito estiver imerso num projeto de morte, pode-se apostar em ações que potencializem a vida como é o caso do

Grupo MADA, inclusive com o suporte ao “Poder Superior”. Durkheim (1977) posiciona a religião como uma disciplina espiritual e técnica que permite os seres enfrentar o mundo com mais confiança. Associado a alguns elementos como o compartilhamento coletivo, a prece e/ou a meditação – combinada ao rito e à crença no que você acredita mais o que você quer – possibilitaria ferramentas de superação da dor e do sofrimento.

Entretanto, quando estamos falando de cura estamos falando também de doença, o que no âmbito do Grupo MADA funciona como uma espécie de gramática moral para o sofrimento. A construção moral da representação do sofrimento está atrelada à própria identidade da Mulher MADA como marcador da diferença em potencial, que as define a partir da ideia de “sofredoras”. Exemplificando essa noção, trago aqui um relato bastante emblemático, para mim, que ocorreu no dia 03 de março de 2023. Chegando à sala pude observar a presença de uma nova integrante – inclusive é muito frequente a rotatividade de pessoas, seja com novas integrantes chegando ou antigas voltando. Ela se apresentou, disse que viu um panfleto do grupo num consultório médico e decidiu conhecer. Ela relatou sua experiência de sofrimento no relacionamento anterior:

*“Eu tenho 22 anos e namorei por 5 anos com um rapaz, que hoje eu sei, altamente tóxico. Nós brigávamos muito, ele gritava comigo e numa dessas brigas ele saiu e me deixou falando sozinha, daí eu o peguei pela blusa pra impedir que ele saísse. Ele ficou tão alterado que rasgou a camisa inteira na minha frente. Nós terminamos, mas eu estou tão mal, que confesso já pensei/desejei ter câncer ou que ele me violentasse só pra que ele tivesse pena de mim e não me deixasse” (Ava, branca, 22 anos).*

Ao final da reunião, quando estávamos saindo vi a moça abraçando outras integrantes e conversando. Me aproximei no sentido de também abraçá-la, trazer um pouco de conforto e tentar participar desse diálogo. Ela agradeceu muito, disse que estava se sentindo melhor. Ela mencionou ainda que estava em tratamento psiquiátrico, mas que ainda caía na tentação de *stalkear* as redes sociais do ex-namorado, mas que sabia que tinha que parar. A conversa foi breve porque ela tinha um compromisso e integrantes de outros grupos já estavam esperando na porta para suas respectivas reuniões.

No fim das contas, percebi que o Grupo MADA é composto por mulheres que estão dando algum sentido para essa realidade, a partir dos seus repertórios e traçando estratégias de enfrentamento, a fim de lidarem melhor com suas questões e seus universos internos e externos. O MADA é o lócus de esperança para um grupo de mulheres que não encontrou acolhimento nos chamados saberes-poderes hegemônicos como a psicologia e psiquiatria, ou que encontram no espaço um complemento necessário e por vezes até mais importante. De modo geral, são

mulheres que não se sentem confortáveis com a narrativa do conhecimento psicológico hegemônico, mas que de certa maneira, o utiliza indiretamente através da produção de Robin Norwood, uma vez que ela é uma terapeuta. Todavia o ambiente do Grupo parece mais confortável, à medida que não existe uma relação de poder evidente ali como existiria num processo de psicanálise.

*“Aqui ninguém é melhor do que ninguém. No Grupo a gente tem mulheres formadas, doutoras, mas aqui isso não importa. Todas somos iguais partilhando nossas experiências. Ninguém vai nos interromper, corrigir ou dizer o que temos de fazer. A técnica é de espelhos e não de conselhos. A minha companheira é meu espelho e é através da fala dela que eu repenso a minha própria vida e vice versa” (Regina, branca, 60+).*

Assim, as mulheres MADAS apreendem os elementos da ciência, ao mesmo tempo os negam, como quando deixam claro não oferecer apoio psicológico e/ou psiquiátrico. Porém, elas vão construindo um entendimento próprio para lidar com aquelas circunstâncias e parece que funciona de algum jeito, à medida que as integrantes voltam às sessões e os relatos são hegemonicamente de que o Grupo contribuiu e/ou contribui positivamente com a vida delas. Tanto é que são comuns falas de salvamento e transformação na vida dessas mulheres.

Para Godbout (1999), estes grupos atuam num sistema de dádiva, tanto na sua filosofia como no seu modo de funcionamento, pois parte do princípio de que a ajuda é terapêutica, que é no próprio gesto de ajuda aos outros que se torna possível encontrar a solução para os próprios problemas.

Do âmbito do saber, que se pretende autônomo, há a compreensão de que os discursos se organizam e se “desorganizam”, sempre buscando uma nova organização e coerência interna para justificar “certezas” constituídas historicamente. Por conseguinte, há quem diz sempre o faz a partir de um lugar e de uma intenção. Existe assim, uma luta pela posse do discurso, porque quem se apodera dele se apodera do poder e instaura, por conseguinte, relações assimétricas entre quem o profere e quem ouve.

O discurso da patologia/doença é um elemento que baliza a experiência social, uma vez que a doença tem um peso cultural, que estrutura a vida de muitas pessoas e a patologia é algo que atravessa o grupo, noutras palavras é a semântica moral do grupo, algo que é utilizado para promover diálogos e aproximação das experiências. Entretanto, as pessoas podem lidar com o “problema”/circunstância sem interpretá-lo como disfuncional do ponto de vista médico que é a doença. É possível criar uma comunidade sem esse elemento, por outro lado, e inegavelmente, isso está funcionando de alguma maneira no Grupo MADA.

É preciso considerar esta miríade de aspectos que atravessam as vivências das mulheres MADA: desde aqueles ligados ao amor romântico em nossa sociedade que guardam relações com o cristianismo, com o capitalismo e com a modernidade; passando também pelo entendimento do gênero feminino na sociedade com suas corporalidades e eroticidades negadas ou cerceadas e controladas; e também pelos aspectos do chamado fenômeno religioso – e seus efeitos sobre grupos e sociedades – que podemos compreender os discursos das mulheres presentes neste grupo específico. Assim, passaremos para o capítulo final.

## CAPÍTULO 5 – MULHERES QUE AMAM DEMAIS: UMA REFLEXÃO SOBRE A PRODUÇÃO DOS DISCURSOS

Em Foucault o discurso enquanto objeto de estudo aparece inicialmente em sua tese de doutoramento – que vai resultar no livro “A História da Loucura” – em que o autor reflete sobre as classificações e transformações do objeto loucura, assim como a figura do louco por meio da produção de discursos. Uma outra camada revelada durante nossa pesquisa ao Grupo MADA é a reiteração da reprodução do discurso da “mulher louca”, ilustrado na seguinte citação da Apostila de Passos, Tradições e Lemas (2015, p.23): “muitas de nós devem lembrar de algum episódio de **insanidade** em algum relacionamento e que, em um momento de desespero, juramos não agir mais daquela maneira pedindo ‘Pelo amor de Deus’ que ele nos tirasse daquela situação”. O viés de gênero confina as mulheres a um território afastado do que é demarcado como “normal”. De “bruxas” à “loucas” e de “loucas” para “históricas” tal interpretação é responsável pela perpetuação do mito da loucura feminina. Segundo Dunker (2005, p. 54), “[...] a pecha de ‘loucas’ advém de uma informalidade diagnóstica transversalizada pelo viés de gênero”.

Na sua obra “As palavras e as coisas”, Foucault destaca o discurso a respeito das epistemes, e em “Arqueologia do Saber” se coloca como um “arqueólogo escavador de discursos”. Foucault, então, concebe o discurso enquanto “reverberação” de uma verdade que nasce das experiências com o mundo do próprio sujeito. São também enunciados materialmente existentes podendo ser escritos ou falados.

Nesse sentido, as práticas discursivas são um ponto de ligação entre discurso (enunciação) e prática (práticas sociais dos sujeitos). Foucault (2007b) coloca ainda que os discursos são práticas descontínuas que ora se cruzam e outras vezes são ignorados ou mesmo se excluem. Ao mesmo tempo, a produção discursiva não é construída de uma maneira aleatória, pelo contrário, obedece a sistemas de interesses no âmbito das relações de poder. Os discursos devem ser percebidos como acontecimentos históricos.

Em “A ordem do discurso” (2007b) Foucault apresenta os mecanismos que tendem a controlar a produção de discursos na sociedade: “a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (p. 9).

Analisar as experiências e percepções do grupo MADA por meio deste prisma de análise requer lançar um olhar sobre o que está no entorno e dar sentido ao surgimento,

manutenção e pensamento do grupo em si. Interessa saber não só o que é dito por um sujeito, mas também o sujeito do dito. As discussões presentes neste capítulo indicam mais de perto a produção de verdades sobre essas mulheres MADA, que advém de círculos de pensamento ainda mais abrangentes e antigos como o da medicina. Por outro lado, também se destaca a posição das próprias mulheres frente a alguns discursos como o do saber da psicologia.

### 5.1 Amar demais para Robin Norwood: a produção da mulher que ama demais

O pensamento de Robin Norwood é o referencial central que orienta as dinâmicas de grupo, as quais se estruturam em reuniões em que os textos do livro são divididos em módulos que são estudados e debatidos coletivamente. Esta terapeuta, com seu livro *Mulheres que Amam Demais*, é o pilar central do grupo MADA e é interessante destacar que o livro consultado (NORWOOD, 2005) está na 28ª edição, o que indica que ele é amplamente lido.

As mulheres, devido à valorização social de uma identidade feminina romântica, acabam potencializando a dependência afetiva, muitas vezes desembocando em compulsão. Para Norwood (2005), amar demais é uma experiência muito comum para as mulheres. Segundo afirma esta autora, a recuperação da dependência afetiva necessita do envolvimento em grupos de apoio, a fim de romper com comportamentos que representem “vício”. E é nesta direção que surge o grupo MADA.

Segundo Norwood (2005), “amar demais” não significa amar muito, mas sim ficar “obcecado por um homem” e ainda assim “chamar isso de amor”. Muitas vezes, significa medir a intensidade de amor pela quantidade de sofrimento que se consegue suportar. Para a autora, **“amar demais” é o vício na dor**, porque essas mulheres seriam viciadas em sofrimento. Algo que não é estranho à nossa cultura, pelo contrário, é estimulado por ela principalmente com o advento da era judaico-cristã que coloca a “boa mulher” no lugar da sofredora, tal qual a Virgem Maria, símbolo maior dessa tradição e exemplo de mulher que tudo suporta. Esse arquétipo, na verdade, é estimulado e esperado das mulheres. Para Giddens (1993), a ideia de que alguém possa se tornar viciado data do século XIX. O viciado seria alguém descontrolado, compulsivo e guiado por uma dependência que conduziria a sentimentos de vergonha e inadequação.

Essa concepção de relacionamento é racionalizada a partir de um ideal, esperando que possibilidades românticas surjam assim como a garantia de satisfação. Fazendo um paralelo com a pesquisa de Teixeira intitulada “A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade” (2021, p. 190), o contrário ocorre com a “mulher universal” em que “a escolha

de alguém para se casar não pode basear-se em ideias como amor ou destino”. A ideia é que a escolha seja pautada por uma “fé racional”. Enquanto que no âmbito do Grupo MADA o amor ainda continua sendo um elemento fundamental para a constituição e consolidação de relacionamentos, todavia sem excessos e obsessões que seriam o “amar demais”. O Grupo MADA modula a percepção das mulheres para escolhas onde elas se priorizem e possam levar em consideração seu autovalor, percebendo que não precisam de um homem para serem felizes e, caso tenham um relacionamento, que ele não seja o centro de sua vida, do contrário pode-se cair em modelos considerados por Norwood (2005) como “desajustados”, pois estruturam um padrão de comportamento “doente” que modela o “amor” pela “obsessão”. Para a autora, sofrer por amor é um comportamento romantizado pela nossa cultura. Paralelamente, para Simone de Beauvoir (1949) o amor seria a própria vida das mulheres, enquanto que para os homens seria apenas uma ocupação.

No dia em que for possível à mulher amar em sua força, não em sua fraqueza, não para fugir de si mesma, mas para se encontrar, não para se demitir, mas para se afirmar, nesse dia o amor tornar-se-á para ela, como para o homem, fonte de vida e não perigo mortal. Enquanto isso não acontece, ele resume sob sua forma mais patética a maldição que pesa sobre a mulher encerrada no universo feminino, a mulher mutilada, incapaz de se bastar a si mesma. As numerosas mártires do amor testemunharam contra a injustiça de um destino que lhes propõe, como derradeira salvação, um inferno estéril (BEAUVOIR, 1949, p. 438).

Curiosamente, Robin Norwood também acredita que a carência infantil estrutura a subjetividade das mulheres MADA, fazendo-as terem predisposição para relações dependentes. Dentro desta perspectiva, as mulheres teriam experiências problemáticas com os pais e na busca da completude dessa falta, estruturam relacionamentos dependentes e até compulsivos. Ainda para Norwood, a mulher MADA teria um problema incurável, mas que seria passível de controle a partir do autoconhecimento que os grupos de apoio possibilitam.

O pensamento de Norwood aflora na experiência de um corpo “mulher” e branco, no contexto dos anos 1985 nos Estados Unidos. Diversos elementos se articulam, entre aspectos vivenciais e conjunturais, para que a autora escreva seu livro. Notadamente, podemos destacar o fortalecimento de um saber médico-diagnóstico que tem seu surgimento séculos atrás e com o qual ela dialoga.

Em linhas gerais, a mulher MADA carrega consigo a gramática moral da “patologia” e o livro de Norwood seria uma espécie de manual de autoajuda que se propõe a ajudar no exame da situação de desajuste. Essa “patologia” é investigada até mesmo etiológicamente,

em que a autora considera experiências da infância dessas mulheres para explicar a manifestação patológica. Uma vez identificada, a patologia pode ser tratada com os indicativos do livro e a participação em reuniões grupais. Toda essa operação depreendida por Norwood não é aleatória, mas está em constante diálogo com um saber médico, trazendo consigo ferramentas de exame e estratégias de correção do desvio. Funda-se, então, um saber-poder que cria, dá forma, nomeia e traz uma verdade sobre os sujeitos, neste caso as mulheres MADA.

Também é importante destacar que esse discurso não parece fazer sentido para homens, não havendo, por exemplo, a expressão “homens que amam demais”. Isso nos leva a entender que a autora naturaliza uma visão já legitimada sobre as mulheres e sua relação com o amor romântico e tal relação ganha sentido se observarmos o contexto que envolve o tema.

A obra de Norwood (2015) está bastante ligada ao discurso terapêutico da autoajuda, que consiste em um fenômeno que traduz a tendência da modernidade em avaliar patologias e emoções em termos do “eu”. Paralelamente tem revelado como a sociedade capitalista tem transformado as paixões e a psique ao promover um amplo processo de alienação e reificação principalmente das relações afetivas. Para Illouz (2008), a análise dos usos e dos efeitos deste discurso terapêutico na vida cotidiana tem o poder de revelar o *ethos* emocional das sociedades capitalistas contemporâneas.

Segundo esta mesma autora (2008), a racionalização da intimidade está diretamente ligada ao “desencantamento” da vida íntima para adentrar no mundo racional. O mesmo ocorre com a sexualidade. O discurso terapêutico teria contribuído também com a mecanização e com a padronização da relação sexual ao redefinir suas práticas roteirizadas e sistemáticas.

Dentro desta lógica, as emoções negativas são vistas como disfuncionais e improdutivas. Assim o eu não realizado, insatisfeito e descontente utiliza da terapia, pois não desfrutaria de boa saúde mental, ou seja, não há o reconhecimento de que o sofrimento individual e social faz parte da existência humana.

Para Illouz (2019), a busca pela autenticidade, pelo conhecimento profundo sobre si mesmo seria uma ilusão que, ao mesmo tempo, ao ser amplamente institucionalizada, se fortaleceu a ponto de estabelecer práticas econômicas e sociais. Assim, o “trabalho emotivo”, como coloca Illouz, tem como objetivo manipular o sentimento genuíno a fim de adequá-lo à estrutura social dominante.

[...] O risco é que nossos sentimentos se tornem o último plano da nossa realidade, e que estejamos nos movendo em direção a uma era inteiramente emotiva, na qual o eu não julga a realidade de sua existência senão através das emoções que ele vive. [...] Se apenas nossas emoções nos fornecerem o sentimento de realidade, isso significa que estamos mais separados dos outros, já que nossas emoções, sejam elas provocadas ou não pelas instituições coletivas, não são vivenciadas e são replicadas apenas no interior da nossa psique (ILLOUZ, 2019, p. 73).

É notável que o amor se erige como um espaço onde o outro efetua a ratificação de seu próprio valor, conferindo, desse modo, uma direção significativa às suas interações com o universo (ILLOUZ, 2013). De acordo com as premissas de Illouz (2012), na contemporaneidade, o amor constitui-se como uma experiência inteiramente configurada pelas contingências do contexto social, portanto revela-se como um fenômeno de caráter que abrange tudo, menos o aspecto emancipatório em sua totalidade. Desse modo, a vivência amorosa assume uma natureza intrinsecamente contraditória, uma vez que, ao mesmo tempo que postula uma menor dedicação e responsabilidade, manifesta-se como um elemento crucial para a obtenção de reconhecimento em esfera social. A despeito do impacto do sistema capitalista que perpassa todas as esferas da existência humana, inclusive a dimensão afetiva e sexual, subjugando o amor e os vínculos emocionais, este não resultou em um indivíduo dotado de maior "racionalidade", insensibilidade ou calculismo; ao contrário, verificou-se a geração de indivíduos excessivamente emotivos, carentes de validação por parte do outro e predispostos a procurar orientação em literaturas psicoemocionais que instruem sobre a autodescoberta e a busca pela felicidade, como exemplificado na obra "Mulheres que Amam Demais", de Norwood (2015).

## 5.2 A patologização do amor no âmbito do grupo MADA

A associação entre amor e doença é bastante antiga na história da humanidade. Na Antiguidade, essa associação aparece desde os escritos de Sapho<sup>31</sup>, na Grécia; e Ovídio<sup>32</sup>, em Roma. Para Sapho, a paixão seria boa, mas é tão forte que poderia causar sofrimento ao ponto do adoecimento, daí o sentido de doença em seus poemas. Por outro lado, Ovídio na obra *Remedia Amoris* (composta no ano 2 d.C.), relaciona o amor com remédio e medicina, portanto doença. De forma geral, o intuito do poeta é auxiliar os que amam a encontrarem a cura para tal sentimento.

<sup>31</sup> Célebre poetisa grega da Ilha de Lesbos, que viveu durante o século VI a.C.

<sup>32</sup> Públio Ovídio Naso, conhecido como Ovídio nos países de língua portuguesa foi um poeta romano que nasceu por volta do século 43 a.C. e morreu por volta do século 17 d.C.

Essa relação amor e doença também é algo que conhecemos em manifestações artísticas modernas que não destoam da concepção grega de *páthos* e que na língua portuguesa pode significar tanto “paixão” quanto “patologia”. É interessante observar que o poeta não busca combater o amor em si, mas o arrebatamento que ele pode provocar, consequentemente levando o amante ao sofrimento, loucura ou à morte.

No Renascimento, os médicos diferenciavam o amor-doença do amor considerado “normal” dentro de parâmetros baseados na moral cristã que disseminava o amor puro/casto em detrimento do amor “ardente” que implicasse no prejuízo da “razão”.

As representações de amor consideradas “normais” pelas mulheres do grupo MADA são próximas da imagem do amor romântico, enquanto fenômeno multifacetado, que condensa em si mesmo variações de tipos sublimes, ágape e *philia*, cuja estruturação é pautada, de modo geral, na idealização – uma vez que o amor romântico seria a síntese de múltiplas formatações de amor reconfiguradas ao longo da história.

Nas visitas que fiz ao grupo MADA JP, algumas falas e termos são recorrentes nas reuniões, tais como: “*amar demais significa carência, vazio interno, causado por uma infância em lar disfuncional*”. As integrantes defendem que a patologia “amar demais” é típica de mulheres que vêm de lares “desajustados”, que produziria o sujeito “doente”. Curiosamente, o amor patológico é basicamente sinônimo da patologização da mulher, uma vez que o “transtorno” é considerado especificamente feminino.

Sendo assim, as mulheres são o objeto privilegiado da intervenção e controle no Grupo MADA, ao mesmo tempo em que elas também são a fonte de ação individual e coletiva. Há uma tentativa de reformulação da imagem feminina agora vinculada ao tratamento, recuperação, autoconhecimento e constante vigilância de si. Desse modo, cria-se um perfil feminino ideal em que nenhuma mulher MADA escapa ao estereótipo, pelo contrário, sempre o excede.

Considerando o papel das mulheres como objeto e sujeito no Grupo MADA, podemos teorizar sobre a emergência de uma dinâmica de poder internalizada. Nesse contexto, as mulheres não apenas são alvos de intervenção e controle, mas também se tornam agentes ativos na perpetuação dessas dinâmicas, uma vez que internalizam e reproduzem as normas e valores do grupo. Essa internalização cria um ciclo em que as mulheres, ao adotarem as características ideais do grupo, acabam reforçando e recriando tais padrões. Dessa forma, o grupo não apenas molda a identidade das mulheres, mas também as torna coautoras desse processo, reforçando a dinâmica de poder internalizada. Essa perspectiva propõe uma análise mais profunda das relações de poder no contexto do Grupo MADA, considerando não apenas

a intervenção externa, mas também a internalização das normas e valores do grupo pelas próprias mulheres.

Para Rohden (2008), “patologia” e “natureza” estariam imbricadas. Por um lado, compreendendo essa dinâmica em relação não somente a sua genitália, mas ao útero, sangramento, calores, secreções e ovários o corpo “feminino” deveria ser regulado, já que a anatomia e a fisiologia femininas são consideradas causadoras de “distúrbios comportamentais”, uma vez que o “sistema nervoso” estaria submetido aos órgãos reprodutivos da mulher. Desta forma, a “fragilidade” e “descontrole” perpassariam tanto pelo corpo quanto pela moralidade. Por outro lado, Judith Butler (2010), autora pós-construtivista e pós estruturalista, propõe a implosão do par natureza/cultura ao “borrar” as fronteiras entre “sexo” e “gênero”. Butler (2010, p. 27) afirma que “não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca de gênero”, de modo que tanto “sexo” quanto “gênero” podem ser percebidos como construções discursivas que partem de um mesmo processo sócio-histórico. Desse modo, a distinção entre sexo/gênero seria vazia, pois os discursos sobre “sexo” contêm as marcas de “gênero” que são compreendidas como “performances”.

O envolvimento com um parceiro “problemático” seria fruto da dependência emocional e da baixa autoestima desenvolvida na infância. Nesse sentido, o parceiro “ofereceria uma ilusória defesa contra o sofrimento mental” (SOPHIA, et al, 2007, p. 60). Por outro lado, o relacionamento de tipo conflituoso seria o único padrão de relação que a mulher conheceria. Portanto, frequentemente o “amar demais” é associado a sintomas de dependência química tais como: abstinência e compulsão. Conforme Ferreira (2019, p.11),

O grupo anônimo de ajuda mútua Mulheres que Amam Demais nasceu em 1994, na cidade de São Paulo, por iniciativa de uma mulher, esposa de um dependente químico, que seguiu as orientações do livro Mulheres que Amam Demais da terapeuta familiar Robin Norwood. Segundo a psicóloga americana o livro é baseado na sua experiência e na experiência de muitas mulheres envolvidas com dependentes químicos. Ela percebeu um padrão de comportamento comum em todas elas e as chamou de mulheres que amam demais. Por isso, no final do livro a autora sugere como abrir grupos para tratar da doença de amar e sofrer demais.

Anônimas (MADA) nasceu em 1994, na cidade de São Paulo, por iniciativa de uma mulher, esposa de um dependente químico, que seguiu as orientações do livro Mulheres que Amam Demais da terapeuta familiar americana.

O “amar demais” é definido como uma doença incurável e crônica e demanda constante vigilância e tratamento para a sua progressiva recuperação. Para ilustrar esta

percepção, verificamos, no transcurso de várias visitas às reuniões, narrativas semelhantes a esta ilustrada pela participante Rosa: “[...] a recuperação é pra sempre, eterna. Precisamos estar sempre atentas à doença”. Para Pardo (2013, p. 264), o padrão de se relacionar é considerado doentio pela quebra no “ideal estético” do amor romântico.

Desse modo, percebemos uma tentativa de universalização das mulheres como “mulheres MADAs” em que todas seriam “representadas” por um modelo manifesto ou com potencial de se manifestar. Seria uma identidade social compartilhada por todas as mulheres, quer elas reconheçam ou não, cujo imperativo é o tratamento constante e eterno.

Segundo Illouz (2012), existe um *ethos* popularizado na cultura ocidental utilizado para tratar os sofrimentos, inclusive os sofrimentos amorosos. Nesse sentido temos as ciências psicológicas fortemente influenciadas pela cultura norte-americana que absorve alguns dos princípios da psicanálise. Para Illouz (2007) é no cenário norte-americano que a psicanálise e outras tantas teorias psicológicas ganham grande relevância e reconfiguram a vida emocional dos indivíduos. Emerge, fortemente, a autoajuda e práticas de “cura pela fala”, livros de autoajuda, grupos de apoio e programas de assertividade. É possível fazer um paralelo entre esse pensamento e a noção de ética protestante defendida por Weber (2004), pois, nesse caso, existem elementos ligados à busca pela salvação pelo sacrifício individual. Evidentemente existem discussões dentro da psicologia e da psicanálise que pensam no sujeito contextualizado e que buscam pensar a sociedade como um todo, mas em alguns contextos houve o privilégio de entender aspectos individuais do sofrimento, deixando o contexto social em segundo plano.

Desse modo, os grupos anônimos de ajuda mútua direcionados às mulheres estariam no bojo dessa intensa busca por controle das emoções. Percebemos a reprodução em novos moldes, ou seja, através da ‘psicologização’ dos modelos de família e da norma de gênero (BUTLER, 2010), assim como da responsabilização das mulheres pela manutenção e/ou construção de relacionamentos amorosos “saudáveis”.

A doença de “amar demais” estaria em consonância com a ideia de um alto grau de investimento das mulheres em suas relações amorosas com homens considerados “inacessíveis” e/ou “inadequados”. O investimento da mulher na relação com tais homens, segundo o saber produzido no Grupo MADA, seria produto da “doença”, a qual é desenvolvida em seu primeiro grupo familiar, considerado “desajustado”; conseqüentemente, a mulher, mesmo que inconscientemente, buscaria repetir o padrão de sofrimento que viveu na infância desembocando no “vício na dor”. Com relação a essa questão, numa das reuniões a seguinte fala emergiu:

*“Cada vez mais, através do autoconhecimento fornecido pelos passos e tradições, eu percebo que sou viciada em sofrer. Essa semana mesmo eu chorei muito, porque o homem por quem sou apaixonada não retribui e pergunto, por que? Ele me deixa confusa, às vezes me dá atenção, é gentil e logo depois se afasta. É muito dolorido, mas parando pra pensar, talvez ele nem queira ou saiba que está me fazendo sofrer. Eu é que me coloco nessa situação, por isso preciso ficar atenta à minha doença. [...] Estava dando abertura a um outro homem, mas já percebi que com ele também não terei um relacionamento saudável e decidi me afastar. Quero muito um relacionamento saudável e é aí que mora minha dor, porque eu não consegui ainda, mas tenho certeza que vou conseguir e quando isso acontecer vou dar palestras pelos MADAS no Brasil contando minha vitória” (Sofia, branca, 20+).*

A fala acima demonstra como para as mulheres o ideal de sucesso e felicidade ainda está intimamente ligado a ideia de ter um relacionamento. O “homem” é um troféu social importante para essas mulheres. Por outro lado, também percebi, com essa fala, que a integrante está mais focada na “ideia de ter um amor”, do que no amor em si. **Ela está apaixonada pela ideia de se apaixonar.** E não só ela, mas as mulheres usualmente são capturadas por esta noção através da cultura dominante. Na fala, há também um discurso culpabilizante. A integrante culpa a si mesma pela situação em que se encontra, não percebendo assim os determinantes sociais e culturais que envolvem nossa sociedade.

No desfecho deste Capítulo que, de fato, representa o epílogo desta tese, torna-se pertinente afirmar que as mulheres associadas ao Grupo MADA, no contexto desse estudo, emergem de um complexo conjunto de construções históricas que convergem para a formulação de uma cosmovisão fundamentada em diversos fenômenos interligados como gênero, raça, sexualidade, moral, religião, amor, conjugalidade e doença. Conjugados, esses fenômenos têm o potencial de gerar uma infinidade de concepções acerca do ser mulher, no entanto, as mulheres MADA, de maneira ativa, empreendem esforços na edificação de uma modalidade específica do ser mulher, uma que, em última instância, jamais se mostra inflexível, determinística ou universal. Elas concebem uma forma singular de ser, o que as leva a instaurar rituais, interpretações, discursos, declarações, práticas e uma multiplicidade de outros elementos que, coletivamente, mantêm viva a noção de que, ao se referir às mulheres MADA, está-se aludindo a uma realidade única. De forma concomitante, elas forjam uma realidade social que interage com outras realidades. Desse modo, é possível identificar tensões que permeiam suas vivências e orquestram estratégias para se posicionarem enquanto mulheres MADA. À luz da teoria de Foucault, é admissível argumentar que elas encarnam um desejo por verdade, bem como uma coragem perante a produção discursiva da verdade.

Com isso, é possível perceber que o grupo MADA é atravessado por tensões que refletem a complexidade das relações sociais e afetivas das mulheres que o compõem. Essas tensões são mediadas por uma busca de serenidade e prudência, mas ainda assim se manifestam de maneira passivo-agressiva e simbólica. A ambiguidade e ambivalência presentes no grupo se refletem na tensão entre uma perspectiva crítica e a construção de uma comunidade moral conservadora. O conservadorismo, embora muitas vezes associado a uma postura retrógrada, também pode oferecer respostas e soluções para os problemas trazidos pelo capitalismo, resultando em um efeito terapêutico para suas participantes. Apesar de posturas conservadoras existirem dentro do grupo, é importante considerar que o conservadorismo não é homogêneo, e que o MADA pode ser entendido como um tipo específico de conservadorismo, caracterizado pela busca por soluções morais para dilemas morais. A terapêutica oferecida pelo grupo parece funcionar, uma vez que todas as mulheres atribuem ao MADA a sua salvação, seja de relacionamentos abusivos ou de situações extremas como o suicídio. Portanto, é preciso reconhecer que o grupo MADA é simultaneamente conservador e renovador, pois oferece respostas morais para os problemas enfrentados por suas participantes, mesmo que estas respostas não se enquadrem necessariamente em uma perspectiva crítica tradicional.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, a produção do saber “MADA” parece estar ancorado numa rede de solidariedade mútua entre as mulheres, assim como também pode se configurar como uma “estratégia de normalização das condutas” (FOUCAULT, 2005, p. 21).

A cultura moderna secularizou o amor a Deus e o transformou em amor por outro ser humano: transição do amor Ágape ao amor romântico. Noutras palavras o amor romântico nada mais é do que uma transformação secular do amor cristão que em sua gênese apresentou características revolucionárias, isto à medida que permitiu a conjugalidade a partir da vontade individual das pessoas, entretanto mantendo elementos da heterossexualidade.

Durante todo o percurso de nossa pesquisa podemos observar que no Grupo Mulheres que Amam Demais existem elementos da prática MADA que terão efeitos terapêuticos, mas também políticos no sentido da autotransformação. Há uma transformação moral, uma renovação que acontece subjetivamente e objetivamente.

Paralelamente, as mulheres vêm construindo gramáticas próprias e estratégias de resistência nos seus espaços de micro poder, tais como o MADA. Por outro lado, Ferreira

(2016, p. 15, grifos nossos) afirma que: “em meio aos grupos anônimos, homens e mulheres se autoidentificavam como viciados em sexo e codependentes, **mas apenas mulheres eram MADAS [...]**”. Fica evidente a associação do amor com questões de gênero, especificamente manifestando uma percepção de que o amor seria algo ainda “intrínseco” das mulheres, uma vez que apenas num grupo exclusivo para mulheres o amor é a questão central, a despeito dos demais grupos de ajuda mútua.

Desta forma, tendemos a acreditar que o amor romântico é um discurso e uma prática ao mesmo tempo entre parceiros afetivo-sexuais, que no caso MADA se manifesta através das heterossexualidades, em que as mulheres MADAS vivenciam a heterossexualidade pensando em elementos religiosos e grupais e partir disso elas elaboram as suas vivências em termos afetivo-sexuais. Nesse sentido, a atitude sensual se aproxima do que conhecemos por autoestima. De certa forma é a resistência à subalternidade feminina.

Há no Grupo MADA uma preocupação para que as mulheres façam um trabalho de si para consigo; em que se é o próprio responsável por seus pensamentos e ações. Percebemos ainda o potencial emancipatório que o grupo representa para essas mulheres, à medida que coletivamente pensam a respeito de si mesmas e suas relações, elaboram criticamente, repensam relacionamentos, constituem novas relações ou mesmo caminham sozinhas em suas jornadas existenciais.

Através da inserção no grupo as mulheres acionam uma coragem para o enfrentamento de suas problemáticas e para a resignificação de suas existências plurais. Concomitantemente, há uma dimensão espiritual no amor presente no grupo MADA, que parece residir no âmbito da estética da existência foucaultiana, no caráter transfigurador das práticas afetivas as quais ao mesmo tempo constituem e são constituídas pela preparação ascética que habilita o acesso do eu à verdade. O amor vivido no Grupo MADA possui uma estrutura em que o afeto do si pelos outros é condicionado ao amor pelo divino que se constitui como parâmetro normativo da transformação ética das mulheres MADAS. Por fim, a maneira como as mulheres do grupo MADA vivenciam o amor ocorre buscando formas de compreender, viver, resignificar e produzir um “novo” amor romântico. Adicionalmente, no Grupo MADA as mulheres vivenciam formas de amor que se projetam para além do amor romântico, na medida em que elas passam a se amar e se valorizar mais, e na proporção em que elas vivenciam um amor pelo próprio grupo. Talvez uma das contribuições mais impactantes do Grupo MADA na vida dessas mulheres seja ensiná-las a viver outras formas de amor.

A análise de discurso em Foucault foi uma chave de leitura crucial para compreender os mecanismos discursivos de produção de normas de gênero e de sexualidade. Compreendemos que o amor é um discurso produzido a partir de mecanismos de controle que colocam em jogo o desejo e o exercício do poder em que estão presentes as normas de gênero e sexualidade, assim como o atravessamento pelo “sagrado”. Tais mecanismos são acionados ora como elementos de normatização por convenções, ora como elemento de transformação e transgressão.

O discurso MADA fomenta a “auto responsabilização” das mulheres, o que tende a promover autonomia, autoestima, assertividade. Porém, também produz uma lógica culpabilizante. Embora exista uma crítica de teor feminista a grupos de mulheres como o MADA – que em tese não teriam uma dimensão política e de coletividade – é inegável que este espaço dá relevância à voz feminina. Portanto, há uma relação ambígua no grupo no que diz respeito à pauta e o pensamento feminista uma vez que, por um lado, o grupo reforça o discurso da reprodução das normas de gênero; enquanto que, por outro lado, algumas falas expressadas nas reuniões são bastante conscientes da opressão de gênero. Nesse sentido, concordamos com Ferreira (2016, p. 22) quando ela coloca que não deve haver uma “[...] redução dessas experiências a mera ‘falta de consciência’, pois esta compreensão não contempla a capacidade de subverter as normas desde dentro de sua própria normatividade”. Isto nos leva a acreditar que talvez o movimento feminista propriamente dito não consiga alcançar essas mulheres e, portanto, grupos como o MADA sejam o caminho que elas encontraram para romper ou minimizar as formas da dominação.

O MADA produz uma validação da experiência coletiva de sofrimento das mulheres que para elas representa a experiência do acolhimento e alívio – uma vez que **o vínculo que une as mulheres do grupo é o sofrimento** que gira em torno de relações amorosas permeadas pela questão da violência de gênero. Portanto, a narrativa do amor romântico é utilizada pela estrutura societal como mecanismo de legitimação de práticas de violência.

Por outro lado, há o controle da afetividade e sexualidade das mulheres como estratégia de tratamento à medida que elas são orientadas para determinados padrões de relacionamentos considerados “normais” e “saudáveis”. Isto numa tentativa de ajustamento às necessidades ético-morais disciplinadoras cujo último fim para a recuperação é a estruturação de relacionamentos com “bons” homens, ou seja, homens que atendam às expectativas sociais para um “bom” relacionamento, homens que respeitem as companheiras em relações em que haja sentimento mútuo. Desta forma, dentro da ótica das frequentadoras do grupo MADA o amor “verdadeiro”, portanto, “normal”, não geraria sofrimento. O amor que causaria

sofrimento seria o amor-doença, o amor que excede, por vezes pautado na carência emocional.

Outro ponto crucial na análise do Grupo MADA aqui descrito é o elemento do “Sagrado” como um pilar fundamental cuja vinculação ao “Divino” é considerada uma ferramenta de “cura” para o sofrimento do “Amar Demais”. A espiritualidade aparece como um sistema que dá sentido à vida como um todo e dentro dessa vida existe o elemento do amor, uma vez que os rituais sagrados abordam praticamente todas as dimensões da vida humana, podendo falar de amor, família, sexualidade etc., ou seja, determina como o indivíduo deve viver a vida. Assim, percebemos a estruturação da vida das integrantes do MADA a partir do elemento do “sagrado”. Em suma, o “Poder Superior” seria o mecanismo de combate ao “amar demais”.

Há também o movimento contraditório das mulheres em romper com as assimetrias de gênero próprias da relação amorosa conjugal tradicional, entretanto sem romper com o pacto conjugal do casamento. Desta forma, a família constituída por pai, mãe e filhos seria o ápice da representação do amor. Porém, esse amor conjugal é ressignificado em função de um conhecimento de si que surge mediante as interações com o Grupo.

Sendo assim, a produção do saber “MADA” está ancorada numa rede de solidariedade mútua entre as mulheres que pode se configurar como uma “estratégia de normalização das condutas”, assim como também pode funcionar como uma ferramenta liberadora das opressões objetivas e subjetivas das mulheres. Sim, o grupo pode exercer os dois papéis, mas durante toda a minha experiência em campo ressalto o caminho interessante que o grupo fez ao “aprender” acerca da igualdade de gênero de forma semelhante ao que as feministas vivenciam, todavia sem o elemento da luta política. Entretanto, isso não deslegitima todas as experiências verbalmente declaradas como exitosas pelas mulheres. Não há como negar que, no percurso dessa pesquisa, o Grupo de fato aliviou o sofrimento das mulheres que dele fazem parte, as afastou de relacionamentos violentos e trabalhou na prevenção do suicídio.

Por fim, é importante discorrer sobre o processo da pesquisa em si e em que ele me afetou. O percurso de ingresso e participação junto ao campo de pesquisa se desenvolveu de maneira particular e nada óbvia, surpreendendo-me ao mesmo tempo em que me despertou fascínio e estranheza, sentimentos ambíguos tais como a vivência no próprio MADA.

Assumi uma postura que, em retrospecto, poderia ser percebida como pretensiosa, tanto em termos intelectuais quanto políticos, ao me alinhar ao movimento feminista e, inadvertidamente, negligenciei outras formas de luta microcósmicas, incluindo o Grupo MADA. Não se deve subestimar a capacidade de transformação desse grupo, mesmo que ele

não tenha uma conexão direta com o feminismo. Evidências empíricas demonstram que o contato das mulheres com o grupo proporcionou a elas a força necessária para romper com relações marcadas pela misoginia e machismo, além de cultivar uma espécie de "consciência" por meio da pedagogia dos passos e tradições que, de certo modo, serve como um guia para o "ser mulher", o ser uma mulher saudável e ideal. Embora possa haver uma dimensão irrealizável nesse ideal, como em qualquer idealização, não se pode negar que essas orientações representam uma bússola moral e simbólica para as mulheres, auxiliando-as na árdua tarefa de examinar suas vidas, a si mesmas e seu entorno e decidir que não desejam mais permanecer em uma realidade opressiva. A partir desse ponto, inicia-se um extenso processo de desconstrução das micro relações, visando à construção de um novo modelo de relacionamento, em que as mulheres possam se sentir seguras, respeitadas e amadas. Ao aderir ao Grupo, elas passam a se identificar com um rótulo associado a uma "patologia do amor" e, em última análise, a cura parece estar ligada ao desenvolvimento do amor-próprio.

Então, de fato houve um período inicial em que eu via o grupo através de um olhar conservador, uma vez que o fazia por meio de uma leitura excessivamente simplista. Essa abordagem moldou a minha compreensão das experiências até certo ponto. Contudo, posteriormente comecei a perceber a possibilidade de uma luta feminina e uma forma particular de transformação que não se alinha com o feminismo tradicional, mas que, mesmo assim, possui um significado profundo e representa um elemento significativo da realidade. O grupo me revelou que existem vias alternativas, que podemos chamar de não convencionais, para enfrentar a opressão que as mulheres enfrentam.

É relevante notar como as dinâmicas das mulheres pertencentes a esse grupo também me impactaram. Pude observar como essas mulheres resistem, à sua maneira, às estruturas de opressão presentes nas relações interpessoais. Elas seguem trilhas diferentes das oferecidas pelo feminismo tradicional embora, em certa medida, ainda incorporem perspectivas e experiências que, de alguma forma, também podem ser consideradas opressivas. Portanto, podemos identificar um movimento ambivalente que envolve resistência e conformidade. No entanto, de maneira geral, para as mulheres que frequentam o grupo em seu cotidiano, essa experiência resulta em um saldo positivo – como pude constatar nas conversas ao longo do meu estudo. A linguagem utilizada por essas mulheres, expressa em suas falas, desempenha um papel fundamental na representação dessa realidade. Ela retrata como o grupo proporcionou a suas participantes uma vida que tende a ser mais potente.

Ouso dizer que as mulheres do Grupo MADA e as feministas, embora trilhem caminhos distintos e por vezes enviesados, conseguem alcançar resultados semelhantes (ainda

que não idênticos) em algumas esferas. Por exemplo, quando nos voltamos para a discussão sobre a violência contra mulheres nos relacionamentos amorosos é possível perceber que tanto no Grupo MADA quanto no feminismo – mesmo que a partir de abordagens distintas – existe um repúdio e uma oposição às violências físicas, psicológicas, patrimoniais, sexuais e muitas outras baseadas na visão das mulheres como sujeitos detentores de direitos. Isso ocorre tanto em uma perspectiva individual quanto em uma perspectiva coletiva de luta política. Ao mencionar isso, não estou tentando estabelecer uma simetria absoluta, mas apenas indicar uma leitura pouco convencional, mas que é válida. Afinal, passei vários anos imersa na dinâmica do grupo testemunhando seus diálogos, interações, processos individuais e coletivos e, com base nessa experiência, acredito poder afirmar isso. Além disso, vale ressaltar que o discurso feminista, em alguma medida, também foi incorporado, não sendo socialmente apartado dessas dinâmicas.

Há ainda uma identidade MADA construída em função do outro, da alteridade entre elas, que está ligada a uma ética do cuidado, do zelo para com as companheiras e isso é sentido na experiência coletiva das reuniões. Ao mesmo tempo, os relatos direcionam para vidas transformadas positivamente, o que é interessante, pois se tudo se transforma não existe uma essência inerente – embora a literatura de Norwood, assim como os passos e tradições indiquem essa possibilidade. Talvez, o que na verdade exista é o projeto MADA de favorecimento da pujança da vida das mulheres que, no fim das contas, o amor é uma nomeação para a nossa maneira de nos afetarmos com o mundo.

Parece-me que o grupo busca contribuir para o desenvolvimento de um amor suficientemente “saúdável” e que se tenha a coragem de enxergar o outro tal como ele é, sem idealizações, e nesse sentido o grupo rompe com um dos pilares do amor romântico: a idealização. Ao mesmo tempo, o Grupo também o reproduz quando suscita ideias de completude pela via do encontro amoroso. Existe um entusiasmo amoroso que considera o amor um afeto ativo, mas como pudemos perceber não existe palavra final sobre o grupo e suas relações. Não existe um significado completo, existem pistas que apontam para várias direções e a depender do olhar da pesquisadora e dos caminhos metodológicos poderíamos chegar a variadas e distintas interpretações.

Na minha interpretação, levando em conta o contexto histórico específico e as particularidades locais, considero que o grupo é permeado pela ética do cuidado e preza pela integração das mulheres não só ao grupo, mas à sociedade como um todo, de maneira que poderíamos colocar como “funcional”. No âmbito do grupo são criadas tecnologias ético-morais que orientam para o modo próprio de operar da mulher MADA que, ao ser seguido, de

fato traz alívio, conforto e transformações significativas na vida das mulheres. O grupo opera como uma rede de apoio importante que acolhe os sofrimentos e instrumentaliza as mulheres para a construção de um repertório de auto-observação de si mesma. Paralelamente, auxilia na construção de competências para o desenvolvimento do enfrentamento das intercorrências das relações afetivas, mas acima de tudo do estar viva. O grupo é suporte no sofrimento, no acolhimento das angústias e rede de apoio para a solidão; no fim das contas o Grupo as ajuda a viver. Desta forma, torna a difícil vida de cada uma suportável/tolerável e isso não é uma variável desprezível, isso não é pouco. Na verdade, isso representa tudo para suas integrantes. Elas se sentem acolhidas e compreendidas na sua alteridade e como consequência desenvolvem um justificável amor pelo grupo.

Parece-nos, adicionalmente, que o grupo MADA ainda não conseguiu transcender o pensamento individualista, demonstrando uma tendência a uma ética individualista de cunho americano. Essa perspectiva focada no indivíduo e em seu bem-estar, muitas vezes transportada para outras sociedades, parece limitar a capacidade do grupo de pensar em termos coletivos.

A construção de uma comunidade moral, que se apresenta como um mito fundador do grupo, revela uma tensão entre a ideia de feminismo e uma perspectiva conservadora. Essa tensão se manifesta na forma como o conservadorismo aborda não apenas os problemas gerados pelo capitalismo, mas também oferece respostas e soluções, promovendo um efeito terapêutico que se reflete na busca por formas de adequação em vez de emancipação. No entanto, adequação e emancipação são ideais quando considerados numa perspectiva totalizante. É possível dizer que a própria dinâmica da sociedade, e, por conseguinte, dos grupos nela inseridos, atendem a uma lógica de tensão indivíduo-sociedade já percebida pela sociologia, no caso de Norbert Elias e outros autores e autoras, mas também na psicologia, na psicanálise e assim por diante. Com isso, é possível dizer que seria irrealista esperar que um grupo promovesse a total libertação ou a total conformação dos seus membros, seja o MADA ou qualquer outro. Assim, quando observado de perto, o MADA passa a revelar sua ambiguidade por entre tensões, conflitos, diálogos, diferentes perspectivas, e diversos outros elementos que emergem da relação entre adequação e emancipação.

Nesse sentido, as práticas do grupo não parecem visar uma transformação social, mas formas de adequação via uma cura para as patologias morais que caracterizam o sistema vigente. **O conservadorismo se apresenta como uma tecnologia moral que oferece respostas e promove uma adaptação aos dilemas morais, sem buscar necessariamente**

**uma mudança estrutural. O grupo produz uma tecnologia moral que dá respostas e produz uma adequação (Grifos nossos).**

Essas reflexões apontam para a necessidade de compreender o conservadorismo não apenas como um problema de consciência, mas como uma forma de encontrar soluções morais para os desafios enfrentados, destacando a presença de uma abordagem terapêutica que permeia essa perspectiva.

Pude observar o MADA não apenas como um movimento de apoio e acolhimento para mulheres em situação de violência doméstica, mas também como contendo uma **epistemologia própria**, uma forma de produção de conhecimento subalternizado. Ao reivindicarem ser "peritas no amor", as mulheres do MADA buscam não apenas superar suas experiências de violência, mas também se tornarem autoras de uma narrativa que rejeita a invisibilidade e busca legitimidade para suas próprias vivências. **Esse movimento de autodeterminação epistêmica representa um desafio às estruturas dominantes de conhecimento e uma reivindicação legítima por uma voz própria no debate sobre relações afetivas e de gênero (Grifos nossos).**

Ao longo desta tese, busquei investigar o Grupo MADA (Mulheres que Amam Demais Anônimas) a afirmar a ambiguidade como seu fundamento de maneira crítica, ciente de que **a crítica não se resume à rejeição, mas sim a uma análise minuciosa que busca compreender tanto os limites quanto às possibilidades e contingências de um fenômeno.** Ao reconhecer a ambivalência presente nesse grupo, procurei entender os fundamentos de sua ética individualista e norte-americana, bem como suas implicações nas vidas das mulheres que dele participam. Nesse sentido, **meu trabalho não se limitou a uma simples avaliação positiva ou negativa do Grupo MADA**, mas sim a uma análise que busca compreender suas dinâmicas internas e contribuir para um debate mais amplo sobre as formas contemporâneas de busca por autorrealização e cura emocional. Ao entender os fundamentos dessa ideia, busco oferecer caminhos para uma reflexão mais profunda sobre as complexidades e desafios enfrentados por essas mulheres (Grifos nossos).

No fim eu atravessei o Grupo e fui atravessada por ele, sai do "lugar de observadora", que na verdade era mais um "não-lugar", para um envolvimento ativo que me possibilitou ser afetada e, portanto, enxergar a importância do grupo para essas mulheres, com o olhar de dentro e não de fora, tentando desenvolver a difícil tarefa de me colocar no lugar delas para assim compreendê-las. É sabido dizer que não existe "a" [no singular] verdade sobre o MADA, mas que existem "as" [no plural] verdades, com distintas tonalidades empíricas. Aqui eu vos apresentei a minha.

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. "Introduction", in: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (Orgs). **Languages and the Politics of emotion**. Cambridge University Press, 1990.
- ALCOÓLICOS ANÔNIMOS - AA. **Alcoólicos Anônimos**: Como milhares de homens e mulheres se recuperaram do alcoolismo. São Paulo, SP: JUNAAB, 2010.
- ANDRADE, Fabiana. **Mas vou até o fim**: narrativas femininas sobre experiências de amor, sofrimento e dor em relacionamentos violentos e destrutivos. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018. Disponível em: <[https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-10082018-122047/publico/2018\\_FabianaDeAndrade\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-10082018-122047/publico/2018_FabianaDeAndrade_VCorr.pdf)>. Acessado em 29/04/22.
- APOSTILA DE PASSOS, TRADIÇÕES E LEMAS. **Grupo MADA** – Mulheres que Amam Demais Anônimas. Rio de Janeiro, 2015.
- BEATTIE, Melody. **Co-dependência nunca mais**. Editora Rocco, 2017.
- BEAUVOIR, Simone. A amorosa. In: **O segundo sexo**. Vol. 2. A experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1949, p. 411-438.
- BENHABIB, Seyla; LORNEL, Drucilla. **Feminismo como crítica da modernidade**: Releitura dos Pensadores Contemporâneos do Ponto de Vista da Mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- BIDASECA, Karina; SIERRA, Marta. **El amor como uma poética de la relación discusiones feministas y activismos descoloniales**. Coordinación general de Karina Andrea Bidaseca; Marta Sierra. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; El mismo mar, 2022.
- BIROLI, Flávia e MIGUEL, Luís Felipe. **Gênero, raça, classe**: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. Mediações, 2015.
- BOURDIEU, de Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BOURDIEU, P. **La distinction**: critique sociale de jugement. Paris: Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. (coleção memória e sociedade).
- BOWLBY, J. (2002). **Apego**: a natureza do vínculo (3a. ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- BOZON, Michael. **Sociologia da Sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- BRAH, A. **Diferença, diversidade, diferenciação**. Cadernos Pagu (26), p. 229-376, 2006.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CABRAL, F.; DÍAZ, M. **Relações de gênero. Cadernos afetividade e sexualidade na educação: um novo olhar**. Secretaria Municipal de Educação de Belo Horizonte Fundação Odebrecht. Belo Horizonte, Gráfica Editora Rona Ltda, 1999.

CANOSA, Ana. Ele quer ser penetrado pela mulher, mas teme o preconceito dela. **UOL**, 22/10/20. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/colunas/ana-canosa/2020/10/22/ele-quer-ser-penetrado-pela-mulher.htm>. Acessado em 17/01/22.

CARDOSO FILHO, Jorge. Inflexões metodológicas para a teoria do uso social dos meios e processos de mediatização. in: MATTOS, Maria Angela; JANOTTIJUNIOR, Jeder; JACKS, Nilda (org.). **Mediação & Mediatização**. Salvador, Brasília: Editora da UFBA; Compós, 2012. p. 171-191.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **Identidade Feminina**. Cadernos Geledés: Mulher Preta, São Paulo, v. IV, p.9-12, 1993.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo negro edições, 2011.

CASTEL, Robert. Des individus sans supports. In: CHÂTEL, Vivianne; SOULET, Marc-Henry. **Agir en situation de vulnérabilité**. Québec: Les Presses de L'Université Laval, 2003.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

DAS, Veena. Fronteiras, Violência e o Trabalho do Tempo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 14, n. 40, p.31-42, 1999.

DUNKER, C. I. L. **A loucura histérica e a psicose**. Mental, Barbacena, v. 3, n. 5, p. 57- 72, nov. 2005.

DURKHEIM, E. **O problema religioso e a dualidade da natureza humana**. Religião e Sociedade, n. 2, 1977.

DURKHEIM, E. **O Suicídio**. São Paulo: Ed. Martin Fontes, 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ELIAS, Norbert. **A Peregrinação de Watteau à Ilha do Amor**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar Editor, 2005.

FAIRCLOUGH, Norman. Discurso e mudança social/Norman Fairclough; Izabel Magalhães, coordenadora da tradução. **Revisão técnica e prefácio**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. **Ser afetado**. Cadernos de Campo n.13. p.155-161.

FERRARI, Anderson. Silêncio e silenciamento em torno das homossexualidades masculinas. In: MARQUES, Luciana Pacheco (Orgs.). **Silêncios e educação**. Juiz de Fora: EDUFJF, 2011.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. **Afetividades, consumo e redes**: um estudo de grupos anônimos de ajuda mútua. Florianópolis, 2008. Disponível em: [http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg8/sts/ST18/Carolina\\_Branco\\_de\\_Castro\\_Ferreira\\_18.pdf](http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg8/sts/ST18/Carolina_Branco_de_Castro_Ferreira_18.pdf). Acesso em 29/04/22.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. **Desejos regulados**: grupos de ajuda mútua, éticas afetivo-sexuais e produção de saberes. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, Unicamp, São Paulo, 2012.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. **O Gênero do Amor**: cultura terapêutica e feminismos. Cadernos de Pagu, 2016. Disponível em: <[www.scielo.br/j/cpa/a/mtvChFX6mtCSrgnPxkSwxCg/?format=pdf&lang=pt](http://www.scielo.br/j/cpa/a/mtvChFX6mtCSrgnPxkSwxCg/?format=pdf&lang=pt)>. Acessado em 28/09/22.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. **O gênero do amor**: cultura terapêutica e feminismos. Cadernos Pagu, 2016.

FERREIRA, Carolina. **A dádiva entre estranhos?** um estudo de grupos de ajuda mútua. 32º Encontro da ANPOCS, 2019.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro, NAU, 1996.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007b.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. – 9. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 16 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Ed. Paz e Terra, 28ª edição, São Paulo, 2014.

- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- Freud, Sigmund. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade** (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 7). Rio de Janeiro: Imago, 1969. (Originalmente publicado em 1905).
- GIDDENS, A. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Editora Unesp, 1993.
- GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- GODBOUT, Jacques T. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- GODOY, A. S. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, mai/jun, 1995.
- GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia** (46) 2. Brasil, 2003.
- GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223 – 244.
- GONZÁLEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GOODE, W.; HATT, P. **Métodos em Pesquisa Social**. 7. Ed. São Paulo: Nacional, 1979.
- GREGORI, Maria Filomena. **Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade**. (Tese apresentada ao concurso de livre docência). Universidade Estadual de Campinas: Departamento de Antropologia, 2010. Disponível em: <[https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/16/o/Gregori\\_\\_Maria\\_F.\\_-\\_Prazeres\\_Perigosos.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/16/o/Gregori__Maria_F._-_Prazeres_Perigosos.pdf)>. Acessado em 21/02/2023.
- HADOT, P. **N'oubliez pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels**. Paris: Albin Michel, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- HIME, F. A. **A biografia feminina e a história das relações amorosas “o voo da fênix”**. Fazendo Gênero 8- Corpo, Violência e Poder. Florianópolis, 2008.
- HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo, Elefante, 2021, p. 237.
- HOOKS, bell. **Vivendo de amor**. Philadelphia, Temple University Press, p. 293-315, 1995.
- HUBER, M. et al. **How should we define health?** British Medical Journal, London, n. 343, p. d4163, 2011.

ILLOUZ, E. **Intimidades congeladas**: las emociones em el capitalismo. Madrid: Katz Editores, 2007.

ILLOUZ, E. **Nos sociétés sont devenues des usines à émotions**, 2019.

ILLOUZ, E. **Pourquoi l'amour fait mal**: L'expérience amoureuse dans la modernité. Paris: Essais, 2012.

ILLOUZ, E. **Saving the modern soul**: therapy, emotions and the culture of self-help. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008.

ILLOUZ, E. Tourments d'hier, tourments d'aujourd'hui. **Les Grands Dossiers des Sciences Humaines**, setembro-outubro-novembro, 2013.

ILLOUZ, E. **Why Love hurts**: a sociological explanation. London: Polity Press, 2012.

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

ILLOUZ, Eva. Consuming the romantic utopia, op. cit.; "The lost innocence of love: romance as a postmodern condition". **Theory, Culture & Society**, vol. 15, n. 3-4, 1998; "Vermarkung der Liebe. Bedeutungswandel der Liebe im Kapitalismus". **WestEnd**, vol. 2, no 1, 2005.

ILLOUZ, Eva. **El consumo de la utopia romántica**: el amor e las contradicciones culturales del capitalismo. Kaz, Editores, 2009.

ILLOUZ, Eva. **Erotismo de autoayuda**: Cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romântico. Traducido por Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

ILLOUZ, Eva. **Por qué duele el amor**: Una explicación sociológica. Katz Editores; 1. Ed, 2012.

KATZ, Jonanthan Ned. **A Invenção da Hetero Sexualidade**. Rio de Janeiro: Ed. Ediouro Publicações, 1996.

KAUFMAN, M. Las Experiencias Contradictorias dele Poder entre los Hombres. In: VALDÉS, T. & OLVARRÍA, J. **Masculinidades**: Poder e Crisis. Chile: ed. Isis Internacional: Flasco, 1994.

KYRILLOS, Gabriela M. **Uma Análise Crítica sobre os Antecedentes da Interseccionalidade**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 28, n. 1, p. 1-12, Apr/ago 2020.

LACAN, J. **Escritos**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LE BRETON, D. **As paixões ordinárias**: antropologia das emoções. Petrópolis: Vozes, 2009.

LE BRETON, D. **La sociologie du corps** Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

LIMA, Jacqueline Ferraz de. **Mulher Fiel**: etnografia de amor nas prisões do PCC. 1. Ed. São Paulo: Alameda, 2015.

LIMA, Rita de Cássia Pereira. A “violência simbólica” de Pierre Bourdieu. **Revista Serviço Social & Sociedade**, n. 57, ano XIX, São Paulo: Cortez, julho 1998.

LINS, R. N. **A cama na varanda**: arejando nossas ideias a respeito de amor e sexo. Novas tendências. Ed. rev. e ampliada. - Rio de Janeiro: Best Seller, 2007.

LORAUX, Nicole. **Maneiras trágicas de matar uma mulher**: imaginário da Grécia antiga. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LOWY, M. **Marxismo e Religião**: ópio do povo? Buenos Aires: CLASCO, 2007.

LUGONES, María. **Colonialidad y género**: hacia un feminismo decolonial. In: Género y colonialidad; compilado por Walter D. Mignolo – 2ª ed – Cidade Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

LUTZ, Catherine. **Unnatural Emotions**: everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

MALDONATO-TORRES, Nelson. **On the Coloniality of Being**: contributions to the development of a concept. Cultural Studies, V. 21, N. 2-3, P. 240-270, 2007.

MALUF, Sônia Weidner. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. Esboços: **Revista do PPG de História da UFSC**, n. 9, 2001.

MARX, Karl. **Crítica a filosofia do direito de Hegel**. 2. Ed. Boitempo: São Paulo, 2010.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial**: Raça, Gênero e Sexualidade no Embate Colonial. Editora da Unicamp, 2010.

MIGNOLO, D. Walter. **Colonialidade**: o lado mais escuro da humanidade. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro – RJ, 2017. Disponível em: [https://sig-arq.ufpb.br/arquivos/2021223125602a2918462deca6c21b948/4\\_-Mignolo\\_Colonialidade-o\\_lado\\_mais\\_escuro\\_da\\_modernidade.pdf](https://sig-arq.ufpb.br/arquivos/2021223125602a2918462deca6c21b948/4_-Mignolo_Colonialidade-o_lado_mais_escuro_da_modernidade.pdf). Acessado em 29/07/21.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOUTINHO, Laura. Discursos Normativos e Desejos Eróticos: a arena das paixões e dos conflitos entre “negros” e “brancos”. **Sexualidade, Gênero e Sociedade**. Ano XI, nº 20, maio de 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher preta e o amor. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Interseccionalidades**: pioneiras do feminismo negro brasileiro (ebook): Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro. Bazar do tempo, Rio de Janeiro, 2019.

NASSER, M.C.C. **O uso de símbolos**: sugestões para sala de aula. São Paulo: Paulinas, 2006.

NORWOOD, Robin. **Mulheres que amam demais**. 28 ed. São Paulo: Arx, 2005.

OLIVEIRA, Helma Janielle Souza de; ZAMBONI, Marcela; NASCIMENTO, Emylli Tavares do; LEITE, Diego Brito da Cunha. A (re)produção de uma sentença: narrativas uníssonas sobre feminicídio em tribunais do júri. The (Re)Production of a Sentence: Single Narratives on Femicide in Jury Courts. **REVISTA CRÍTICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS**, v. 1, p. 31-52, 2020.

OLIVEIRA, Queiti Batista Moreira. **Violência de gênero no namoro entre adolescentes sob a ótica dos adolescentes, educadores e profissionais da saúde**. Tese (Doutorado) – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro, 2014.

OLIVEIRA, Adelaide Suely de. **RECONSTITUINDO HISTÓRIAS SOBRE O FEMINISMO BRASILEIRO NA ESFERA DO GOVERNO: Um olhar sobre as décadas de 1970 e 1980**. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2015.

PACHECO, A. C. L. **Mulher preta: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.

PACHECO, Ana Claudia Lemos. **Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras- um diálogo com o tema**. Afro-Ásia, nº034, Universidade Federal da Bahia- Brasil, 2006.

PARDO, Johana. Do amar demais e outros demônios. A psicologização e as gramáticas emocionais no grupo de mulheres que amam demais anônimas (MADA). **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 12, n. 34, pp: 220-267, Abril de 2013.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.

PRECIADO, Paul B. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo, 2008.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel, São Paulo: n.1, edição, 2014.

PUSSETTI, Chiara; BRAZZABENI, Micol. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. **Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 15, n. 3, p. 467-478, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAGO, Margareth. Ser mulher no século XXI ou Carta de Alforria. In: VENTURI, Gustavo; RACAMÁM, Marisol e OLIVEIRA, Suely de (Orgs). **A mulher brasileira nos espaços públicos e privados**. São Paulo: Editora Fundação Perceus Abramo, 2009.

REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ROHDEN, Fabíola. **O império dos hormônios e a construção da diferença entre os sexos.** História, Ciências, Saúde – Manguinhos. Rio de Janeiro, v.15, supl., p.133-152, jun. 2008.

ROMAN BORGES, Clara Maria; LUCCHESI, Guilherme Brenner. O machismo no banco dos réus: uma análise feminista crítica da política criminal brasileira de combate à violência contra a mulher. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, v. 60, n. 3, p. 217-277, jul. 2015. ISSN 2236-7284. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/41788>>. Acesso em: 04 jan. 2022.

RUBIN, Gayle. **O tráfego de mulheres:** notas sobre a “economia política” do sexo. Recife: S. O. S. Corpo, 1993.

SAFFIOTI, H. **Já se mete a colher em briga de marido e mulher.** São Paulo em Perspectiva - Revista da Fundação Seade, 1999.

SARTI, Cynthia Andersen. **O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma anos 1970: revisitando uma trajetória.** Universidade Federal de São Paulo. Estudos Feministas, Florianópolis, maio-agosto/2004. Acessado em 19/12/1987. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QVNKzsbHFngG9MbWCFFPPCv/?format=pdf&lang=pt>

SCOTT, Joan. **Gênero:** uma categoria útil de análise histórica. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação, 1995.

SILVA, De Plácido. **Vocabulário jurídico.** 15. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

SILVA, Evandro Lins e. **O salão dos passos perdidos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

SHANKAR, S., & VENKATESAN, S. **A fixação antropológica pela reciprocidade não deixa espaço para o amor.** Critique of Anthropology, 2011.

SONEIRA, Abelardo et al. **Sociologia de la religión.** Buenos Aires: Docencia, 1996.

SOPHIA, Eglacy C.; TAVARES, Hermano; ZILBERMAN, Mônica L. Amor patológico: um novo transtorno psiquiátrico? **Revista Brasileira de Psiquiatria.** São Paulo, v. 29, n.1., 2007.

SPONVILLE, André Comte. **O amor.** Martins Fontes, 2011.

TAKEUTI, Norma. Amor, nem tão demasiadamente humano nem demasiadamente humano. **Princípios Revista de Filosofia:** Natal, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7468/pdf>. Acessado em: 29/07/21.

TEIXEIRA, Jaqueline Moraes. **A mulher universal:** corpo, gênero e pedagogia da prosperidade. 2. Ed. São Paulo: FEUSP, 2021.

VENCATO, A. P. **A diferença dos outros:** discursos sobre diferenças no curso Gênero e Diversidade na Escola da UFSCar. Contemporânea, (4)1, p. 211-229, 2014.

WEBER, Marx. **The religion of India:** the sociology of hinduism and buddhism. New York: The Free, 1958.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Trad. José Marcos M. M. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZAMBONI, Marcela. **“Quem acreditou no amor, no sorriso e na flor”**. São Paulo: Annablume; João Pessoa: UFPB, 2010.

ZAMBONI, Marcela; OLIVEIRA, Helma J. S. de; NASCIMENTO, Emylli Tavares do. Intersecções de gênero, sexualidade e classe em tribunais do júri: valores morais em disputa. **REVISTA BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA**, v. 7, p. 190-214, 2019.

ZANELLO, V. (2018). **Saúde mental, gênero e dispositivos**: cultura e processos de subjetivação. Curitiba, PR: Appris.

## ANEXOS

## ANEXO 1 – MATERIAL DE INGRESSO NO GRUPO MADA

### Características de uma mulher que ama demais

- Vem de um lar desequilibrado em que suas necessidades emocionais não foram satisfeitas;
- Como não recebeu um mínimo de atenção, tenta suprir sua necessidade reafirmada através de outras pessoas, tornando-se superprotetora, principalmente com filhos, tornando-se opressivamente carinhosa;
- Como não pôde transformar seu pai em pessoa atenciosa, amável e atenciosa de que precisava, dirige fortemente ao tipo de homem familiar nos relacionamentos, o qual tenta, mais uma vez, transformar através de seu amor;
- Com medo de ser abandonada, faz qualquer coisa para impedir o fim do relacionamento;
- Ovula nestas condições, tem muito tempo no reatado eufórico, se faz para "ajudar" a pessoa com quem está envolvida;
- Insatisfeita e falta de viver em relacionamentos pessoais, está disposta a ter passividade, experiência, tornando o parceiro cada vez mais;
- Está disposta a viver com mais de 50% de responsabilidade, não culpa e não culpa em qualquer relacionamento;
- Sua auto-estima está criticamente baixa, e ao fundo vive acreditando que ninguém se faz, ao contrário, acredita que deve conquistar o direito de desfrutar da vida;
- Como experimentou pouca segurança na infância, tem uma necessidade desmedida de controlar sua fantasia e seu relacionamento. Mostra seu esforço para controlar a pessoa e o tempo, tornando-se "possessiva";
- Está muito mais em contato com o sexo do que com o relacionamento posterior ao que com a realidade da situação;
- Você é uma pessoa dependente de homens e de experiências antigas;
- Tem tendências psicológicas, e com frequência, insistem em se tornar dependentes de drogas, álcool e em certos tipos de alimentação, principalmente doces;
- Ao ser atraída por pessoas com problemas que precisam de ajuda, ou ao se envolver em situações caóticas, incertas e distúrbios emocionais, evita concentrar a responsabilidade em si mesma;
- Tende a ter momentos de depressão, e tenta prevê-los através da aprovação criada por um relacionamento instável;
- Não tem atração por homens passivos, educados, seguros e buscam interesse por um. Você. Acha que esse homem "insignificante" não existe.

"Amor desmedido não significa amar muitos homens, ou apaixonar-se com muita frequência, ou mesmo ter um grande amor genuíno por alguém."

Significa, na realidade, ficar obcecada por um homem e chamar isso de amor, permitindo que tal sentimento controle suas emoções e boa parte do seu comportamento, mesmo percebendo que exerce influência negativa sobre sua saúde, o bem-estar, e ainda assim achando-se incapaz de se por a si.

Significa medir a intensidade do seu amor pela quantidade de sofrimento.

Ninguém se transforma em mulher que ama demais por acaso. Crescer como mulher nessa sociedade e em famílias desequilibradas pode gerar padrões previsíveis."

(Trecho do livro "Mulheres que Amam Demais", de Robin Norwood)

#### ORAÇÃO DA SERENIDADE

Concedei-nos, Senhor,  
a SERENIDADE necessária para aceitar as coisas que não podemos modificar,  
CORAGEM para modificar aquelas que podemos e  
SABEDORIA para distinguir umas das outras.

Visite nosso site para ter acesso a todas as endereços das reuniões da MADA no Brasil.

[www.grupomadabrasil.com.br](http://www.grupomadabrasil.com.br)

(Obs: Endereços e horários das reuniões podem sofrer alterações em feriados. Acesso ao site para conferir)

## MADA



**MULHERES QUE AMAM  
DEMAIS ANÔNIMAS**

### Seja bem-vinda!

Hoje você é a pessoa mais importante!

Você não está mais sozinha!

Meu 1º dia em MADA: 19/10/19

### O que é MADA?

MADA é uma imandade de mulheres baseada no livro *Mulheres que Amam Demais* (de Robin Norwood) e adaptada do programa de recuperação de 12 Passos e 12 Tradições de A. A. (Alcoólicos Anônimos).

O único requisito para ser membro de MADA é o desejo de evitar relacionamentos destrutivos. MADA não presta serviços profissionais e não é filiada a nenhuma religião ou organização.

O Grupo MADA foi fundado no Brasil em 1994 e desde então ajuda muitas mulheres que desejam parar de sofrer por amor.

Para visualizar os endereços das reuniões, basta acessar o site [www.grupomadabrasil.com.br](http://www.grupomadabrasil.com.br)

### Perguntas frequentes

**- Preciso dizer alguma coisa? Sou obrigada a dar meu depoimento?**

Não. Se preferir, você pode somente escutar. Você é livre para escolher o seu momento. Nossa experiência mostra que compartilhar com pessoas que entendem seu problema traz muito alívio. O tratamento se baseia em espelhos, não em conselhos.

**- Alguém saberá que estive aqui?**

Não. Recomendamos respeitar o anonimato de cada participante. Você pode se apresentar apenas com o primeiro nome. Não interessa se o nome é verdadeiro, profético, nem onde mora. É recomendado que durante os depoimentos seja protegido também o anonimato das pessoas com quem nos relacionamos. No grupo MADA, tudo é sugerido, nada é obrigatório. O único DEVER que todos nós temos é de respeitar o anonimato das companheiras.

O anonimato é o alicerce espiritual das nossas tradições, portanto: "Quem você viu aqui, o que você ouviu aqui, ao sair daqui, deve que fique aqui".

**- Trata-se de uma imandade religiosa?**

Não. MADA não está ligada a nenhuma religião. Aceitamos a ideia de que há um Poder Superior a nós, como cada uma O conceito, que nos ajuda a encontrar paz espiritual. A crença de cada companheira é uma questão pessoal e, portanto, é respeitada como tal.

**- Quem dirige o grupo?**

Todas nós. Para manter a ordem, elegemos servidora do grupo que irão exercer distintas funções. Todas nós trabalhamos como voluntárias, dando de graça o que foi recebido de graça ao ingressar na imandade. MADA não presta serviços profissionais ou assistência médica. Não temos psicólogas nem conselheiras.

**- Quanto irá me custar?**

Não há mensalidades ou taxas a serem pagas para fazer parte do grupo. O sustento do grupo vem das nossas próprias contribuições, que são feitas da forma anônima e voluntária.

**- E agora, o que eu faço?**

Dê a si mesma a oportunidade de frequentar pelo menos 6 reuniões. Ninguém vai controlar ou contar essas 6 reuniões, apenas você mesma, se quiser. Esta é apenas uma sugestão, para que você possa se identificar com o grupo. Não fique com a impressão apenas de 1º reunião. Continue voltando, pois o segredo está no processo. Chegar numa sala de MADA é um milagre, permanecer é trabalho.

### Sou uma MADA?

Responda, sinceramente:

- Você se torna obsessiva com os relacionamentos? ( ) Sim ( ) Não
- Você mente ou evita pessoas para disfarçar o que ocorre numa relação? ( ) Sim ( ) Não
- Você repete atitudes para controlar a relação? ( ) Sim ( ) Não
- Você culpa e acusa seus relacionamentos pela infelicidade da sua vida? ( ) Sim ( ) Não

- Você procura agradar as pessoas com quem se relaciona, e esquece-se de si mesma? ( ) Sim ( ) Não
- Você só se sente viva ou completa quando tem um relacionamento amoroso? ( ) Sim ( ) Não
- Você já tentou diversas vezes sair de um relacionamento, mas não conseguiu? ( ) Sim ( ) Não
- Você sofre mudanças de humor inexplicáveis? ( ) Sim ( ) Não
- Você sofre acidentes devido à distração? ( ) Sim ( ) Não
- Você pratica atos irracionais? ( ) Sim ( ) Não
- Você tem ataques de ira, depressão, culpa ou reventamento? ( ) Sim ( ) Não
- Você já teve ataques de violência física contra si mesma ou contra outras pessoas? ( ) Sim ( ) Não
- Você sente falta de si mesma e se auto justifica? ( ) Sim ( ) Não
- Você sofre ataques físicos devido às enfermidades produzidas por stress? ( ) Sim ( ) Não
- Você culda excessivamente os membros de sua família? ( ) Sim ( ) Não
- Você não consegue se divertir sem a presença do (o) seu (suos) parceiro(s)? ( ) Sim ( ) Não
- Você se sente exausta por assumir mais responsabilidades num relacionamento? ( ) Sim ( ) Não
- Você se sente incompreendida por todos? ( ) Sim ( ) Não

Se você respondeu SIM a 1 ou 3 das perguntas acima, é possível que você seja uma Mulher que Ama Demais.

Neste, que é seu primeiro dia na MADA, você não encontrará a solução do problema, mas encontrará a ESPERANÇA, A FÉ, E O AMOR que as mulheres em recuperação lhe oferecerão.

**ANEXO 2 – FITA BRANCA E MENSAGEM DE ACEITE AO GRUPO**

## ANEXO 3 – MENSAGEM RECEBIDA AO SER ACEITA NO GRUPO

**Tome uma atitude SENSUAL**

A atitude sensual é aquela que nos torna verdadeiramente conscientes do sentir e nos convida a estar presentes com todo o nosso Ser quando tocamos, ouvimos, olhamos intencionalmente para alguém ou para alguma coisa, quando saboreamos alimentos e percebemos fragrâncias e odores no mundo que nos cerca. A atitude sensual nos leva a experimentar o princípio de unidade que está por trás de tudo o que é vivido consciente e amorosamente com os nossos sentidos. Quando estamos sensualmente atentos, nossa Essência Divina se gratifica intensamente e nos libertamos da ilusão da separatividade.

## ANEXO 4 – PANFLETO DE DIVULGAÇÃO DO MADA

**Você sofre por amor?**

**Você já tentou sair de um relacionamento  
diversas vezes, mas não conseguiu?**

**Os relacionamentos afetivos  
costumam ser um grande problema em sua vida?**

**Se você QUER ajuda, venha a uma reunião  
do Grupo MADA: Mulheres que Amam Demais  
Anônimas**

**MADA**



**GRUPO MADA JOÃO PESSOA**  
**Local: Av. Epitácio Pessoa, 1250 - Edifício Concorde**  
**Sala 107 - João Pessoa/PB**  
**(em frente ao Supermercado Extra)**  
**Reuniões: Sábados, das 13:00 às 15:00h**

**As reuniões são sempre gratuitas!**  
**Compareça e você será muito bem-vinda!**

---

 Site: [www.grupomadabrasil.com.br](http://www.grupomadabrasil.com.br) 

Não jogue esse panfleto em vias públicas!

GRÁFICA CORES.COM 3263 - 1510