

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

MARIA DA LUZ OLEGÁRIO

**DISCURSOS SOBRE GÊNERO E AMOR NO ESPAÇO
PEDAGÓGICO DO MADA: a (des) construção do sujeito
amoroso**

**JOÃO PESSOA
2010**

MARIA DA LUZ OLEGÁRIO

**DISCURSOS SOBRE GÊNERO E AMOR NO ESPAÇO
PEDAGÓGICO DO MADA: a (des) construção do sujeito
amoroso**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba (PPGE/UFPB) na linha de pesquisa: **Estudos Culturais da Educação**, como exigência institucional para a obtenção do grau de Doutora em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Mirian de Albuquerque Aquino

**JOÃO PESSOA
2010**

O45d Olegário, Maria da Luz.

Discursos sobre gênero e amor no espaço pedagógico do MADA: a (des) construção do sujeito amoroso / Maria da Luz Olegário - João Pessoa, 2010.

175 p.

Orientadora: Mirian de Albuquerque Aquino.
Tese (doutorado) Centro de Educação /
Universidade Federal da Paraíba.

1. Discurso. 2. Gênero. 3. Pedagogia.
Técnicas de si I Título.

UFPB/BC

CDU: 37 (043)

MARIA DA LUZ OLEGÁRIO

**DISCURSOS SOBRE GÊNERO E AMOR NO ESPAÇO
PEDAGÓGICO DO MADA: A (DES) CONTRUÇÃO DO
SUJEITO AMOROSO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba (PPGE/UFPB) na linha de pesquisa: **Estudos Culturais da Educação**, como exigência institucional para a obtenção do grau de Doutora em Educação.

APROVADO EM:____/____/2010

BANCA EXAMINADORA

Profª Dr^a Mirian de Albuquerque Aquino – PPGE/UFPB
Orientadora

Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de Léon (PPGS-UFPB)
Examinador Externo

Prof. Dr. Edvaldo Carvalho Alves (PPGCI_UFPB)
Examinador Externo

Profª. Dra Sônia de Almeida Pimenta (PPGE_UFPB)
Examinador Interno

Prof. Dr. Charliton José dos Santos Machado (PPGE_UFPB)
Examinador Interno

Apesar do tempo, o vazio deixado por cada um de vocês, permanece.

Aos meus pais Isaías e Tiana (*in memorian*); obrigada por todos os gestos de amor.

À minha irmã Paula e ao meu sobrinho Isaías Neto (*in memorian*), cujas tenras existências deixaram marcas profundas em minha vida e me ajudam a enfrentar desafios.

Dedico.

AGRADECIMENTOS

Ao meu Deus, Digno de toda honra e louvor, “que me compreendeu sem nenhuma explicação”.

Aos meus amores e desamores do passado, porque todos, incondicionalmente, me ensinaram a amar.

Aos amigos deste (per) curso, especialmente a Arisdélia, Almir, Cida, Leônidas e Nádia, com os quais pude compartilhar, com muito humor, companheirismo e bons pratos, as angústias e devaneios de escrever uma tese.

Às mulheres do grupo MADA onde assisti reuniões, por partilharem vivências tão caras, sobretudo àquelas que se dispuseram a ser entrevistadas.

À minha orientadora Profa. Dra. Mirian Aquino que me livrou da orfandade acadêmica e soube compreender minhas “idas” e “vindas”, num misto de sanidade e loucura (minhas, é claro).

À professora Ester Vieira de Souza e ao professor Adriano de Leon, pelas inúmeras contribuições teórico-metodológicas, quando da qualificação do Projeto de tese.

À professora Sônia de Almeida Pimenta e aos professores Adriano de Leon, Charliton José dos Santos e Edvaldo Carvalho que prontamente aceitaram o convite para participar desta Banca Examinadora e, com presteza e competência, avaliaram esta tese.

À Willany, querida amiga, pela incansável leitura e valiosas sugestões para conclusão deste texto; e por lembrar-me que existe uma vida além da tese.

À Laura Barbosa e Fátima Targino, pela amizade e companheirismo sólidos, em tempos de sentimentos tão líquidos.

A verdade dividida

A porta da verdade estava aberta
mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez.

Assim não era possível atingir toda a
verdade, porque a meia pessoa que entrava
só conseguia o perfil de meia verdade.
E sua segunda metade
voltava igualmente com meio perfil.
E os meios perfis não coincidiam.

Arrebentaram a porta.
Derrubaram a porta.
Chegaram ao lugar luminoso
onde a verdade esplendia os seus fogos.
Era dividida em duas metades
diferentes uma da outra.

Chegou-se a discutir qual a metade mais
bela.
Nenhuma das duas era perfeitamente bela.
E era preciso optar.
Cada um optou
conforme seu capricho, sua ilusão, sua
miopia.

(Carlos Drummond de Andrade)

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é investigar práticas discursivas de subjetivação no contexto do grupo MADA (Mulheres que Amam Demais Anônimas) que se define como uma proposta de recuperação da dependência de relacionamentos, ou seja, um padrão de comportamento obsessivo-compulsivo, no qual algumas mulheres buscariam convivências amorosas destrutivas e com as quais não conseguiriam romper. Daí a concepção de que “amam demais”, e que isto significa sofrer. Como embasamento teórico e metodológico toma-se os estudos da Análise do Discurso, sobretudo as formulações de Michel Foucault, para quem o sujeito é resultado de uma prática, ou seja, o sujeito é sempre fabricado. Assim, esta tese tem a seguinte proposição: o MADA se constitui em um espaço pedagógico cujas atividades nele desenvolvidas, consideradas como técnicas de si, podem ensinar às participantes novos modelos de relacionamento e novas atitudes frente ao outro. A partir da análise, observa-se que discursos sobre gênero e amor no Grupo e fora dele (des) constroem as madas, para quem o amor é sofrimento e vício. Esse processo de (des) construção do sujeito amoroso, que se inicia nas reuniões, possibilita a estas olharem para si mesmas, interpretarem-se, julgarem-se, decifrarem-se, narrarem-se, aprenderem a ser mais autônomas, numa narrativa pedagógica e pedagogizável.

Palavras-chave: Discurso. Gênero. Amor. Pedagogia. Técnicas de si.

ABSTRACT

The aim of this research is to investigate discursive practices of subjectiveness as regards the context of *MADA* group (Anonymous Women who Love too much). This group has the purpose of recovering women from relationship dependence, that is, a pattern of compulsive-obsessive behavior in which some women would search for loving destructive relations and with which they could not break up. For this reason, the conception that “they love too much”, and this means suffering. As refer to the theoretical and methodological constructs, the Discourse Analysis studies are taken into account, especially Michel Foucault’s fundamentals because, for this author, the subject is the result of a practice, that is, the individual is always built. In this way, this thesis has the following proposition: the *MADA* constitutes a pedagogical environment in which the developed activities, once considered as self-techniques, can teach the participants new models of relationship as well as new attitudes concerning the other person. From the analysis, it can be observed that discourses about gender and love in the mentioned group and outside it, thus build and unveil the *madras*, for whom love is suffering and addiction. Such unveiling process of the loving subject, which starts in the meetings, enables these women to take an inner look, to interpret, to judge, to decode, and to narrate about themselves as well as to learn how to be more autonomous by means of a pedagogical and pedagogizable narrative.

Keywords: Discourse. Gender. Love. Pedagogy. Self-techniques.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	21
2 PASSOS METODOLÓGICOS	30
2.1 A perspectiva foucaultiana: discurso e sujeito	32
2.1.1 Discurso e prática de subjetivação	35
2.2 MADA: da instituição ao <i>corpus</i> de análise	37
2.3 A construção do arquivo	39
2.3.1 Levantamento e sistematização dos dados	41
2.3.2 Caracterização dos sujeitos e definição de categorias	45
3 DISCURSOS SOBRE A AFETIVIDADE FEMININA	47
3.1 Andarilhagens pelo amor: à luz de uma definição	61
3.2 Para dizer que falei das mulheres e do amor	65
4 GÊNERO NAS RELAÇÕES AMOROSAS	72
4.1 Gênero e afetividade nas relações amorosas do MADA	76
4.2 Amor na condição de mada	92
4.2.1 Quando amar é sofrer	94
4.2.2 Que droga de amor	99
5 AS TÉCNICAS DE SI E A PEDAGOGIA DO MADA: relações de poder e jogos de verdade	104
5.1 As técnicas de si como dispositivos pedagógicos	109
5.2 A educação na constituição do sujeito amoroso	121
5.3 Autonomia como resultado da pedagogia do MADA	125
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS	138
APÊNDICE A - Roteiro para entrevista	145
ANEXO A - A Primeira vez	146
ANEXO B - Os doze passos de MADA	148
ANEXO C - Os dez passos da recuperação	149
ANEXO D- As promessas de recuperação da dependência de relações	150
ANEXO E - Características de uma mulher que se recuperou de amar demais	151
ANEXO F - Características de uma mulher que ama demais	152
ANEXO G - O que é um grupo MADA?	153
ANEXO H - As doze tradições do MADA	154
ANEXO I - O anonimato	155
ANEXO J - Oração do grupo	156
ANEXO L - Os 7 lemas de MADA	157

ANEXO M - Oração do êxito	158
ANEXO N - Oração da serenidade	159
ANEXO O - Normas para transcrição	160

1 INTRODUÇÃO

Nada a temer
Senão o correr da luta
Nada a fazer
Senão esquecer o medo.

(Milton Nascimento)

Ao coordenar um projeto de Extensão intitulado “Assistência Jurídica e Social às Mulheres Vítimas de Violência” no município de Sousa-PB, em 2002, passei a interagir diretamente com mulheres vítimas de violência física, psicológica, sexual e violência simbólica (BOURDIEU, 2003), e às vezes até com familiares de mulheres vítimas de homicídio. Quando questionadas porque suportavam essas violências e continuavam a conviver com os seus agressores, geralmente seus companheiros, e porque, em muitos casos, retiravam a queixa-crime, dentre tantas respostas ouvi dessas mulheres: *“não tenho como me manter sozinha”*; *“preocupo-me com os meus filhos pequenos”*, *“não tenho para onde ir”* etc. Uma dessas respostas, em especial, me chamou atenção, por sua incoerência aparente: *“Eu gosto dele, apesar de tudo; isso só acontece quando ele bebe; depois, ele pede desculpas, diz que me ama, promete que nunca mais vai acontecer e tudo volta ao normal”*.

O amor começou a despertar meu interesse. Que sentimento é esse que mesmo causando sofrimentos, humilhações, dores físicas e/ou psicológicas faz com que essas mulheres continuem amando seus companheiros? Aprenderam elas uma forma diferente de amar? Essas e outras questões instigaram-me a investigar sobre o amor, sentimento tão universal, e com peculiaridades tão vinculadas a um dado contexto histórico, social e, de gênero, por conseguinte.

Concomitantemente às minhas elucubrações sobre esse tema, conheci o grupo Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA) que, a princípio, percebi, poderia me ajudar a responder às questões por mim levantadas. Este Grupo tem seu foco voltado para questões referentes ao amor no universo

feminino, detalhadas, mais adiante. Diferentes daquelas mulheres que procuram a Delegacia Especializada, e afirmam depender financeiramente do companheiro e por essa razão não se separam, estas dizem amar demasiadamente e é devido a esse excessivo sentimento, que se tornam vítimas de relacionamentos que só as fazem sofrer.

O MADA define-se, em seus textos, utilizados para divulgar o Grupo, ou naqueles lidos e discutidos nas reuniões, como um programa de recuperação para mulheres que têm como objetivo primordial “curar-se” da dependência de relacionamentos destrutivos. Ali estas aprenderiam a se relacionar de forma saudável consigo mesmas e com os outros/as ou como *“irmandade de mulheres”* que se encontram para compartilhar experiências a fim de resolver problemas comuns e *“ajudar outras mulheres a se recuperarem de sua dependência de pessoas”*, conforme defende a quinta Tradição¹.

Como requisito para participar desse Grupo a mulher deve se reconhecer como mada² (mulher que ama demais anônima), ser dependente emocionalmente e concordar em manter o anonimato de si mesma e daquelas pessoas às quais se mantém dependentes. Essas mulheres frequentam o Grupo por acreditarem que a dependência de relacionamentos afeta profundamente suas vidas, seja ela entre amigos, namorado, marido, patrão e empregado, professor e aluno....³

O Grupo surgiu a partir do livro "Mulheres que Amam Demais", de 1985, da americana Robin Norwood,⁴ psicóloga e terapeuta familiar, que se baseou em sua própria experiência e na experiência de centenas de mulheres envolvidas com dependentes químicos, percebendo um padrão de comportamento comum em todas elas e as chamou de "mulheres que amam demais". A autora é especialista no tratamento de padrões mórbidos de

¹ As doze tradições são alguns dos princípios básicos que regem o Grupo (em anexo).

² Faço distinção entre: MADA- Mulheres que Amam Demais Anônimas, a instituição, e mada, o sujeito mulher que ama demais.

³ Neste trabalho, o foco está em madas que se dizem depender amorosamente de seus companheiros, maridos ou ex., ou seja, relacionamentos heteronormativos. Embora a literatura faça referência a madas dependentes de relacionamento também com os filhos, mães e outros familiares, não encontrei nenhum depoimento nas reuniões ou entrevistas que comprovasse isso no Grupo “Luz Divina”-João Pessoa-PB.

⁴ Este livro já vendeu mais de 3,2 milhões de exemplares nos Estados Unidos e mais de 30 milhões em outros países, segundo informações no site: www.grupomada.com.br.

relacionamentos amorosos e dependentes de álcool e drogas. No livro, procura explicar o padrão de comportamento de quem ama demais, descrever suas causas e desenvolvimentos e propor formas de recuperação. Essa é uma doença que progride, mas é controlável a partir de tratamento específico, afirma Norwood (1985). A mada, da mesma forma que outros tipos de dependentes, é incapaz de fazer um autodiagnóstico e se curar sozinha. Por isso, a necessidade e importância de sua inserção em grupos de autoajuda/ajuda mútua⁵, sobretudo se complementada com terapias psicológicas. Ao final do livro, ela sugere como abrir grupos para tratar da doença de amar e sofrer demais.

Além dos Estados Unidos, esses Grupos se espalharam pelo Brasil, Venezuela e Portugal. No Brasil, o primeiro Grupo MADA foi aberto em São Paulo, por uma mulher casada com um dependente químico e que se identificou com a proposta do livro. A primeira reunião do Grupo foi realizada no bairro dos Jardins, em 16 de abril de 1994, e atualmente existem quarenta reuniões semanais no Brasil, distribuídas em onze Estados e no Distrito Federal.

Reconhecendo-se como uma mada, mulheres se inserem no Grupo a fim de mudarem essa forma de amar, considerada por elas mesmas como doentia e viciosa. Ao considerar que essas mudanças acontecem a partir do uso de técnicas, como a leitura e discussão de textos, o falar de si mesmas e a escuta da experiência de outras, a presente pesquisa tem como foco analisar o discurso de mulheres inseridas no MADA. E assim, compreender como se (des) constrói o sujeito amoroso pertencente a esse Grupo. É preciso, dessa forma, compreender como se deu/ se dá a construção social do amor romântico e as relações intersubjetivas que o permeiam, visto que

⁵O autor Sanchez-Vidal (1991) embora reconheça que pelo processo básico de funcionamento desses grupos a denominação mais adequada é a de ajuda mútua, e não de autoajuda, propõe uma integração das duas expressões: são grupos de autoajuda na medida em que mantêm total autonomia em relação às instituições e profissionais (ou seja, o grupo ajuda a si mesmo); e são grupos de ajuda mútua porque baseiam sua atuação na mutualidade (os participantes ajudam uns aos outros). Para o Dicionário Houaiss (2007), autoajuda é “prática que consiste em fazer uso dos próprios recursos mentais e morais para alcançar objetivos de ordem prática ou resolver dificuldades de âmbito psicológico”. Entre as próprias madas não há consenso sobre essa classificação. Dessa forma, utilizarei os termos como equivalentes, ao me referir ao MADA.

os discursos sobre amor, gênero e afetividade podem levar homens e mulheres aprenderem a se relacionar diferente com seus objetos de desejo.

Percebo um processo educativo e transdisciplinar a partir dos processos de subjetivação experienciados e confessados por elas, cujas questões estão definidas, a saber: o que caracteriza as formas de amar manifestadas pelas mulheres antes de sua participação no MADA? Que relações intersubjetivas e/ou de gênero fomentam a construção de formas peculiares de amar que geram sofrimento e as impelem a procurar ajuda? Como acontece (através de que técnicas de si⁶ ou dispositivos pedagógicos) a (des) construção do sujeito amoroso no grupo MADA? Essas mudanças (se é que estas acontecem) estão relacionadas com a visão que as mulheres têm de si e de seu “estar” numa sociedade androcêntrica?

Para responder às questões apresentadas, este estudo tem como objetivo geral contribuir para uma explicitação do MADA como espaço educativo na perspectiva da (des) construção do sujeito amoroso, a partir da utilização das técnicas de si. Especificamente pretende: identificar dispositivos pedagógicos utilizados pelo MADA e investigar marcas no discurso das mulheres que denunciam a autonomia e a mudança de visão que elas têm de si e de seu “estar” numa sociedade androcêntrica; comparar a forma de amar das mulheres do MADA antes e depois do encontro com o Grupo.

A participação das mulheres em grupos de autoajuda e/ ou ajuda mútua os quais são definidos como uma rede informal de indivíduos e de grupos que se ajudam mutuamente para melhor lidar com uma variedade de problemas da vida cotidiana, ocorre no sentido dessas mulheres socializarem suas dificuldades de relacionamentos com aqueles por quem estão apaixonadas, ou dizem amar. Estes grupos de apoio são diferentes e separados dos sistemas institucionais de ajuda profissional. Têm se multiplicado enormemente, nos últimos anos, como necessidade de valorização da pessoa humana (BEJOS; DEL MORAL, 1994). O meu estudo

⁶ Segundo Foucault (2004), as técnicas de si são entendidas como todo e qualquer conjunto formado por práticas que definem a estética da existência. Esse conceito será apresentado mais adiante, de forma mais detalhada.

examina, particularmente, o caráter pedagógico do MADA, cujas atividades podem fazer com que as mulheres participantes do grupo adquiram novos modelos de relacionamento, novas atitudes frente ao outro e, acima de tudo, fortaleçam sua identidade como mulher e como ser humano. Estas possuem valores que devem e podem ser reconhecidos em seus contextos públicos e privados, de convivência.

Como funcionam esses Grupos conhecidos como autoajuda ou ajuda mútua? Surgem do contexto social onde respostas às dificuldades vivenciadas pelos indivíduos não são encontradas nos modelos tradicionais (escola, religião, família, terapia convencional, entre outras). Diante dessas condições, tornam-se emergentes, novas formas de compreender o fenômeno. Estes não fazem parte da esfera particular, nem da governamental, mas de um espaço conhecido como terceiro setor, e que Matos (2005) chama de contexto de mundialização ou globalização do século XX.

As estratégias de desenvolvimento e modernização do século XX foram organizadas em torno de dois modelos, um centrado no papel do mercado e outro no papel do Estado (expressos ideologicamente pelo liberalismo e socialismo, respectivamente). Esses modelos foram eficazes para produzir dramáticas e rápidas transformações sociais como o impacto do desenvolvimento social moderno sobre os ecossistemas mundiais, o desenvolvimento da pobreza em larga escala, a violência coletiva e a repressão dos direitos democráticos (GIDDENS, 1996).

O processo de secularização da vida moderna cria uma sociabilidade especial, ligada às esferas econômicas e políticas, que desvaloriza a sociabilidade tradicional (entendendo esta, como laços familiares e locais e com valores de tipo moral e religioso). Mas, nos anos de 1960, o processo de modernização começa a perder legitimidade e confiança frente à aparição de fortes mal-estares de ordem cultural, social, moral e ambiental. Aparece uma preocupação por revisar valores e práticas fundamentais de nossa civilização, destacando-se as reivindicações pela paz, pelas questões de gênero, pelos direitos humanos e das minorias. A prioridade ontológica do

Estado e do mercado em relação à vida social começa a ser questionada (LEIS, 1999).

A sociedade é, então, desafiada a construir concepções políticas que articulam linguagens através da cooperação e da paz e começam a revalorizar aqueles sujeitos (famílias, comunidades de vizinhos, voluntariado, grupos de autoajuda, organizações não-governamentais) que, de diversas formas e com diferentes níveis de envolvimento e interesses, nem sempre homogêneas, desenvolvem funções assistenciais e de cuidado; constituem o que Carvalho (1998) denomina de “redes sociais”. São grupos que emergem como novas formas de relações sociais, nas quais a solidariedade e reciprocidade se expressam na coletividade construindo laços comunitários dentro de um contexto social, reconhecidamente complexo. Existe uma pretensão comum entre eles que fortalece o elo de tais relações. Neste sentido, são desenvolvidas práticas sócio-políticas e culturais pautadas em projetos de mudança e que são resultantes de múltiplas redes de relações sociais entre os sujeitos e associações civis.

As atividades dos grupos de autoajuda e movimentos sociais⁷ são exemplos de uma democracia dialógica (GIDDENS, 1996). Remeto ao que afirma Maffesoli (2006, p.37) ao tratar de grupos: “enquanto, a lógica individualista se apóia numa identidade separada e fechada sobre si mesma, a pessoa *persona* só existe na relação com o outro”. Em assim sendo, tanto os movimentos sociais, quanto os grupos de autoajuda de todos os tipos são um aspecto característico de uma ordem pós-tradicional (GIDDENS, 1996), ou pós-moderna – (LYOTARD, 2008), entre outros, e podem ser totalmente locais, mas com frequência, apresentam implicações globalizadoras e participam das diásporas globais. Conforme afirma Giddens (1996, p. 138), “[...] a proliferação de grupos sociais e de grupos de auto-ajuda não só expressam a reflexividade intensificada da vida global e local atualmente, mas também contribuem com ela”. Em outras palavras, esses grupos podem

⁷ São o segmento mais “politizado” do Terceiro Setor; na luta pelo atendimento de demandas específicas, acabam criando entidades de base - associações civis - que defendem uma determinada causa ou um determinado fim, assumindo caráter reivindicatório ou contestatório junto à sociedade e ao Estado. São exemplos de grupos de autoajuda: associações de bairro, grupos feministas e grupos de defesa dos direitos dos homossexuais, entre outros (DICIONÁRIO DE CIDADANIA, 2008).

vir a ter um papel importante na democratização e diminuição da pobreza. Afirmar ainda o autor: “‘Autoajuda’: em seu sentido mais amplo, o que isso significa senão a ampliação da autonomia?” (GIDDENS, 1996 p. 139). E acrescenta: “[...] nas sociedades contemporâneas, um número muito maior de pessoas pertence a grupos de autoajuda do que a partidos políticos” (GIDDENS, 1996, p. 145). O autor atribui a esses grupos o nobre papel de agentes "democratizadores da democracia".

Existem grupos de todos os tipos e para todas as finalidades ⁸. “Autoajuda” atualmente é uma expressão da moda, de uso indiscriminado e, como tal, sujeita a inúmeros preconceitos e distorções de sentido, além de ser destituída de um significado que permita conceituação universal. Mas, a partir de 1935, com a fundação dos Alcoólicos Anônimos (AA) é possível repensar a modalidade de grupos. Este passou, então, a ser a matriz de todos os outros grupos anônimos e, de uma forma mais geral, de todas as outras modalidades de autoajuda, mesmo sendo de orientação diferente.

A influência social marcante desses grupos deve-se ao fato de atuarem como democratizadores “empurrando para o domínio discursivo aspectos da conduta social que não eram discutidos anteriormente ou que eram ‘resolvidos’ por práticas tradicionais” (GIDDENS, 1996, p.23). Este autor enfatiza outras formas pelas quais os grupos atuam na sociedade exercendo influências democratizadoras. Desempenham “funções fiscalizadoras” ou de consciência social, podendo “ajudar a contestar definições ‘oficiais’ das coisas”. Atuam marcadamente como "agentes equalizadores" do poder tecno-científico, sendo “importantes para arrebatar o poder dos peritos e na recuperação leiga da perícia de forma mais genérica” (GIDDENS, 1996, p. 28). Constituem-se em forças de defesa do bom senso, atuando “[...] de forma importante no refreamento da pretensão de verdade da ciência experimental, com pesquisas coercitivas com impacto aleatório sobre a ordem social” (GIDDENS, 1996, p. 31). Do ponto de vista político-social, vale ressaltar:

⁸ Hoje, estima-se que existam 90 mil grupos e mais de dois milhões de adeptos distribuídos em 144 países. No Brasil, mais precisamente São Paulo são 400 unidades. Entre os mais conhecidos estão os Alcoólicos Anônimos (AA), Dependentes de Amor e Sexo (DASA), Neuróticos Anônimos (NA), Comedores Anônimos (CA), entre outros. Os dados são do Mexican Institute of Group and Organizational Relations. Disponível em: <http://www.continents.com/Art60.htm>. Data de acesso: 04 de janeiro de 2010.

verifica-se que os grupos geram e mantêm influências democratizadoras pela forma de sua associação social.

As críticas que se dirigem a tais grupos, em geral, não são originais, apenas reproduzem "slogans". Um estudo americano de 1984, conforme Barros (2003) apontava as seguintes crenças sobre os Alcoólicos Anônimos (AA), também estendidas aos demais grupos de autoajuda: (1) é uma organização religiosa que pode ser fanática ou assemelhada a um culto; (2) é um tipo de medicina popular sem base científica; (3) substitui a dependência ao álcool por uma dependência igualmente insalubre [frequentar as reuniões]; (4) possui membros de classe social diferente ou mais baixa.

Giddens (1996), ao falar de grupos de autoajuda, afirma que a demanda social que esses grupos suprem é extraordinária. O conceito mesmo de "recuperação" – a ideia de viver da melhor maneira possível a partir das limitações de saúde impostas por doenças consideradas incuráveis ou de difícil cura – é o que difere estes grupos de quaisquer outras atividades. E esse processo é desenvolvido sem a ajuda de profissionais que auxiliem os/as participantes, cabendo à dinâmica peculiar ⁹ dirimir as dificuldades entre os membros em ajuda mútua.

Os anônimos se reconhecem em situações em que outras pessoas só lhes dedicam rejeição e preconceitos. Assumem, assim, a responsabilidade pessoal de ajudarem-se, num mundo em que a responsabilidade de todas as pessoas é difusa e inconsistente, pois a responsabilidade nas sociedades contemporâneas é considerada atributo das instituições, o que não deixa de ser um engano.

Inquietou-me perceber, a partir de levantamento bibliográfico, no que se refere a estes grupos, não existir estudo sobre mulheres, pois estas têm recebido pouca ou quase nenhuma atenção na literatura existente sobre essa temática; e quando contempladas, a discussão está na direção de vê-las como mães, esposas ou outro nível de parentesco "daqueles que são o foco" de interesse desses grupos; quando não, os estudos tendem a enfatizar os/as

⁹ Conforme a 8ª Tradição (T8), em MADA não há participação de profissionais de saúde, a não ser como membro, isto é, como pessoas que se reconheçam dependentes de relacionamentos destrutivos, co-dependentes e, desejam recuperar-se.

dependentes químicos/as, alcoólatras, neuróticos/as etc. Contudo, o grupo Mulheres que Amam Demais Anônimas- MADA focaliza questões relativas à mulher, ou seja, diferencia-se dos demais grupos por se constituir como grupo que atende o universo exclusivamente feminino, embora se possa reconhecer que homens também possam amar demais; entretanto, não em condições sociais e culturais semelhantes às mulheres, uma vez que estas se encontram numa relação desigual de poder.

Na formação ideológica machista que permeia a sociedade, essas mulheres desenvolvem formas de amar que lhes causam sofrimento e procuram o MADA para compartilhar suas experiências comuns, objetivando uma mudança na forma de conduzir suas vidas amorosas. Defendo, assim, que esse grupo se constitui em um espaço pedagógico, a partir das técnicas de si utilizadas às quais levam essas mulheres a tornarem-se independentes e autônomas, visto que, como afirma Arendt (1997), a educação é um processo de produção de sujeitos e de novos sujeitos vislumbrando um futuro que se quer seguir.

A literatura sobre grupos de autoajuda anônimos ou grupos de ajuda mútua nas diversas áreas do conhecimento é direcionada aos grupos constituídos por homens e mulheres. O campo da psicologia possui inúmeras teorias sobre o desenvolvimento humano e a aquisição de comportamento e atitudes que possibilitam a convivência individual e em grupos sociais distintos. Da mesma forma, essas teorias oferecem subsídios para o apoio à superação de barreiras que o ser humano enfrenta na sua vida cotidiana. Tais correntes teóricas incluem, por exemplo, a Abordagem Centrada na Pessoa (Carl R Rogers), a Filosofia Dialógica da Relação (Martin Buber), a Gestalterapia, (Jorge Ponciano; Fritz Perls, John Stevens), o Psicodrama (Teodoro Herranz), dentre outras. Numa outra perspectiva, a preocupação volta-se para familiares de vítimas de violência, associações de grupos homossexuais etc na perspectiva da Psicologia Cognitiva Comportamental (Mcmullin) etc. A busca individual de apoio pode ser realizada através do acesso a psicoterapias individuais ou grupais, em geral, pagas, ou em grupos organizados da sociedade civil, cujos serviços são gratuitos (VALVERDE, 2000).

Vários estudos têm sido encontrados sobre esses grupos, até então. Há uma ampla literatura na área das Ciências Biológicas, sobretudo na Enfermagem. Estudam-se grupos de aidéticos, de mulheres mastectomizadas, de familiares de pacientes acometidos de doenças como AIDS, câncer, entre outras, com um olhar voltado para o “cuidar”. São estudados também pelas áreas da Antropologia, Sociologia, na perspectiva da religião, uma vez que o sagrado está presente entre os elementos utilizados nos textos e é pauta presente nas reuniões (VALVERDE, 2000).

Na literatura jornalística, Marília Gabriela lançou um livro, pela editora Rocco, em dezembro de 2008, “Eu que Te Amo Tanto” cuja proposta foi transformar o depoimento de treze mulheres que amam demais, em contos que tematizam o amor, misturando ficção e realidade.

Contudo, o caráter pedagógico impresso nas atividades desses diferentes grupos não tem sido objeto de estudo na literatura consultada, especificamente, o estudo sobre mulheres enfatizando a importância do grupo MADA na constituição de subjetividades. Eis, pois, a relevância desse estudo na linha de Estudos Culturais, do Programa de pós-graduação em Educação da UFPB.

Esta tese encontra-se organizada da seguinte maneira: um primeiro capítulo, a Introdução, em que situo a pesquisa, apresento a justificativa, problemática e objetivos, contextualizando a temática focalizada.

No capítulo 2, descrevo os Passos Metodológicos utilizados para atingir os objetivos propostos, justifico a escolha do campo teórico-metodológico, bem como apresento alguns/as autores/as utilizados como suporte teórico.

Em “Discursos sobre a afetividade feminina e o amor” faço uma incursão histórica pelas concepções mais comuns acerca da afetividade, enquanto condição prioritariamente feminina; em seguida, “andarilho” em busca de uma definição de amor para, mais adiante, fazer uma relação entre este sentimento e as mulheres.

“Gênero nas relações amorosas” constitui-se de uma discussão do amor na perspectiva de gênero, destacando aspectos e características do amor de mada: o amor como sofrimento e como vício.

No 5 e último capítulo “As técnicas de si e a pedagogia do MADA: relações de poder e jogos de verdade” destacam-se a discussão sobre as técnicas de si, enquanto dispositivo pedagógico na constituição do sujeito mada, autonomia aprendida/adquirida por essas mulheres.

Por fim, apresento as considerações finais com a pretensão de “amarrar” os fios traçados ao longo da tese, retomando às questões centrais.

2 PASSOS METODOLÓGICOS

A visão é sempre uma questão de poder de ver- e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização.

Donna Haraway (1991)¹⁰ apud Fine et al. (2006)

Para compreender as inquietações suscitadas nesta pesquisa, recorro à epistemologia crítica, apropriada para este estudo, uma vez que se coaduna com a presente tese: discutir a (des) construção do sujeito que ama demais, assim como novas formas de poder que são estabelecidas entre essas mulheres e seus companheiros e entre elas mesmas, no espaço do MADA.

Conforme Joe L. Kincheloe e Kathleen Berry (2007, p. 283): “[...] uma teoria social crítica preocupa-se, particularmente, com as questões relacionadas ao poder e à justiça (...) assuntos que envolvem a raça, a classe e o gênero [...]”.

Outros conceitos que serão doravante trabalhados partem das abordagens da Análise de Discurso, na perspectiva foucaultiana e do Feminismo Pós-estruturalista. A primeira destas vertentes teóricas cumpre o propósito de tornar visíveis as relações entre prática social e linguagem, ou seja, “[...] a linguagem considerada como discurso ou prática social constitui as identidades sociais, inclusive as identidades de gênero” (HARDING, 1993, p. 32). Corroborando essa ideia, Gregolin (2004b) vem afirmar que não se pode compreender o conceito foucaultiano de discurso desvinculando-o de uma prática, pois esta lhe é inerente.

Os escritos de Michel Foucault podem trazer grandes contribuições a este trabalho, sobretudo porque este autor sempre elegeu o sujeito como principal foco de suas investigações. Mas, é preciso esclarecer que essa não é uma escolha impune, porque ela obriga, de certa maneira, a um despir de algumas roupagens, que por muito tempo nos protegeram do desconforto

¹⁰ HARAWAY, D. J. (1991). *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge.
Hooks, B. (1990). *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston: South End Press.

das instabilidades. Não se pode escolher a perspectiva foucaultiana e continuar procurando as leituras uníssonas. Na companhia de Foucault, não é possível buscar as interpretações evidentes, mas também não se pode obstinadamente ir ao encalço de um sentido que estaria oculto, como se houvesse uma verdade que só o grande *expert* seria capaz de desvelar. Ou, como sintetiza Fischer,

[...] para Foucault, nada há por trás das cortinas, nem sob o chão que pisamos. Há enunciados e relações, que o próprio discurso põe em funcionamento. Analisar o discurso seria dar conta exatamente disso: de relação históricas, de práticas muito concretas, que estão “vivas” nos discursos (FISCHER, 2001, p. 198).

As noções de sujeito e discurso, na perspectiva foucaultiana, apresentadas neste estudo, auxiliam nas análises, visto que podem fazer emergir características dessas mulheres, ou seja, características desse sujeito falante/ouvinte, bem como saber sobre quais as condições de produção dos diferentes discursos e como estes (os discursos) se interrelacionam na (des) construção desses sujeitos pesquisados.

A segunda teoria utilizada nesta pesquisa delineia um paradigma de gênero pautado numa visão não-androcêntrica de mundo, o que significa dizer que os postulados do Feminismo Pós-Estruturalista utilizados estão centrados em autores/as como Heilborn (2004), Judith Butler (2001; 2003); Neves (2007), Nunes (2000), Rodrigues (1998), entre outras/os. Na área da educação, tomei como referência Michel Foucault, Jorge Larrosa, Tomaz Tadeu da Silva e Veiga-Neto.

Saliento ainda que esta tese, por alinhar-se à linha de Estudos Culturais (EC), apresenta algumas considerações dessa área de conhecimento, porque a crítica feminista, nessa área, tem produzido parte significativa das análises culturais que afetam os modos como as mulheres vêm ocupando espaços e sendo reposicionadas nas políticas culturais (HALL, 2006). Afirma ainda, o autor, que a saída seja aprender a viver em uma tensão constante, testando permanentemente a vitalidade das teorias em confrontos com as materialidades de suas práticas cotidianas. Os EC, também, entendem a

língua como um importante marcador de identidade. Dentro deste campo, interesse-me por compreender e descrever os modos pelos quais o Grupo MADA fala do amor romântico experienciado por mulheres, ao mesmo tempo em que lhes propõe uma espécie de “ação ética”: isto é, na medida em que lhes oferece o exemplo de certas formas de agir sobre si mesmas e lhes diz o quanto devem constituir-se como lugares de verdade.

Articulada à Epistemologia Crítica, Estudos Culturais e Análise do Discurso, a pesquisa qualitativa serve de esteio a este estudo, uma vez que discute questões relativas à subjetividade feminina, desestabilizando o paradigma do amor romântico, contrapondo-o ao amor patológico; compreendendo as mulheres como “situadas estruturalmente e em contextos organizacionais e pessoais variáveis vinculadas à avaliação subjetiva para produção do conhecimento” (OLESEN, 2006, p. 222).

Essa triangulação de perspectivas e métodos é fundamental para elucidar as distorções ou desvios e oferece a possibilidade de os sujeitos relativizarem as suas concepções, admitirem interpelações diferenciadas e enriquecerem as relações intersubjetivas e construírem criticamente seu pensamento e ação.

2. 1 A perspectiva foucaultiana: discurso e sujeito

Estudar o discurso é analisar sua economia interna, detectar os sistemas de correlações funcionais pela comparação de discursos, descrever suas transformações e a relação com as instituições. É procurar a sua tecnologia intrínseca, as necessidades de seu funcionamento, as táticas que instauram os efeitos de poder que os sustentam e veiculam, ou seja, desvendar a relação entre as práticas discursivas e os poderes que as permeiam. Trata-se também de definir as estratégias de poder imanentes à vontade de saber que os perpassam. Estudar, não somente as representações que há por trás deles, mas percorrer os diversos procedimentos que cerceiam e controlam os

discursos que circulam na sociedade. Apreender seu domínio de constituir objetos (FOUCAULT, 2003).

Não procurei somente passar os discursos do MADA, nos termos foucaultianos, em revista, mas a vontade que os conduz e a intenção estratégica que os sustenta. É preciso perguntar quais os efeitos de poder induzidos pelo que se diz sobre a relação entre gênero e afetividade, ou sobre a fabricação de sujeitos que amam demais e sua (des) construção no Grupo. Busquei ter como “pano de fundo” os processos através dos quais o poder consegue chegar às mais tênues e individuais das condutas das madas, constituindo suas subjetividades, suas afetividades e suas relações. É necessário questionar a vontade de saber que está por trás da produção discursiva sobre a afetividade, sobre o amor das mulheres que frequentam o Grupo, isto é, os efeitos de poder de colocar esses sentimentos em discurso, uma vez que, além das relações de poder, a apropriação dos discursos traz consigo saberes relacionados. É preciso reconhecer a vontade de verdade que os atravessam.

Para se compreender a concepção foucaultiana do discurso que informa esta pesquisa, é necessário ter em vista seu entendimento sobre as relações de poder. Para Foucault (2004), elas são móveis, reversíveis e instáveis, podendo se encontrar em diferentes níveis, sob diferentes formas. O poder está sempre presente, na forma da relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro, que também resiste a essa tentativa. As relações de poder se materializam institucionalmente ao tomar corpo nos aparelhos estatais, na formação da lei, nas hegemonias sociais. Elas se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações, mas lhe são imanentes; são os efeitos imediatos das partilhas, desigualdade e desequilíbrios que se produzem nas mesmas e, reciprocamente, são as condições internas dessas diferenciações.

Deve-se considerar também que as relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e subjetivas. Não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos. Mas isso não quer dizer que resulte sempre da escolha racional ou decisão deliberada de um sujeito, individualmente. É, nos campos de correlações de força, que se deve analisar os mecanismos de poder.

A partir dessa concepção de poder, cumpre interrogar o discurso em dois níveis: o de sua produtividade tática e o de sua integração estratégica (que conjuntura e que correlação de forças tornam necessária sua utilização em tal ou qual episódio dos diversos confrontos produzidos). Dessa forma, em estudos sobre um tipo de discurso deve-se ter em vista: quais são as relações mais imediatas, mais locais que estão em jogo? Como tornam possíveis essas espécies de discursos e, inversamente, como esses discursos lhe servem de suporte? De que maneira o jogo dessas relações de poder vem a ser modificado pelo seu próprio exercício de tal modo que não há um tipo de sujeição estável?

Essa concepção tem também certas implicações para o estudo das relações entre poder e saber. Entre as técnicas de saber e estratégias de poder não há nenhuma exterioridade. Se a afetividade das mulheres que amam demais se constituiu como domínio a conhecer, por médicos/as, terapeutas, pesquisadores/as ou por mulheres do grupo etc foi, a partir de relações de poder, que a instituíram enquanto objeto possível. Em troca, se o poder pôde tomar a afetividade e amor como alvos, foi porque se tornou possível investir sobre eles através de técnicas de saber, como as diversas propostas pelo MADA. Assim, não se deve procurar em uma ordem, como a de teorizações sobre a afetividade, o amor ou a (des) construção do sujeito que ama demais quem tem o poder e quem tem o direito de saber, mas o esquema das modificações que as correlações de força implicam através de seu próprio jogo.

O que se diz não deve ser analisado como a simples tela de projeção desses mecanismos de poder. É justamente no discurso que vêm a se articular poder e saber. Os discursos (e mesmo os silêncios) não estão submetidos de uma vez por todas nem em oposição ao poder. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito do poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. A resistência e os contra discursos surgem nessas relações mesmas.

Para Foucault (2003), é necessário também localizar a distribuição dos sujeitos que falam nos diferentes tipos de discurso e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeitos, pois os procedimentos que determinam as condições de seu funcionamento impõem aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim não permitem que todo mundo tenha acesso a eles. Não se trata mais de dominar os poderes que eles têm, nem de conjurar os acasos de sua aparição. Ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado/a para fazê-lo. Nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis. Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e em parte políticos não podem ser dissociados da prática do ritual, que determina para os sujeitos que falam propriedades singulares e papéis. Dessa forma, nesta pesquisa, procuro distinguir os sujeitos em suas diferentes posições: os discursos das madas (através das entrevistas) e o discurso do MADA (através dos documentos). Mas, de acordo com Foucault (2003), não há algo como um “autor”, que seria a fonte dos discursos, o princípio de sua expansão e continuidade, mas sim um jogo negativo de um recorte e de um discurso menos denso. Há também um princípio de descontinuidade: os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem. Não há por baixo dos sistemas de rarefação um grande discurso ilimitado, contínuo e silencioso que deveria ser descoberto. Não se trata de um discurso, mas de uma multiplicidade, produzida por uma série de mecanismos que funcionam em diferentes instituições. Um discurso sobre a afetividade e o amor das mulheres não é unívoco, nem parte de um só ponto ou local.

Entretanto, segundo Foucault (2003), nenhum foco poderia funcionar se, através de uma série de encadeamentos sucessivos, não se inserisse, no final das contas, em uma estratégia global. E, inversamente, nenhuma estratégia poderia proporcionar efeitos globais a não ser apoiada em relações precisas e tênues que lhe servissem, não de aplicação e consequência, mas de suporte e ponto de fixação, como as diversas formas e níveis em que o discurso do MADA se apresenta. E, por esta razão, deve-se conceber o discurso que chamo “o discurso do MADA” como uma série de segmentos

descontínuos, cuja função táctica não é uniforme nem estável, mas que se constitui numa correlação que apresenta um discurso sobre a afetividade e o amor das mulheres.

Também é preciso não passar do discurso para o seu núcleo interior e escondido, para o âmago de um pensamento ou de uma significação que se manifestariam nele; mas, a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade, passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras. Assim, não se deve tratar apenas das representações que podem haver por trás dos discursos do MADA, mas desses discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos, situando-os em relações de poder, revelando suas possíveis estratégias, construindo e desconstruindo sujeitos que amam demais.

2.1.1 Discurso e prática de subjetivação

A problematização do sujeito sempre foi, sem dúvida, o principal alvo das teorias foucaultianas. Ratifico essa afirmação com a fala do próprio Foucault (1995a, p. 231):

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. (...) Meu objetivo... foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos.

A preocupação com a temática justifica a escolha desse filósofo francês como um dos principais autores utilizados nesta pesquisa, cujo objetivo é investigar as práticas de subjetivação no contexto do MADA.

A forma como o pensamento foucaultiano elabora a concepção de sujeito é resultado das críticas que faz ao que chama de *analíticas da finitude* (FOUCAULT, 2000) ou *filosofias de tipo antropologizante* (ARAÚJO, 2001),

referindo-se especificamente à fenomenologia, ao positivismo e ao marxismo. Ao contrário dessas teorias, “o sujeito é constituído na trama histórica” (FOUCAULT, 2001h, p. 7). Por isso, o sujeito do discurso é historicamente determinado, não podendo, portanto, ser reduzido aos elementos de ordem gramatical. Mas, para que um enunciado exista, é necessário que haja um “autor” (pessoa ou qualquer outra instância produtora do enunciado). No entanto, como alerta Gregolin (2004a, p. 32), “esse ‘autor’ não é idêntico ao sujeito do enunciado (em termos de natureza, estatuto, função, identidade)”, por que:

O sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir diferente sujeitos (FOUCAULT, 1995b, p. 107).

Nesse sentido, esta reflexão sobre a relação entre o discurso e as práticas de subjetivação faz-se, portanto, considerando que as coisas são construídas pelas palavras, que o mundo é constituído pelos discursos, ou seja, tudo, inclusive os sujeitos, são constituídos por meio de nossas cotidianas práticas discursivas, aqui entendidas como atos de linguagem carregados de “verdades”, que se repetem em tempos e espaços determinados, manifestados por uma pessoa ou uma instituição (FOUCAULT, 1995a). Ou, como resume Rose,

[...] o lugar do sujeito é um lugar que tem que ser constantemente reaberto, pois não existe qualquer sujeito *por detrás* do “eu” que é posicionado e capacitado para se identificar a si mesmo naquele espaço discursivo: o sujeito tem que ser reconstituído em cada momento discursivo de enunciação (ROSE, 2001a, p. 149).

Veremos, nas análises, que essas práticas de subjetivação atuam não apenas sobre o corpo das madas, mas principalmente sobre suas almas, e é isso, segundo Foucault (1995a), que marca a diferença entre *poder* e *violência*, já que esta atua apenas sobre o corpo, enquanto aquele age também sobre a alma, fazendo com que as práticas discursivas de subjetivação sejam vistas,

quase sempre, não apenas no contexto escolar, mas em todas as outras instâncias disciplinadoras, não como violentas e repressoras, mas, antes, como naturais, evidentes e absolutamente indispensáveis.

2.2 MADA: da instituição ao *corpus* de análise

O grupo MADA é adaptação do Programa de Doze Passos, Doze Tradições de Alcoólicos Anônimos (AA) e as reuniões são para partilhar a experiência, fortaleza e esperança de cada mulher. A ajuda vem do que elas chamam de "terapia de espelhos"¹¹: nos depoimentos alguém fala sobre uma situação que se assemelha à de uma mada, por exemplo; a partir dessa experiência pessoal e, sem dar conselhos ou fazer interpretações psicológicas, a mulher é ajudada através da identificação com outras mulheres que sofrem com os efeitos da sua dependência de pessoas, ou seja, se vêem no discurso daquela que fala.

Contudo, semelhantemente a outros grupos anônimos, constitui-se de forma autônoma. Dessa forma, descreverei aqui o funcionamento do grupo "Luz Divina", João Pessoa-PB, não entrando em questões acerca do quanto este é similar ou diferente de outros na maneira em que se organiza. As reuniões acontecem às quartas-feiras, das 17 às 19 horas. A frequência varia entre quatro e quinze mulheres, por reunião. A coordenadora, eleita por um período de tempo não determinado, é uma das primeiras madas e fundadoras do Grupo, na capital paraibana e demonstra ter um bom conhecimento dos fundamentos da proposta e da leitura utilizada nas reuniões. Embora não haja uma hierarquia advinda do cargo, a experiência e o conhecimento sobre o MADA faz dessa coordenadora um exemplo a ser seguido pelas outras, uma espécie de guru.

¹¹ A terapia de espelhos é comumente definida em blogs e sites de autoajuda como uma técnica de terapia de grupo cujo lema é EU vejo os seus problemas, VOCÊ vê os meus e a gente se equilibra, se identifica. Não encontrei nenhuma referência científica nas áreas da Psicologia, Psicanálise ou áreas afins, na literatura consultada.

Com duração de duas horas, no primeiro momento da reunião, é feita a leitura coletiva e em voz alta de um dos “Doze passos de MADA”. Esse documento é assim resumido pelo grupo Dependente de Amor e Sexo Anônimo (DASA):

(...) admissão da verdadeira fonte do problema (adição à própria atividade); confiança em Deus ou alguma fonte de poder acima de nossos próprios recursos como guia para a recuperação; boa vontade para inventariar os próprios defeitos de caráter e compartilhar esse inventário com outros; disposição para enfrentar as falhas de caráter básicas e fazer reparações a outros; e a entrega a esses princípios como um modo contínuo de vida. O décimo segundo passo é o princípio sintetizante: afirmação da recuperação pessoal através da aceitação da responsabilidade de exercer o compromisso com esse modo de vida pela ação, compartilhando-a com outros (DASA, [200_?]).

Posterior a essa leitura, a coordenadora autoriza o início dos depoimentos e controla o tempo para que todas possam ter a oportunidade de falar. Os relatos de cada mada não poderão vir com conselhos, interpretações psicológicas, críticas, comentários sobre depoimentos das outras, nem deve provocar debates. As mulheres podem dizer apenas seu primeiro nome, ou algum outro, por elas atribuídos, eventualmente, e falar do motivo que as levou até ao grupo, sempre começando da seguinte maneira: “meu nome é X e eu sou uma mada em recuperação”. Aquelas mais experientes aproveitam a própria fala para indicar livros ou filmes que tratam da condição de dependência ou submissão da mulher ao homem. Este é o momento mais tenso da reunião, geralmente recheado de muitas emoções, com expressões de raiva, dor, tristezas... e muito choro. É ressaltada, pela coordenadora, a importância do anonimato, tanto verbalmente, quanto pela exposição de um aviso com a seguinte inscrição: *“Quem você vê aqui, o que você ouve aqui, deixe que fique aqui”*. As mulheres não devem falar sobre as pessoas que são o objeto de sua “obsessão” como também evitar em seus depoimentos elementos de culpa, auto-ódio ou autocompaixão. Precisam se concentrar em explicar o uso das técnicas advindas de sua experiência para sua recuperação. Quando se identificar com a experiência de outra, deve receber sua fala como ajuda e não responder. No

entanto, na maioria das vezes, o que ocorre, na prática, é que elas empenham mais tempo falando sobre as vivências de sofrimentos e as pessoas relacionadas a eles, sobretudo parceiros e ex - parceiros amorosos.

A esse momento de depoimentos, segue-se a distribuição de dez cartões contendo “Características de uma mulher que se recuperou de amar demais”, da autoria de Robin Norwood. São lidos pausadamente, em voz alta, de maneira compartilhada, como uma oração, de forma que se possa pensar sobre o seu conteúdo.

Em seguida, uma pequena sacola é passada para o recolhimento de doações em respeito à sétima tradição que afirma a necessidade de o Grupo ser economicamente auto-suficiente e não aceitar contribuições externas. Após a prestação de contas da arrecadação do dia, através de doações, e venda de apostilas, as mulheres se juntam no meio da sala, em círculo e de mãos dadas, nos minutos finais da reunião, e proferem as seguintes orações, resumidamente:

Oração do êxito: Deus, fortaleça-me hoje, para que o amor que se encontra em mim seja de crescimento e de saúde. Êxito!
Oração do Grupo: Uno minhas mãos às suas e o meu coração ao seu, para que possamos fazer juntas o que não conseguimos fazer sozinhas. Oração da serenidade: Concedei-me Senhor, a serenidade necessária para aceitar as coisas que eu não posso modificar, coragem para modificar aquelas que eu posso, e sabedoria para distinguir uma das outras (T12; T10; T13).

Quando a coordenadora não pode participar das reuniões, assume outra mada que esteja há mais tempo e que tenha disponibilidade. A sala é sempre limpa e organizada e as cadeiras são colocadas em círculo. Há um quadro com as principais orações e avisos. Há também uma mesinha para exposição de livros e apostilas, um armário com os materiais para a manutenção da sala e das reuniões (como cartazes, apostilas etc.). Entre os instrumentos de recuperação estão: amadrinhamento (uma companheira que a mulher convida para conversar mais diretamente com ela sobre suas dificuldades); serviços (trabalho voluntário para manter a irmandade);

telefonemas (as participantes são aconselhadas a ligar umas para as outras para partilhar dificuldades e experiências)¹².

2.3 A construção do arquivo

O termo arquivo costuma ser utilizado por diversos teóricos da Análise do Discurso. Para Foucault (1995b), no conceito de arquivo, consideram-se as relações discursivas entre os textos que o compõem e as regularidades neles inscritas. Ao serem reunidos, esses textos formam um conglomerado em que o autor aponta para a unicidade própria de cada um dos textos e sua importância em relação aos demais. Segundo ele, o arquivo abrange:

[...] a soma de todos os textos que [...] tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo; que em lugar de serem figuras adventícias e como que inseridas, um pouco ao acaso, em processos mudos, nasçam segundo regularidades específicas; em suma que se há coisas ditas – e somente estas –, não é preciso perguntar sua razão imediata às coisas que aí se encontram ditas aos homens que as disseram, mas ao sistema da discursividade, às possibilidades e às impossibilidades enunciativas que ele conduz. O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas [...]. O arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que na própria raiz do enunciado acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o sistema de sua enunciabilidade. O arquivo não é, tampouco, o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornam inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa: é o sistema de seu funcionamento. Longe de ser o que unifica tudo que foi dito no grande murmúrio confuso de um discurso, longe de ser apenas o que nos assegura a existência no meio do discurso mantido, é o que diferencia os discursos em sua existência múltipla e os

¹² Embora a literatura aborde esses instrumentos de recuperação, no Grupo “Luz Divina”, não os identifiquei enquanto prática sistematizada, no período de observação.

especifica em sua duração própria (FOUCAULT, 1995b, p. 148-149).

Sem querer retomar a noção de arquivo sob enfoque da formação discursiva, Maingueneau (2000) afirma serem dois os objetivos da introdução dessa noção de arquivo, na Análise do Discurso:

(...) delimitar os tipos de corpus pelos quais se interessa a Escola Francesa, nas circunstâncias dos enunciados que partilham um mesmo posicionamento sócio-histórico. Sublinhar (através da polissemia do étimo de *arquivo*, o grego « *archéion* ») que esses corpus são inseparáveis de uma memória e de instituições que lhes conferem sua autoridade ao mesmo tempo em que se legitimam através deles (MAINGUENEAU, 2000, p.14-15).

Para Pêcheux (1994), a noção de arquivo compreende a oposição entre os *corpora* experimentais – produzidos por locutores que se encontram em situação de estudo por analistas do discurso – e os que se caracterizam por corresponderem a enunciados de trabalho dos historiadores.

Explicito que o conjunto de enunciados por mim coletado talvez não permita afirmar que os mesmos constituem um arquivo, segundo a concepção de Pêcheux ou de Foucault. Decidi, porém, adotar o termo, nesta análise, fazendo um deslocamento dessa noção. Ele é utilizado para indicar a totalidade dos enunciados encontrados do MADA (assim como as ausências) que guardam como elo comum entre si o fato de terem sido constituídos com o objetivo de definir um perfil para o grupo bem como para suas participantes. Esta liberdade na utilização do termo considera o proposto por Maingueneau (2000), já que os discursos do MADA estão atrelados a uma memória, ou seja, esses textos estão relacionados a outros discursos sobre como as mulheres podem amar já existentes e, claro, mantêm um vínculo entre si que se faz fundamental para a compreensão de seus enunciados. Assim, dentro dessa cadeia tudo passa a ter sentido. Estão também presentes, neste arquivo, os enunciados proferidos pelas três madas do grupo, advindas da entrevista semi-estruturada, cujo roteiro se encontra em anexo.

O fato de os discursos do grupo e das mulheres que o frequentam estarem reunidos em torno de um mesmo elemento provocador – “as

mulheres que amam demais e a busca dessas por mudarem essa condição” os aproxima e os inscreve: (a) numa história – como produções de atores sociais que atuaram ao longo de diferentes períodos e que, seguramente, comportam nessa trajetória diferentes concepções político-ideológicas; (b) num gênero – a partir do momento em que se instituem como prática discursiva sócio-historicamente ritualizada.

2.3.1 Levantamento e sistematização dos dados

As etapas que consistiram no procedimento de sistematização dos dados a serem analisados foram as seguintes: pesquisa documental (acesso público), observação participante como membro do Grupo (acesso limitado e constrangedor) entrevistas gravadas em áudio (acesso conquistado). A seguir, detalho cada uma dessas etapas e as dificuldades inerentes ao processo.

A primeira tentativa de contato com o grupo MADA de João Pessoa - PB foi em 2006, quando da elaboração do projeto de tese, a fim de atestar a viabilidade da pesquisa; não tive dificuldades de localizar o Grupo porque os endereços são disponibilizados no site. Embora o anonimato seja definido como “alicerce espiritual”, as mulheres que se identificam com a proposta podem ter acesso facilmente às reuniões, pois, segundo o MADA, em seu texto “O anonimato”: “Não somos uma Irmandade Secreta, todos devem saber da existência dela, mas o que falamos e o que se passa em sala de reuniões é ABSOLUTAMENTE CONFIDENCIAL, dizendo respeito apenas a quem participou da reunião” (grifo do/a autor/a).

Em 2009, voltei a visitar o Grupo, após concluir os créditos do doutorado. Ao explicitar as razões pelas quais estava ali, estas foram recebidas com hostilidade por parte da coordenadora que disse só poder dar uma resposta na semana seguinte, posicionamento contrário ao encontrado em 2006. Nesta primeira reunião, participei sem ser apresentada como pesquisadora; após o relato das mulheres ali presentes, apresentei-me após o

olhar inquisidor de algumas. Quando apenas disse o nome, sem me identificar como mada, percebi um certo estranhamento por parte do Grupo.

A observação participante é definida por Schwartz e Schwartz (1995, p. 345) como

Um processo pelo qual mantém-se a presença do observador numa situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador está em relação face a face com os observados e, ao participar da vida deles, no seu cenário cultural, colhe dados. Assim, o observador é parte do contexto sob observação, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto.

Esta etapa ocorreu de fevereiro a maio, de 2009, período que aguardei o consentimento do Grupo para gravar as falas e fazer anotações sobre as reuniões, mas essa decisão era adiada semana após semana. Elas não falavam sobre a minha presença ali; eu era considerada como mais uma mulher que ama demais e na hora dos depoimentos, me olhavam para que eu compartilhasse algo de minha vida. Nas anotações que seguiam, ao sair dali¹³, sempre expunha a minha preocupação em não pressionar o Grupo, embora tivesse um prazo a cumprir. Também anotava a situação incômoda provocada por olhares inquisidores sobre mim. Quando saía da reunião, perguntava em separado a uma ou outra se tinham lido o meu material (deixei um texto de umas doze páginas explicando a minha pesquisa) e a resposta era sempre negativa. Quanto à permissão para gravar, diziam-me que iria dar tudo certo.

Não sei se pela relação de poder estabelecida entre a coordenadora e as outras madas, quatro meses depois de eu estar frequentando a reunião, foi ela que me comunicou a impossibilidade de gravar, justificando que essa metodologia exporia a identidade das mulheres ali presentes.

No dia seguinte a esta resposta foi minha qualificação e ao expor essa dificuldade em coletar os dados, tal como planejado, a banca me sugeriu fazer entrevistas. Ela (a coordenadora) foi uma de minhas entrevistadas, e foi a única que não aceitou a gravação, nem respondeu a todas as perguntas.

¹³ Como eu não podia fazer as anotações in loco, as impressões eram escritas, ao chegar em casa, geralmente, de cunho subjetivo. Ao decidir utilizar a técnica da entrevista, não sistematizei essas impressões.

Pude então perceber, que a sua preocupação não era institucional, mas pessoal. Ela parecia assustada no dia da entrevista, alegando ter um compromisso e não ser possível marcar uma outra data. Nenhuma outra se mostrou apreensiva com esta pesquisa, quanto ela. As outras duas se disponibilizaram a repetir a entrevista, se eu precisasse de mais dados.

Outra etapa, a pesquisa documental, é compreendida por Cellard (2008) como favorecendo a observação do processo de maturação ou de evolução de indivíduos, grupos, conceitos, conhecimentos, comportamentos, mentalidades, práticas, entre outros. O levantamento de textos do MADA pela internet não foi suficiente para compreender a dinâmica do Grupo especificamente estudado, pois eles diferem, quanto à utilização ou ao momento de leitura. Como essa literatura também pode ser encontrada no próprio grupo¹⁴ onde são vendidos livros e apostilas para manutenção financeira (aluguel, material de limpeza etc) do ambiente onde acontecem as reuniões, optei por adquirir a apostila e assim ser fiel à dinâmica do grupo “Luz Divina”, em João Pessoa - PB. Os referidos textos são lidos e discutidos nas reuniões e compõem sua literatura permanente. Alguns foram retirados do livro “Mulheres que amam demais”, mas todos escritos e publicados em um mesmo contexto sócio-histórico, ou seja, nas condições de produção que caracterizam o patriarcalismo vigente na sociedade. Em outras palavras, retratam uma realidade cujas relações de poder entre homens e mulheres são assimétricas.

A seleção de textos para compor o corpus discursivo desta tese se deu a partir de critérios que eu considero relevante destacar: a) textos a partir dos quais pudesse compreender o Grupo enquanto instituição, ou seja, sua filosofia, os conceitos mais discutidos; b) textos que fossem utilizados nas reuniões indicando assim aspectos metodológicos e c) textos que delineiam o perfil das mulheres que ali frequentam como também evidenciam quais as propostas de recuperação apresentadas às madas. Os textos selecionados foram os seguintes, numerados conforme a ordem de citação analítica:

¹⁴ Os textos mais utilizados nas reuniões foram organizados em uma apostila. Mesmo já tendo adquirido todos eles pela internet, comprei a apostila para compreender a importância de cada texto, dada a sequência e organização.

A primeira vez (T1 Anexo A);
 Os doze passos de MADA (T2 Anexo B);
 Os dez passos da recuperação (T3 Anexo C);
 As promessas de recuperação da dependência de relações (T4 Anexo D);
 Características de uma mulher que se recuperou de amar demais (T5 Anexo E);
 Características de uma mulher que ama demais (T6 Anexo F);
 O que é um Grupo MADA (T7 - Anexo G);
 As doze tradições de MADA (T8 Anexo H);
 O anonimato (T9 Anexo I).
 Oração do Grupo (T10 Anexo J);
 Os sete lemas de mada (T11 Anexo L);
 Oração do Êxito (T12 Anexo M)
 Oração da serenidade (T13 Anexo N).

A primeira literatura utilizada aqui no Brasil, em São Paulo, mais precisamente, foi traduzido por Lenice Mancini, à época uma adepta às idéias do MADA, juntamente com uma amap (mulher que amam demais), de Buenos Aires que lhe descrevera como eram as reuniões lá em seu país. Esse contato ajudou a organizar as primeiras reuniões do MADA. De acordo com a própria tradutora (por e-mail), não há diferenças significantes entre os textos em inglês, francês e espanhol, salvo alguns erros de tradução, mas que não chegam a comprometer o sentido ¹⁵. Pude comprovar essa informação a partir de alguns textos traduzidos nesses três idiomas.

Outra etapa que constituiu esse trabalho foi a técnica da entrevista semi-estruturada (em anexo) que sucederam às observações e pesquisa documental objetivando os depoimentos das madas; foram gravadas em áudio e, posteriormente, transcritas (com exceção da entrevista dada pela coordenadora).

Para compreender melhor o processo de mudanças vivenciado pelas madas, as entrevistadas foram três, levando em consideração os seguintes critérios: o tempo em que frequentavam as reuniões e os seus posicionamentos frente ao Grupo e a si (como cada uma se confessa, fala de

¹⁵ E-mail pessoal.

si mesma). Ao falar de si, o sujeito, na perspectiva foucaltiana, se utiliza das tecnologias do eu como uma gramática própria para fazer emergir a sua identidade.

O objetivo, assim, é fazer uma análise discursiva do material organizado a partir da empiria - as entrevistas gravadas e posteriormente transcritas e os textos do MADA - para que se possa depreender daí, os enunciados circulantes, ou seja, as regularidades discursivas que possibilitem a análise.

2.3.2 Caracterização dos sujeitos e definição de categorias:

Após a organização das etapas que permitiram a coleta de dados de diferentes instâncias, a caracterização dos sujeitos explicitados nesse tópico completa o conjunto de elementos suficientes para a definição das categorias.

Sujeito	Dados gerais	Tempo de convivência e razões que a conduziram ao grupo.	Posicionamento frente ao grupo MADA
M1	Tem 51 anos e é casada há 23; é psicóloga, facilitadora de biodança e aposentada de uma instituição federal. Têm dois filhos.	Frequenta o MADA desde fevereiro de 2008, aconselhada por um amigo a quem confessara suas agruras vivenciadas no casamento. Período: 02 anos e meio	Define-se como uma mada em recuperação e fala constantemente da importância do grupo em sua vida para superar a co-dependência amorosa. Depois de 19 anos de terapia, afirma ter sido no MADA que aprendeu a conviver melhor com essa “doença”. Acredita que mudou o seu comportamento depois da vivência a partir das reuniões e que depois de um tempo, poderá deixar o Grupo, ficando apenas como apoio.
M2	É pedagoga, tem 56 anos e é separada há dois. Não tem filhos.	Foi orientada por uma sobrinha a frequentar o Grupo, pelo sofrimento vivenciado pós-separação conjugal.	Não se define como uma mada em recuperação, nem acredita na “cura”. Chorou muito durante a entrevista ao falar da relação com seu ex-marido. Afirma sofrer muito pela

		02 anos	separação e o MADA acaba por ser, talvez, uma esperança de que possa voltar a viver “normalmente”, ameniza a dor.
M3	Coordenadora e fundadora do Grupo “Luz Divina”, em João Pessoa-PB. Tem 52 anos, disse ser professora. É separada há muitos anos. Não informou exatamente o tempo. Tem um filho.	Coordenadora atual e fundadora do Grupo, no ano de 2000.	Não acredita na recuperação de uma mada, defendendo o estar naquele espaço como algo necessário e vital para o equilíbrio de cada uma. O Grupo é um espaço que deve ser frequentado sempre, segundo ela, sob pena de se voltar a ter comportamentos de co-dependência.

QUADRO 1 Caracterização dos sujeitos de pesquisa

Com a exposição do quadro 1, é possível constatar que o critério para frequentar o Grupo, não é o estado civil, idade etc, embora, por amostragem, tenhamos madas em idade madura, situação financeira estável, nível de escolarização completo e todas com família constituída. É muito revelador o posicionamento que possuem diante do Grupo, pois o reconhecimento negativo de uma “recuperação” deveria ser suficiente para a não-continuidade da existência do Grupo. Entretanto, é nessa luta de contrários ou nessas estratégias de resistências que se configura a manutenção do MADA pelos seus membros.

A partir da observância dos diferentes elementos discursivos presentes nos documentos, nas reuniões do MADA e nos depoimentos coletados, pude dividir os dados em duas grandes categorias: a) discursos que constroem a mulher que ama demais; b) discursos que apresentam a educação na constituição desse sujeito amoroso, a partir das técnicas de si.

Segundo o modelo proposto por Larrosa (1994), estas categorias constituem os dispositivos pedagógicos nos quais se produz e se media a experiência de si. Tomando como referência essas categorias de análise, delas vou valer-me para compreender como a dinâmica das reuniões do grupo frequentado pelas madas proporciona a estas uma experiência nova, de modo a contribuir para a (des) construção do sujeito que ama demais, uma vez que essas mulheres se percebem, se conhecem, enfim, se decifram e,

ao mesmo tempo, operam transformações em seu modo de ser, com base naquilo que falam e ouvem durante as reuniões.

3 DISCURSOS SOBRE A AFETIVIDADE FEMININA

O amor romântico, portanto, é um caminho de desilusão. Só o não é quando a desilusão, aceite desde o princípio, decide variar de ideal constantemente, tecer constantemente, nas oficinas da alma, novos trajes, com que constantemente se renove o aspecto da criatura, por eles vestida.

Fernando Pessoa (1995)

As concepções mais comuns acerca da afetividade feminina inserem-se num conjunto mais amplo de discursos sobre as mulheres, quase sempre negativos, quando não ambíguos ou positivos e essencializados. Torna-se necessário contextualizar historicamente algumas das representações mais comuns ainda hoje sobre a feminilidade. Neste tópico, o meu objetivo é enfatizar a constituição dos discursos sobre afetividade feminina, em razão de ter elementos comuns com o discurso amoroso do MADA.

Segundo Nunes (2000), os discursos mais utilizados sobre as mulheres que prevalecem até o final do século XVII são herdados do Cristianismo primitivo, que predominaram durante toda a Idade Média e Renascimento. Para Chauí (1990), de uma forma generalizada, em diversos tempos e culturas, tem-se medo do feminino, do mistério da fecundidade e da maternidade, “santuário estranho’, fonte de tabus, ritos e terrores [...]. Aquilo que Freud chamou de medo da castração e que em todas as culturas é assim representado” (CHAUI, 1990, p. 38). Assim, cabem às mulheres a encarnação mítica dos extremos da alteridade, do misterioso e intransigente outro, confrontado com veneração e temor (TELLES, 2000).

Universalmente os homens são associados à cultura e as mulheres à natureza. Isso faz, portanto, com que elas sejam vistas como ameaçadoras, sórdidas, erradas e mesmo como anomalia, em determinado momento da história. Como os homens definem a ordem pública, as mulheres são o seu oposto, ou seja, a desordem (DEL PRIORI, 2000).

A tradição judaico-cristã inclui a cisão matriarcal/patriarcal, que projeta uma superioridade nos homens e afirma a inferioridade das mulheres (representantes do feminino). Como o patriarcalismo presente nessa tradição tem dificuldades com as ambiguidades, embora não consiga evitá-las, estrutura-se em torno de polaridades fixas: homem/mulher, saúde/doença, bem/mal, céu/inferno. A partir disso, o que é exclusivo da mulher (seu corpo) só é eventualmente sagrado enquanto ela se prepara para a fecundação. O que é apenas do homem (capacidade de fecundar) só eventualmente é impuro.

O Cristianismo, a partir da figura de Eva, instituiu uma relação entre feminilidade, o sexo e o pecado – as mulheres como seres traiçoeiros que atiçavam a luxúria e o ciúme, lançando os homens uns contra os outros. Consideradas culpadas pela “queda” de Eva, no paraíso, corporificando a corrupção associada à carne, eram tidas como fracas e suscetíveis (RAMINELLI, 2000). Eram filhas e herdeiras da Eva, a fonte do pecado original, a um só tempo inferiores (uma vez que foram criadas da costela de Adão) e diabólicas (por Eva ter sucumbido à serpente). A única imagem salvadora era a da Virgem Mãe, que ganha força a partir do século XII, mas este era um ideal que as mortais não poderiam alcançar (NUNES, 2000). Para Paiva (1990), Maria permanece “embaixo dos pés” de Eva e Adão. Foram reprimidas as tentativas de santificar, deificar e resgatar o valor do feminino, demonizado na Inquisição, “golpeado” pela Reforma protestante. A ideia era que as paixões femininas não conhecem limites nem meio-termo, já que as mulheres partilhavam da essência da Eva tinham que ser permanentemente controladas.

No fim do século XVI teólogos afirmavam que o sexo “oposto” era mais frágil em face das tentações por estar repleto de paixões vorazes e veementes. Os eruditos do final da Idade Média partem comumente da falta de autocontrole para explicar as perversões sexuais de mulheres (RAMINELLI, 2000).

A imagem das mulheres como ameaça perniciosa tem seu ápice no Renascimento, quando são transformadas em feiticeiras. Por serem consideradas agentes do Satã, as mulheres podiam prestar-se a todos os

tipos de feitiçaria. Algumas de fato recorriam a curas informais, perpetrando uma subversão: em vez dos médicos, eram elas que resgatavam a saúde. Um saber informal, transmitido de mãe para filhas, necessário para a sobrevivência dos costumes e tradições femininas, bem como oportunidade para as mulheres se solidarizarem.

A naturalidade e a intimidade com que tratavam a doença, a cura, o nascimento e a morte tornavam-nas perigosas e malditas. Com a acusação de curandeirismo, eram duplamente atacadas: por serem mulheres e por possuírem um saber que escapava ao controle da medicina e da igreja (DEL PRIORE, 2000, p.108).

Especialmente no Brasil, na época da colonização, quando a doença era concebida como castigo divino, o corpo feminino era visto, tanto por pregadores da Igreja Católica, quanto por médicos como um palco nebuloso no qual Deus e o Diabo se digladiavam. Qualquer doença ou mazela que atacasse às mulheres era tida como ira por pecados cometidos, sinal demoníaco ou feitiço diabólico.

Em um contexto em que todo conhecimento médico dizia respeito à reprodução, e que o útero era centro de esforços de compreensão e fonte de mistério (como receptáculo sagrado que precisava frutificar), a medicina traduzia as suas poucas descobertas sobre a natureza feminina em juízos fortemente misóginos e desconfiados em relação às funções do corpo feminino: “reflexo das fases da lua, o calendário menstrual inscrevia a mulher no calendário da natureza” (DEL PRIORE, 2000, p.91).

A partir do século XVII começa-se a questionar, nas ciências, nas artes e na filosofia, a ligação entre feminilidade e irracionalidade em calorosos debates: as mulheres seriam dotadas de razão? A construção de um novo perfil feminino no século seguinte está ligada a uma modificação na forma de pensar as diferenças entre homens e mulheres, que passa a ser vinculada à diferença sexual. Observa-se um propósito de se atribuir a essa diferença o estatuto de condição fundante da diferença de gênero, pois até esse momento a diferença entre homens e mulheres não era pensada como uma derivação direta da diferença sexual. A partir do estudo dos corpos das

mulheres procura-se apontar diferenças emocionais, nervosas e morais que adquirem claramente um caráter patológico (NUNES, 2000).

Durante o século XVIII há uma substituição da compreensão das mulheres como versão inferior dos homens por uma visão na qual a relação entre mulheres e homens era percebida em termos mais binários, na qual o corpo era pensado como fonte desse binarismo (NICHOLSON, 2000). Dessa forma, a diferença entre os sexos passa a ser tida como diferença de essência derivada da diferença sexual anatômica. Antes da Renascença não havia uma nomenclatura estandardizada para os genitais femininos, o que mostra uma falta de necessidade de criar categorias incomensuráveis de homens e mulheres por meio de palavras. O corpo masculino era modelo da forma humana. É ainda neste século que se tenta redescrever a experiência da sexualidade das mulheres e dos seres humanos em geral. O prazer de homens e mulheres era considerado fundamental para a reprodução até então, mesmo que a concupiscência fosse vista como uma fraqueza de vontade.

Somente no final do século XVIII, a ciência deixou de olhar, por exemplo, o orgasmo feminino como importante, reforçando a idéia que os homens estariam mais ligados ao sexo e as mulheres à maternidade e ao afeto. Em nome do determinismo natural, o discurso médico confinou a feminilidade ideal à esfera estreita que a ordem liberal lhe destina: a mulher sã é a mãe de família, guardiã das virtudes e dos valores eternos (DEL PRIORI, 2000).

A partir dessa constatação, surgem discussões com vistas a elaborar propostas de educação para as mulheres e, assim, adequá-las a melhor execução da suposta vocação que já teriam para a maternidade. Apesar do pressuposto iluminista da adequação inata das mulheres à maternidade, o projeto pedagógico proposto para elas era tão minucioso que dá a impressão que poucas mulheres teriam vocação para a vida doméstica e “instinto materno” (NUNES, 2000).

Com esse discurso dominante, homens e mulheres vão se constituindo enquanto sujeitos amorosos diferenciados e, como tal, aprendendo a exercer

papéis diferentes, quando enamorados, no que Costa (1998) vai chamar de “gramática amorosa”.

Essa “gramática amorosa”, entretanto, sempre se constituiu a partir de discursos diferenciados para homens e mulheres.

No século XIX, houve um processo de medicalização da loucura, transformando-a em doença mental e objeto de um saber e prática especializados. A doença mental, em fins do século XIX, vê de forma confusa as principais dimensões da intervenção da medicina na sexualidade, nas relações de trabalho, nas condutas individuais ou coletivas que dissessem respeito a questões religiosas, políticas ou sociais (ENGEL, 2000). Paralelamente a esse processo, têm-se as transformações ligadas à consolidação do capitalismo – o incremento de uma vida urbana com novas alternativas de convivência social, a ascensão da burguesia e de uma mentalidade burguesa, transformadora das vivências familiares e domésticas, do tempo e das atividades femininas – entre as estratégias de normatização que afetaram a consolidação da família burguesa.

Nesse contexto, há uma intensa medicalização do corpo feminino, que se dá no bojo da expansão e aprofundamento do estudo das diferenças entre os sexos. A sexualidade feminina ganha grande destaque nos discursos psiquiátricos que procuram patologizar qualquer exercício desta que não esteja circunscrita ao casamento e voltada para a reprodução. Esse fenômeno é parte da constituição de uma ciência sexual durante os séculos XIX e XX (FOUCAULT, 2005).

As “descobertas científicas” da medicina e biologia ratificaram a dicotomia homens, cérebro, inteligência, razão lúcida, capacidade de decisão; versus mulheres, coração, sensibilidade, sentimentos. A associação homem/cultura, mulheres/natureza foi fortemente disseminada nessa época (ENGEL, 2000).

De acordo com Nunes (2000), paradoxalmente, o século XIX é também o momento em que a Igreja Católica acolhe temporariamente o modelo da mulher bondosa. A alma feminina torna-se uma reserva de recursos civilizadores e de possibilidade de conversão. Observa-se um verdadeiro culto à Maria. A beatificação do sexo feminino vai se dar pela visão da

maternidade como uma função sagrada e das mulheres como redentora da humanidade.

O discurso médico, em alguns momentos, ressalta a importância de sentimentos nobres femininos: doçura, indulgência, bons sentimentos, polidez e tato. Mas ao lado desse processo de beatificação materna observa-se uma preocupação cada vez maior com as mulheres que transgridem o modelo de esposa e mãe.

O século XIX trouxe mudanças significativas para a vida das mulheres: o nascimento do feminismo, mudanças em relação ao trabalho assalariado e o direito à instrução, por exemplo. Foi quando se tornou possível uma posição de sujeito, de futura cidadã. A partir das reivindicações das mulheres, a “questão feminina” tornou-se objeto de amplas discussões públicas e alvo de lutas de numerosos grupos sociais e políticos (NUNES, 2000).

Nesse contexto, os médicos fizeram ligações entre o que achavam ser epidemias de doenças nervosas – anorexia, neurastenia, histeria – com as aspirações desmedidas das mulheres. Entre 1889 e 1900 médicos, jornalistas e políticos uniram-se para condenar a “nova mulher” – educada e sexualmente livre, ocupando o mercado de trabalho – e celebrar a antiga. Para estes, desenvolver o cérebro significava não nutrir o útero. O discurso sobre a “natureza feminina”, que se formulou a partir do século XVIII e se impôs à sociedade burguesa em ascensão, definiu as mulheres, quando maternas e delicadas, como força do bem, mas quando usurpadoras de atividades que não lhes eram culturalmente atribuídas, como potência do mal. Esse discurso naturalizou o feminino, colocou-o além ou aquém da cultura. Por esse mesmo caminho, a criação foi definida como prerrogativa dos homens, cabendo às mulheres apenas a reprodução da espécie e sua nutrição (TELLES, 2000). Nunes (2000) destaca, nesse momento, duas vertentes nos discursos psiquiátricos que procuram localizar no sexo feminino as fontes de um possível desregramento sexual, moral e social. Na primeira vertente, as características biológicas diretamente vinculadas ao sexo feminino se constituem em aspectos patologizantes da vida emocional das mulheres. Para estes médicos, a constituição sexual das mulheres

colocava-as como doentes em potencial, podendo levá-las à alienação mental, ao crime e à prostituição. Na segunda vertente, há a aproximação entre teoria da degenerescência e o feminino. O degenerado em termos psíquicos era um sujeito degradado, próximo da irracionalidade. Eles apresentavam condutas transgressoras em relação à ordem moral e à família. Surge daí uma nova representação médica do feminino.

Consideradas dotadas de uma sexualidade em estado bruto, de uma maior facilidade para apresentar perturbações na área das emoções, de menor capacidade de entendimento, discernimento e moralidade, as mulheres vão sendo pensadas como seres virtualmente degenerados e alocadas ao lado das crianças, dos povos considerados “primitivos” e dos loucos. Essa aproximação se faz na tentativa de provar o déficit físico e moral da mulher, que seria, conseqüentemente, pouco evoluída.

Assim, a histeria, tratada como uma forma patológica de expressão da natureza feminina é também apontada como produto de uma degeneração psíquica feminina e considerada uma prova da existência de estigmas degenerativos em todas as mulheres (NUNES, 2000).

Paradoxalmente, por serem associadas à natureza, as mulheres eram vistas como naturalmente belas, frágeis, doces, submissas, sedutoras. Aquelas que revelassem atributos opostos eram antinaturais. No entanto, características negativas, como a perfídia e a amoralidade, eram consideradas atributos naturais das mulheres, o que criava uma visão profundamente ambígua do ser feminino.

A velha crença de que a mulher seria um ser ambíguo e contraditório, misterioso e imprevisível, sintetizando o bem e o mal, princípio e fim, virtude e degradação, ganharia nova dimensão no século XIX nos discursos da literatura, da medicina, da psiquiatria e depois da psicanálise, e, posteriormente, transformado em verdade cientificamente comprovada.

A mulher era tida como uma soma desarrazoada de atributos positivos e negativos, que não poderia ser prevista nem com recursos científicos. Sob a égide das incoerências do instinto, os comportamentos femininos considerados desviantes eram vistos, ao mesmo tempo, como pertinentes e estranhos a sua própria natureza.

As mulheres transformavam-se em seres moral e socialmente perigosos, devendo ser submetidas a um conjunto de normas extremamente rígido que assegurassem o cumprimento de seu papel de mães e esposas, o que garantiria a vitória de Maria sobre Eva, do bem sobre o mal. Se as mulheres estavam naturalmente predestinadas a esses papéis, sua incapacidade de cumpri-los também era sua característica. Assim eram qualificadas como seres antinaturais (ENGEL, 2000). Isso levou a uma especificidade da condição feminina diante da loucura.

Enquanto o que levava a mulher a ser diagnosticada como louca concentrava-se em sua natureza e, sobretudo sexualidade, o homem visto como louco era o portador de desvios atribuídos aos seus papéis sociais. Na fisiologia específica das mulheres estaria inscrita a predisposição para a doença mental. Havia uma associação íntima entre perturbações psíquicas e os distúrbios da sexualidade em quase todos os tipos de doença mental. Se as mulheres foram colocadas, por um lado, como seres frágeis, sensíveis e dependentes, construindo um modelo de mulher passiva e assexuada, por outro lado, verifica-se o surgimento de uma representação das mulheres como portadoras de uma organização física e moral facilmente degenerável, dotadas de um “excesso sexual” a ser constantemente controlado (ENGEL, 2000).

As mulheres do século XIX são consideradas continuamente doentes. Os médicos precisariam salvar a mulher do perigo, sempre iminente, de adoecer. As fronteiras entre o estado fisiológico e patológico seriam extremamente tênues e nebulosas nas mulheres. A medicina apresenta as etapas fisiológicas da vida feminina como doenças. Gravidez, parto, menstruação, entre outros, passam a ser vistas como fases de risco e seriam os aspectos priorizados na definição e diagnóstico das moléstias mentais. A menstruação passa a ser um dos pontos mais valorizados pelos psiquiatras na construção do diagnóstico da loucura em indivíduos do sexo feminino. A mulher estaria mais próxima da loucura do que o homem (ENGEL, 2000).

Dentro desse processo, os médicos e psiquiatras procuraram definir e difundir no século XIX o perfil das mulheres com “problemas mentais”. Uma mulher cujo comportamento revelasse uma sexualidade “anormal” e uma

ausência ou insuficiência de amor materno seria histérica e potencialmente criminosa. Associada ora ao útero, ora ao encéfalo, a histeria era vista como eminentemente feminina. Até mesmo porque se acreditava que o “frágil” cérebro feminino era dominado pelo útero e pelos instintos.

Na segunda metade do século XIX, as teorias sobre a histeria elaboradas por médicos europeus a definiam relacionando sua origem e natureza ao sistema nervoso, ao cérebro e à degenerescência, e não mais ao útero. No entanto, continuavam considerando-a uma doença eminentemente feminina.

Kehl (2003) afirma que, se a histeria frequentemente está associada, na psicanálise, à mulher, é devido a sua manifestação mais evidente em relação à falta de objeto, ou seja, a inveja (típica da relação imaginária estabelecida pelas mulheres com o pênis na condição de falo).

De um modo geral, as crises nervosas e histéricas teriam origem na puberdade com o despertar dos desejos sexuais não realizados e seriam agravadas por leituras inconvenientes, vida sedentária e beatice religiosa. Apenas o casamento, com a satisfação dos “instintos” sexuais, sem excesso, e a realização da maternidade, funcionariam efetivamente como remédios capazes de curá-las e salvá-las da loucura e da morte. Mulheres que não se “enquadrassem” nesse modelo, a elas só caberia a doença. Mas, para alguns, o casamento poderia promover a cura ou melhora das histéricas, mas também sua piora:

Assim, ele deveria ser aconselhado somente nos casos em que as relações sexuais devidamente normatizadas pudessem promover a recuperação orgânica – restabelecendo ou regularizando a menstruação, por exemplo – ou a recuperação moral da mulher, quando ela encontrasse em seu esposo “amor e dedicação”, e o acesso a uma vida mais tranqüila e folgada, que aquela que encontrava em casa de seus pais (ENGEL, 2000, p. 356).

Havia, assim, nos vários discursos, a pretensão de se fixar os padrões definidores de um tipo histérico diretamente referido ao feminino. O médico Briquet ¹⁶ao associar a histeria ao encéfalo (definindo-a como neurose do encéfalo) reforçava o vínculo entre a doença e características vistas como

¹⁶ TRILLAT, Etienne. **História da histeria**. São Paulo: Escuta 1991.

naturalmente femininas como: sensibilidade, emocionalidade e sentimentalismo. O encéfalo era considerado um fator decisivo das diferenças psíquicas entre os sexos, determinaria a superioridade intelectual do homem e afetiva da mulher para Briquet. Aí residiria a explicação das emoções exacerbadas; e essas emoções poderiam ter consequências patológicas (ENGEL, 2000).

Nesse momento, o discurso assegura que qualquer comportamento que negue o ideal de esposa e mãe é uma patologia. A mulher insatisfeita em sua condição de mãe e esposa é a mulher histérica, doente. As conquistas e sofisticações da psiquiatria, ao invés de questionarem a associação entre mulher e histeria, aprofundaram-na conferindo-lhe o *status* de verdade científica (NUNES, 2000). O perfil do caráter histérico traçado pela medicina pressupunha que a histeria nada mais seria que a exacerbação de traços tradicionalmente atribuídos à mulher normal, como: sentimentalismo, fraqueza de vontade, hipersensibilidade, emotividade, imaginação desregrada, incapacidade de esforços acurados do pensamento, predomínio dos reflexos sobre a reflexão e juízo, vaidade, leviandade, sugestibilidade, egoísmo extremado, espírito de intriga, hábito de mentir, irritabilidade, capricho constante (ENGEL, 2000). Aproximava-se o normal do patológico. O perfil da histérica era instável e imprevisível, seu caráter seria essencialmente marcado pelo desequilíbrio entre as faculdades morais superiores e as paixões, instintos e desejos. Afirmou o psiquiatra francês Ulisses Trélat,¹⁷ “toda mulher é feita para sentir, e sentir é quase histeria” (ENGEL, 2000, p. 357).

A histeria era um sintoma de ser mulher. As mulheres oitocentistas foram descritas pela medicina como essencialmente histéricas, portanto doentes. Para Nunes (2000), os discursos sobre a histeria parecem apontar para a existência de uma feminilidade rebelde e por isso perigosa. A histeria seria a demonstração mais viva de quanto a sexualidade das mulheres e seus excessos poderiam significar um entrave ao projeto de ordenação política da sociedade burguesa. Eram mulheres que não se adaptavam ao ideal oitocentista de feminilidade diante da coerção sobre sua sexualidade e vida

¹⁷ TRÉLAT, U. **La folie lucide**. Paris, 1861.

em geral e que encontravam na neurose uma forma de dramatizar sua insatisfação e seu protesto.

De acordo com Foucault (2005), entre as estratégias que fundamentariam a construção de uma ciência sexual ao longo do século XIX estava a histerização do corpo da mulher como mecanismo de domínio masculino:

um triplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; pelo qual enfim foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, através de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo o período da educação): a *Mãe*, com sua imagem em negativo que é *a mulher nervosa*, constitui a forma mais visível dessa histerização (FOUCAULT, 2005, p. 99).

Outra concepção que se consolidou dentro do mesmo contexto em que se criou um discurso sobre a histeria feminina é a vinculação do masoquismo à feminilidade. No século XIX, a noção de que o ideal de feminilidade supõe que a mulher sacrifique qualquer desejo em nome do marido e dos filhos se fortalece. A Igreja Católica pede à esposa submissão e espírito de abnegação. No domínio científico, a idéia da existência de um desejo de submissão inato nas mulheres e de que estas seriam dotadas de maior capacidade de sacrifício ganha cada vez mais adeptos. Aprofunda-se a idéia de que as mulheres que se sacrificam retiram desse sofrimento um *quantum* de prazer. Krafft-Ebing¹⁸, a partir do nome do escritor austríaco Sacher- Masoch, que revelava em sua obra desejos como ser amarrado, castigado e humilhado, cunha o termo masoquismo como categoria psiquiátrica. Essa noção descreve um tipo de comportamento sexual em que um sujeito busca obter prazer por meio da dor, de sofrimentos psíquicos ou morais (NUNES, 2000).

Ainda de acordo com a autora, Krafft-Ebing sustentava que o desejo de subordinação estaria mais desenvolvido nas mulheres devido ao seu papel

¹⁸ KRAFFT-EBING, L. **Psicopatia sexual**. Buenos Aires. El Ateneo, 1955.

passivo na procriação e na organização social. E o que era um costume cultural não podia ser modificado, este se inscreveu no corpo e tornou-se parte da natureza feminina, que tenderia então para a submissão. Em função de sua passividade, haveria, nas mulheres, um desejo sexual mais débil que as levariam a uma maior necessidade de serem amadas e uma menor necessidade de gozo. No entanto, por sua natureza degenerada, as mulheres estariam também mais próximas das perversões sexuais. Essa seria uma primeira forma de masoquismo, o comportamento sexual perverso. Um aspecto que parece estar em discussão nesse cenário é uma problematização do ideal romântico burguês de existir uma complementaridade amorosa natural entre homens e mulheres, suposta como inerente à relação entre os sexos. No cenário de Masoch, eles são no fundo inimigos. Haveria entre eles conflitos profundos que colocavam em xeque o ideal que o romantismo erigiu. Não são caras-metades unidas em doce harmonia, e sim sujeitos que entram em disputas de poder e rivalidades.

Uma segunda forma é o masoquismo próprio às mulheres. Este se constitui como uma exacerbação das potencialidades determinadas pela natureza particular das mulheres. O masoquismo seria uma hipertrofia patológica dos elementos psíquicos femininos, uma acentuação mórbida das características da alma feminina. A terceira vertente seria o estado em que o indivíduo se submete inteiramente ao seu objeto de amor. Seria uma perda completa da vontade, de maneira que a parte dominada pode ver-se forçada a resignar-se a efetuar ações que não só implicam um grande sacrifício do interesse pessoal, como também frequentemente são contrárias aos “bons costumes e às leis”. As mulheres seriam as mais propensas à servidão, isto porque nelas o amor seria o maior conteúdo da vida e o homem amado, o objeto exclusivo do seu interesse sexual; elas não teriam outro interesse senão agradar esse homem.

Assim, de acordo com Nunes (2000), o masoquismo não era visto como necessariamente patológico nem um comportamento anti-social nas mulheres, pois estaria de acordo com as exigências da natureza e da cultura. Seria afim ao exercício da maternidade, que implicaria dor e sacrifício, e da garantia do casamento, que implicaria submissão. É como se, sem uma boa

dose de masoquismo por parte das mulheres, o projeto familiar burguês não pudesse se sustentar. Ainda assim, essa “perversão” é vista como um desvio da sexualidade e um problema social, lugar de intervenção médica. Apesar de o masoquismo ser considerado uma característica feminina de acordo com as exigências da natureza e cultura, começa-se a temer as consequências de um desregramento da sexualidade feminina. As mulheres poderiam estar em risco. Além disso, poderiam servir a qualquer homem, sendo enganadas ou adúlteras. Sendo, assim, seriam um perigo para elas e para a sociedade.

De acordo com esta autora, a psicanálise contribuiu para reforçar o mito, muito difundido, no “senso comum”, de que as mulheres teriam maior tendência para o masoquismo, que estas pudessem ser estruturalmente masoquistas, ainda que não tenha sido a primeira a fazer essa associação, e sim a psiquiatria e a sexologia, objetivando circunscrever as mulheres à esfera doméstica e à maternidade, tecendo sobre elas pressupostos, normas de comportamento, reforçando velhos mitos e caucionando um projeto de controle minucioso de sua sexualidade. Freud, em muitos momentos, elaborou uma teoria que reforçou a associação entre passividade, masoquismo e feminilidade, articulando a idéia de que a assunção de uma identidade feminina seria correlata de uma passivização dos elementos ativos de sua sexualidade. Suas teses sobre a mulher e a sexualidade feminina foram decisivas para a divulgação social da idéia de um masoquismo feminino.

No entanto, ainda seguindo o raciocínio de Nunes (2000) colocando a feminilidade como uma experiência primária, como uma espécie de condição de possibilidade para o processo de subjetivação dos indivíduos, enquanto sujeitos sexuados, Freud abre espaço para se pensar o masoquismo sendo o lado negativo da feminilidade, em que haveria uma tentativa desesperada do sujeito de fugir à experiência dolorosa de desamparo, quando este se torna insuportável. Nessa perspectiva, ser masoquista não seria necessariamente uma predestinação feminina e sim um destino possível para homens e mulheres.

Apesar dessa percepção, ao localizar nas mulheres uma potência que não seria da essência feminina, Freud revive o temor às mulheres que

caracterizou o século XIX, dotando-as de um caráter perigoso. Dessa forma, “a figura feminina começa a aparecer no discurso freudiano como castradora, fálica, invejosa, narcísica, mortífera e, finalmente, como uma ameaça à civilização” (NUNES, 2000, p.150). De vítima da cultura passa a ser ameaça à cultura. As mulheres aparecem como fortes e ameaçadoras, o que promove uma contradição entre as suas construções da mãe fálica e da mulher castrada.

Dessa forma, Freud não abria saída para vida feminina:

Mais próximas da natureza, incapazes de darem conta das exigências da civilização, narcisistas, com menor senso ético, aos poucos Freud constrói uma imagem negativa da mulher (NUNES, 2000, p.166).

O sexo feminino já não corresponde ao modelo romântico dos primeiros textos sobre a histeria (vítima do embate pulsão/cultura). Aqui o conflito é entre uma destrutividade inerente à feminilidade e à cultura, as mulheres situadas do lado da natureza, do corpo, da ausência de lei, da pura pulsão e do incesto, e os homens do lado da civilização, das aquisições culturais, da ordem social e do primado da lei.

Para Nunes (2000), Freud contribuiu muito para reforçar a superposição entre as diferenças de gêneros e as diferenças de sexos que marcou a modernidade e fixou as mulheres num nível hierarquicamente inferior ao homem. Assim suas idéias reproduzem o imaginário oitocentista. No entanto, a noção de feminilidade vai afastá-lo dessa tradição, uma vez que o confronto com a feminilidade (experiência de abandono da fixação a uma referência fálica defensiva) permitiria ao sujeito reinventar-se, criando novas formas de ser e existir. Aponta a autora que se abrem para homens e mulheres possibilidades diversas de inscrição na ordem da cultura. Assim, Freud rompe com o sistema de pensamento que associava passividade e masoquismo às mulheres, colocando-os como formas possíveis de subjetivação para os dois sexos. Por meio desse remanejamento apontou que as mulheres podem trilhar caminhos diferentes, construindo histórias singulares. Essa noção de feminilidade, formulada no final de sua obra foi,

segundo Nunes (2000), pouco explorada por seus seguidores, que reforçaram sua visão inicial, incluindo Lacan.

Ao nomear, mais tarde, de feminilidade uma característica inerente a homens e mulheres Freud ainda permanece numa tradição que vinculou o enigma da sexualidade, o pólo pulsional e sensual da cultura ao sexo feminino. No entanto, sua tese final é antiessencialista (o que a psicanálise posterior frequentemente negou). E depois, pela primeira vez, o feminino foi pensado como a base da constituição do sujeito, saindo da inferioridade em relação ao masculino, adquirindo valor positivo. Assim, a feminilidade seria uma vicissitude da condição humana.

Nunes (2000) afirma que a condição feminina era de desamparo, no final do século XIX, tanto nas condições concretas quanto no universo simbólico. Dessa forma, o masoquismo aparece como possibilidade real de inscrição do sujeito feminino na ordem cultural. A mulher poderia tornar-se objeto de desejo e gozo masculino na falta de sobrevivência autônoma, real e psíquica, além de fechar portas para uma experiência erótica mais satisfatória. No masoquismo, poderia assegurar a potência ao seu parceiro encobrendo a condição de desamparo que o ameaçava, tornando-se imprescindível para ele e ganhando um valor positivo fundamental para sua vida erótica. Já a histérica seria a figura feminina que surgiu como protesto ao ideal de feminilidade (maternal, passivo, assexuado). Assim, o masoquismo seria o “outro lado” da histeria e das estratégias de regulação do corpo feminino.

A autora exemplifica essa questão na análise da personagem Emma Bovary, de Flaubert: se recusando a se submeter às prescrições de normalidade da vida provinciana, transgride-as, trocando-as por uma nova escravidão (servidão sexual), tornando-se escrava do amor, assumindo outra representação do estereótipo feminino, numa tentativa de aplacar a angústia de seu desamparo, o que a psicanálise mais moderna assinala como uma possibilidade de perversão feminina. Por exemplo, a perversão da libido na qual a mulher alimenta o fantasma de se tornar para o outro amado o objeto exclusivo de paixão.

Na leitura que Butler (2003) faz de Lacan, essa explicação acerca do masoquismo seria a diferenciação entre “ser” o Falo (posição feminina) e “ter” o Falo (posição masculina). Posições divergentes no interior da linguagem. Ser o Falo é ser o significante do desejo do outro e apresentar-se como esse significante. É ser o objeto, o outro de um desejo masculino (heterossexualizado), mas também é representar ou refletir esse desejo. Um outro que constitui, não o limite de uma masculinidade numa alteridade feminina, mas o lugar de uma auto-elaboração masculina. Para as mulheres, “ser” o Falo significa refletir seu poder, incorporá-lo, provendo o lugar em que ele penetra, significando-o mediante a condição de ser o seu Outro, sua ausência, sua falta, a confirmação dialética de sua identidade. O que sugere que a posição feminina de não ter é de poder, pois o sujeito masculino que tem o Falo precisa que esse outro o confirme, consequentemente sendo o Falo em seu sentido ampliado.

Em uma sociedade que pressupõe uma relação hierárquica entre os sexos, estando as mulheres submetidas aos homens e abrindo mão de sua condição de sujeito, o masoquismo pode ser a única saída vislumbrada ou desejada. De acordo com Nunes (2000), no século XIX, negando às mulheres outras maneiras de inscrição na ordem cultural que não a esfera doméstica, essa sociedade possibilita que aquelas que não correspondem a isso fiquem confrontadas com uma ausência de referências identificatórias, deixando-as diante de um desamparo quase insustentável. O masoquismo surgiu como uma forma de defesa possível contra a dor do desamparo.

Em síntese, à questão da construção da afetividade feminina, o masoquismo parece ser a condição central que atravessa essa construção e permite uma semelhança com a proposta do MADA, quando observados os variados documentos (disponíveis aos membros e à população em geral, em anexo) e os depoimentos adquiridos ao longo da pesquisa. Assim, uma revisão sobre a afetividade feminina pode contribuir de maneira relevante para uma compreensão que considere o discurso como constituidor de subjetividades, bem como por levar em conta as condições sócio-históricas a que as mulheres estão submetidas na experiência de amar e sofrer.

3.1 Andarilhagens pelo amor: à luz de uma definição

Sob as mais diversas formas de discursos e de pensamentos, da filosofia à religião, da literatura à poesia e à música, o amor está sempre presente e é possível defini-lo, nessa perspectiva, como o laço social, a base de toda forma de relação social, da família, do namoro, da amizade etc. O amor é falado, contado e cantado para encantar, em tempos diversos, em todos os lugares, em todos os povos.

Na filosofia, o amor é central no pensamento platônico; é o entusiasmo através do qual a alma tende a tornar-se imortal, por ser sensível à atração da perfeição da beleza. Assim, o amor não é beleza nem bondade, nem perfeição ou acabamento; é, por essência, um arrebatamento, não somente em direção à pureza do ser, mas em direção à procura do Bem. Na esfera da religião, o amor se apresenta em duas categorias: o amor humano, sensual, carnal, voltado aos objetos; e o amor divino, espiritual, que visa à doação e à adoração.

Santo Agostinho (1989) afirma ser o amor um dom de Deus, e que é o amor de Deus que nos instiga a amar. Deus nos ama e é porque Ele nos ama que podemos amar a nós mesmos e aos nossos semelhantes. Assim, a ética do amor é proposta como a ética da liberdade, a qual pode ser sistematizada da seguinte maneira: “ama e faz o que quiser”.

É o amor que sustenta o desejo, afirma Lacan (1992), bem como a relação do sujeito com o inconsciente; isso significa que amamos com nosso inconsciente. O amor na psicanálise é posto como amor de transferência, porque a transferência põe em causa o amor.

Lacan, seguindo o percurso de Freud, produziu alguns desenvolvimentos teóricos em relação ao amor. Ao acompanhá-lo, é perceptível um primeiro momento em que, referenciado no falo, identifica o amor à transferência e à repetição, formulando o aforismo: "amar é dar o que não se tem" (LACAN, 1992, p. 23).

O amor pressupõe o nó, então. Se há amor, há enlaçamento dos três registros que o compõem. É o que se pode constatar ao observar as três formas do semblante que ele atinge e tenta dar consistência: a imagem, o sujeito e o ser, se situarem em registros diferentes e não terem continuidade.

O amor no imaginário se confunde na identificação ao outro, é um afeto e proporciona a experiência mais próxima à completude a que se pode almejar. Porém, só se sustenta, na medida em que a imagem do outro faz supor que ela abriga uma substância consistente.

Assim, é uma relação de sujeito a sujeito cuja realização se dá no saber inconsciente que um sujeito supõe ao outro. Quando se fala, o amor tenta fazer suplência ao "não há relação sexual", na impossível conjunção do sujeito e do corpo, isolando um significante que seria suposto designar o ser do amado.

No registro do real, o amor visa o ser, que permanece em fuga eterna, reduzindo-se, sem o saber, à relação com o objeto da fantasia. Explicita-se aí a função mortal do amor, sua possibilidade de transformar-se em ódio, pois do ser do amado não se obtém mais que alguns signos. Dizendo em outras palavras: a melhor maneira de capturá-lo é perdê-lo, quer dizer, reluzi-lo a nada para que cesse de se escrever.

Lacan (1985) afirma que não existe o objeto da necessidade, mas a falta desse objeto como condição para a existência humana. Para este autor, o amor é o encontro de dois saberes que se encontram inconscientes e o que se busca no amor é a parte perdida para sempre de si mesmo, constituída pelo fato de que ele não passa de um ser vivo, mortal e sexual.

Em sendo assim, o amor é um acontecimento particular que ocorre a um sujeito frágil, propício à falha e que é lançado à particularidade do seu ser na convivência com o outro. Trata-se de um objeto imaginado, que vem ocupar o lugar do vazio da falta. Supor que alguém tenha em si algo valioso que possa preencher o que lhe falta leva o amante em direção ao amado. O amante, assim, tem a possibilidade de recuperar o todo onde nada falta. Amar, portanto, é identificar e valorizar no outro o que ele próprio contesta, olha e não pode ver.

A experiência do amor está intimamente ligada à experiência dos efeitos inconscientes. Os amantes, no momento em que vivenciam o amor, não sabem, de fato, o que é isso; não sabem que acontecimento é esse que é como uma paixão. Não está no plano consciente; o que leva o amante em direção ao amado é supor que ele tenha dentro de si algo precioso que possa preencher o que lhe falta. Um alguém causa algo no outro, toca de alguma forma na carência do outro, encarna-o na medida em que se apresenta como objeto de desejo.

O amor carece da encarnação desse objeto numa pessoa, enquanto que o que está em questão no desejo não é uma pessoa, mas o objeto. A partir da psicanálise há uma mudança de posição diante do amor. Esta promove uma distorção do desejo de reconhecimento ao reconhecimento do desejo para além do narcisismo com que o amor costuma se apresentar.

Nessa perspectiva, o amor situa-se como consequência da impossibilidade de completude. O ser é a verdade que se abre entre as palavras (LACAN, 1988). O amor é, então, uma forma de suplência que completa o ser. O fundamento do amor, como também de qualquer erotismo, está na relação conjecturada, mas não se restringe à dimensão imaginária como aparece nas neuroses. Dom constituído no plano simbólico, o amor é sustentado na cadeia significante. O neurótico ama aquilo que ele crê e sofre quando percebe que não é, ou seja, é um engodo, uma ilusão. Ama-se com a falta. Se não há falta (imaginária) não há amor. Assim, falar de amor é contornar essa falta e reforçá-la. O que se pode é dialogar com essa falta.

O amor, no sentido erótico, é balizado pela metáfora paterna, o que faz com que o amor também seja uma metáfora. O amor é dar algo que não se tem porque o outro do amor é demandado em relação àquilo que tem e àquilo que não tem, o que assegura o lugar do desejo. Já que não se pode por si ter todas as coisas, ama-se visando a ter o que não se tem. Aquele que ama crê que o outro possui os dons que ele não tem, mas deseja possuí-los (LACAN, 1992).

Para além da Psicanálise lacaniana, vejamos “a gramática do amor romântico”, de Costa (1998) cuja compreensão desse sentimento reflete a

dimensão sócio-histórica da subjetividade dos parceiros amorosos, o que possivelmente possibilita um melhor entendimento de como ama uma mada.

O amor, para Costa (1998) é um sentimento inventado, assim como a medicina, a roda, o fogo e tantos outros. É uma crença emocional e, como qualquer outra crença, pode ser melhorada, piorada, descartada etc. Essas crenças defendem a universalidade e naturalidade do amor, ou seja, identificamos e conhecemos em situações antes experienciadas. Ainda aqui, volta-se à antiga oposição natureza/cultura, discussão teórica que, necessariamente, não precisa ser empreitada. A universalidade do amor amplia a idealização desse sentimento. Portanto, é sentimento cobrado, exigido de cada um de nós. Uma outra crença que o amor romântico traz é a felicidade e imortalidade. “Queremos um amor imortal e com data de validade marcada: eis sua incontornável antinomia e sua moderna vicissitude” (COSTA, 1998, p. 21). E, uma última crença, é a de que o amor é um sentimento que não é guiado pela razão e incontornável pela força de vontade. É desse sentimento desregrado, incontornável que tratará o próximo tópico.

O amor romântico, de acordo com Anthony Giddens (1993), começou marcar sua presença a partir do século XVIII:

[...] o complexo de idéias associadas ao amor romântico pela primeira vez vinculou o amor com a liberdade, ambos sendo considerados como estados normativamente desejáveis (GIDDENS, 1993, p. 50).

As idéias do amor romântico estão diretamente relacionadas à fragilidade e à subordinação da mulher ao lar e ao seu distanciamento do mundo exterior, segundo este autor.

O aumento da reflexividade presente na sociedade atual levou a uma abertura da intimidade. Dentro do esquema de modernidade radicalizada, as instituições e sistemas sociais produzem uma necessidade de confiança e, nesse sentido, as relações sociais engendradas nesse contexto também estão pautadas por esse sentimento, gerando assim um movimento em direção à intimidade.

Só quando os laços são mais ou menos livremente escolhidos é que podemos falar de 'relacionamentos' no sentido que esse termo recentemente adquiriu no discurso leigo. Laços sexuais relativamente duráveis, casamentos e relações de amizade tendem hoje a aproximar-se da pura relação. Nas condições da alta modernidade, [...] a relação pura [...] acaba por adquirir importância fundamental para o projeto reflexivo do eu (GIDDENS, 1993, p. 85).

É dentro desse contexto que o autor afirma que estamos vivendo uma transformação da intimidade. O relacionamento puro e o amor confluyente, discutidos mais adiante, apontam para relações mais íntimas, comunicativas e democráticas, em que o par amoroso não se encontra preso à instituição da relação, mas a um compromisso com os sentimentos.

Nessa perspectiva, a 'nova ordem sentimental' aponta para um amor relacionado com a liberdade do indivíduo, alicerçado mais em valores individuais que apontam para uma constante construção do projeto reflexivo do eu. Os relacionamentos da contemporaneidade se baseiam numa concepção de amor livre de mentiras, pois é baseado na abertura da intimidade.

O amor já não é uma finalidade, uma necessidade ou uma obrigação, mas ainda continua sendo (mais) uma promessa de "felicidade." Antes de estar caminhando para o fim, ou para uma realidade impossível de se efetivar, o amor está se remodelando e se renovando. De acordo com o grupo MADA, uma aprendizagem necessária, quando se trata de um sentimento desregrado, incontrolável, um amor demais.

3.2 Para dizer que falei das mulheres e do amor

Um engodo para as mulheres? *Locus* privilegiado do sofrimento e da opressão? (BEAUVOIR, 2000). Inventado e como tal recriado, aperfeiçoado como subjugo da mulher ao amor romântico? (COSTA, 1998). A esfera em que são especialistas? Um enredo engendrado pelos homens contra as

mulheres? Afirmam alguns (GIDDENS, 1993). O espaço em que pode se dar momentaneamente a amenização da dominação? (BOURDIEU, 2003).

No processo histórico da construção de discursos, também científicos, sobre a feminilidade, a ligação ao amor é um dos discursos mais essenciais e recorrentes. Este é fundamental na proposta do MADA. O amor tem sido pensado intrinsecamente relacionado às mulheres, e vice-versa, seja como algo que está na essência delas, ou como domínio no qual são “jogadas” pela socialização. Mas, além do campo das representações, as mulheres também têm sido sistematicamente “empurradas” e circunscritas ao “território” amoroso, na relação dual, com a criança via maternidade, ou com o homem via conjugalidade (RODRIGUES, 1998).

Tratando da relação entre estar apaixonado e amar, Barthes (2001, p.183) se pergunta: “Quem poderá vencer esta dialética? Quem, senão a mulher, aquela que não está voltada para nenhum objeto – somente para... o dom?”. Se o apaixonado chega a amar, “é na medida em que se feminiza, alcança a categoria das grandes Apaixonadas, das Suficientemente Boas” (BARTHES, 2001, p.183). A idéia de abandono também é feminina. A prova de abandono é a percepção da ausência do objeto amado. Só pode ser dita a partir de quem fica (eu) e não de quem parte (você). É dizer: sou menos amado do que amo. De acordo com Barthes (2001, p.53, ênfase do autor):

Historicamente o discurso da ausência é sustentado pela mulher: a Mulher é sedentária, o Homem é caçador, viajante; a Mulher é fiel (ela espera), o homem é conquistador (navega e aborda). É a mulher que dá forma à ausência: ela tece e ela canta; (...) De onde resulta que todo homem que fala a ausência do outro, *feminino* se declara: esse homem que espera e sofre, está milagrosamente feminizado. Um homem não é feminizado por ser invertido sexualmente (sic), mas por estar apaixonado.

Também para Beauvoir (2000) o amor não teria o mesmo significado para homens e mulheres. O amor seria apenas uma ocupação na vida dos homens e a própria vida das mulheres. O que os homens desejariam é possuir as mulheres e serem os soberanos em suas vidas. Para as mulheres, o amor seria uma entrega total a um senhor. Assim, isso não seria natural, mas sim a diferença de suas situações (econômica, de poder, de atribuições, cultural) que se reflete na concepção que têm do amor.

O caso extremo é o que Beauvoir chama de “a amorosa”, para quem o amor torna-se uma religião. Se o homem a ama menos do que ela o deseja, se não consegue absorvê-lo, torná-lo feliz, todo o narcisismo que exercita ao envolver um homem se converte em nojo, em humilhação, num ódio a si mesma que a incita a autopunições. No plano do amor e do erotismo, o masoquismo seria um dos caminhos pelos quais se envereda a mulher insatisfeita, desiludida pelo outro e por si mesma; perpetuaria o eu sob uma figura amarfanhada, degradada.

Mas, para a autora, o sonho de aniquilamento seria na verdade uma vontade de ser. Entregando-se inteiramente a um ídolo, espera que ele lhe dê ao mesmo tempo a posse de si mesma e a do universo que nele se resume. Servindo a um homem se sentirá necessária, será integrada na existência dele, participará do seu valor e será justificada. Na maioria das vezes o que pedem ao amante é a justificação e exaltação do seu ego. Essa explicação decorre da concepção de Beauvoir da mulher como um ser voltado à imanência, que não pode querer ampliar seu domínio sobre o mundo, como sujeito. Encerrada na esfera do relativo – numa alteridade não recíproca, a mulher não seria o outro, mas o negativo do homem – vendo o homem como um soberano, a mulher não procurará igualar-se a ele e sim unir-se com ele, perder-se nele, que é visto como o absoluto. Como toda a realidade está no outro, esse devotamento frequentemente conduz à automutilação.

Dessa forma, para Beauvoir (2000), o sentimento amoroso na mulher seria uma tentativa suprema de superação, assumindo a dependência a que se acha condenada, situação que só pode ser vivida no medo e servilismo, conforme explicita:

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, 2000, p.438).

Beauvoir escreveu isso há mais de cinquenta anos, mas Ávila (1999) afirma que para as mulheres o exercício da sexualidade baseado na concepção do amor romântico tem implicado sempre um lugar de “desposuimento”. Nessa concepção de amor, a renúncia, o sofrimento, a desigualdade, são elementos constitutivos do lugar feminino, enquanto lugar das mulheres, no jogo do amor romântico. Na mesma linha, Telles (2000) afirma que o amor romântico depende da coerção, escravização e da perda do auto-respeito pelo ridículo imposto às mulheres.

Giddens (1993) defende que as idéias do amor romântico estão diretamente relacionadas à fragilidade e à subordinação da mulher ao lar e ao seu distanciamento do mundo exterior. A idealização desse sentimento está associada não só ao casamento, ao bom marido, ao cavalheiro gentil e galanteador, mas a comportamentos diferentes: de como homens e mulheres devem e aprendem a amar. Na percepção deste autor, essas idéias românticas merecem ser analisadas como conjunto de influências que afetaram as mulheres, a partir do final do século XVIII:

Um deles foi a criação do lar (...). Um segundo foi a modificação nas relações entre pais e filhos; um terceiro, o que alguns chamaram de ‘a invenção da maternidade’. No que dizia respeito à situação das mulheres, todos eles estavam intimamente integrados (GIDDENS, 1993, p. 52-53).

No dizer de Costa (1998) o amor é sentimento falado, ensinado e pronunciado de certos modos a não romper com a imagem e o discurso que o sustenta, realimentando o poder das forças que o introduziu na cultura patriarcal e na própria “consciência” feminina. Ao seu companheiro, caberia ser o objeto e receptáculo desse amor tradicional e contraditório, ideologicamente fortalecido no século XIX, e que se estende até os nossos dias.

A concepção de menor diferenciação psíquica, predominância da habilidade relacional e “vocação” para o amor estão presentes em diversas obras, mesmo quando a explicação remete à socialização, e não a uma essência biológica. É o caso de Chodorow (1979), para quem a personalidade feminina se define em relação e conexão com outra pessoa mais do que a

masculina. Para a autora, as mulheres seriam menos individualizadas que os homens, possuindo limites do ego mais flexíveis. A educação das crianças, reforçada pelo treino do papel feminino e masculino, produziria essas diferenças.

Assim, a identificação do gênero masculino seria posicional com relação ao pai, e não pessoal. Já as meninas, por estarem mais próximas às mães e terem tido um relacionamento feminino com ela como pessoa, o sexo e a identificação do papel de gênero são mediados por uma real dependência das relações afetivas. A identificação com a mãe não seria posicional, e sim pessoal. Para a autora, na maioria das sociedades as mulheres são definidas em termos de relação (esposas, mãe, filhas, noras). As mulheres aprenderiam como perseguir seus próprios interesses obtendo a simpatia de outras pessoas, sendo educadas, compreensivas e amáveis. Os homens representariam vivências do *self*, dos outros, do espaço e do tempo em formas individualistas, objetivas e distantes, enquanto as mulheres representariam vivências em formas relativamente interpessoais, subjetivas e imediatas (CHODOROW, 1979).

Estudando as modificações nas representações da feminilidade na obra de Freud, Nunes (2000) afirma que este acata o ideal, tão em voga no final do século XIX, de que a mulher fora feita para o amor e que amar e ser amada são as únicas aspirações de uma verdadeira mulher. A mulher seria diferente do homem, o que não seria negativo. Com uma visão conservadora acerca do papel que a mulher deveria ocupar na sociedade, na primeira fase de sua obra, a sexualidade feminina era vista por Freud como passiva e doce, dotada de menor agressividade e de uma debilidade sexual, tendendo ao masoquismo.

A partir de seus estudos sobre a homossexualidade, num artigo sobre o narcisismo, Freud apresenta uma mudança na visão sobre as mulheres: estas fazem mais frequentemente escolhas objetais narcísicas e que buscam principalmente serem amadas, em vez de amar. Rompe, assim, com a idéia do século XIX da mulher dotada de maior capacidade de amar. A partir desse momento, sendo vista como mais fixada ao narcisismo, ela é uma ameaça ao homem e à sociedade, porque foge ao seu controle e sua essência egoísta se

volta para seus próprios interesses, deixando de lado os interesses familiares e sociais.

Dessa forma, a mulher seria a grande solapadora do pacto civilizatório. Já que a família, o marido e os filhos devem constituir a totalidade da vida e fonte exclusiva de prazer e satisfação, dificilmente vai abrir mão desses laços amorosos em nome dessa cultura. É antagonista ao processo civilizatório na medida em que se torna a grande defensora dos prazeres, principalmente do amor. De início, por sua necessidade de amor, colaboram com o processo de civilização através do casamento e procriação, mas elas ao mesmo tempo representam os interesses da família e da vida sexual, opondo-se a esse processo. De tal forma que seria uma ameaça por dois motivos: por estar situada no pólo sensual e amoroso, dando prioridade aos laços afetivos e familiares, recusando-se a abrir mão desses laços em nome do bem comum. Depois, em função da hostilidade e ressentimento em relação a uma civilização que tão poucas possibilidades de realização lhe oferecia. Uma conduta feminina que privilegia o afetivo começa a ser pensada como um entrave às aquisições culturais e à produção de valores mais elevados, ligados à vida pública. Assim, na leitura de Nunes (2000, p. 165):

Infantilizada por sua condição de dependente do homem, impedida de exercer livremente sua sexualidade ou mesmo ter acesso a diferentes possibilidades sublimatórias, ela luta com unhas e dentes para preservar seu mundo doméstico, onde tem algum valor. Aqui a hostilidade da mulher extrapola a relação conjugal, atingindo a sociedade de um modo geral.

Para a autora, essa crítica à figura materna vai marcar profundamente a psicanálise pós-freudiana, na qual a mãe vai ser pensada como responsável pelo adoecimento dos filhos em função da falta de regulação dessa relação primária, quase exclusiva e muito dependente que se estabelece no modelo familiar nuclear. O pai é pensado como o elemento que deve intervir, rompendo com essa fusão incestuosa.

Essa interpretação da obra de Freud interessa aqui, por sua visão ter contribuído com a constituição de discursos negativos sobre as mulheres, e por algumas explicações encontradas no MADA acerca da afetividade feminina, ou seja, não só as mulheres são vistas como voltadas para o amor,

como uma “vocação”, como também por sua necessidade potencialmente patológica de amor, representando um perigo para a sociedade e para si mesmas, além de muitas vezes serem incapacitadas para a participação no mundo público em virtude de sua afetividade. Ressalte-se que nos textos do MADA a dependência de afeto das mulheres também é vista como uma manifestação de seu egoísmo, e não de sua capacidade de amar, como podem atestar as informações resultantes de um texto sondagem sobre o problema “amar demais” conforme se pode ver no fragmento de (T1) “A primeira vez” que segue:

1 Torno-me obsessiva com os relacionamentos? Sim? Não? 8) Pratico atos irracionais? Sim? Não? 9) Tenho ataques de ira, depressão, culpa ou ressentimento? Sim? Não? 10) Tenho ataques de violência? Sim? Não? (T1).¹⁹

Ou ainda, o sexto e sétimo passos, dos “Doze Passos de MADA” (T2), como defeitos de caráter ou imperfeições:

6. Nos dispusemos inteiramente a deixar que Deus removesse os defeitos do nosso caráter ; 7. Humildemente, pedimos a Ele que nos livrasse de nossas imperfeições (T2).

Nos “Dez Passos da recuperação” (T3), texto retirado do livro de Robin Norwood “Mulheres que amam demais”, contraditoriamente, lê-se o nono passo: “*Torne-se egoísta*” (T3).

O discurso das mulheres que foram sujeitos desta pesquisa corrobora o que diz o Grupo, como se pode ver a seguir:

A priori... eu aprendi que o problema sou eu... que o problema está em mim e que eu negava a situação... eu colocava as máscaras.. são os defeitos de caráter... isso não significa que eu sou mau caráter não... são defeitos atrelados a minha formação e assim...aos meus referenciais.. de quarta geração pra trás... então são mulheres que são mada e os homens de gerações anteriores...mãe...avó...sempre foram endeusados (DM3).

¹⁹ Os depoimentos audiogravados foram transcritos segundo Castilho e Preti (1987), amplamente divulgadas pelos trabalhos que envolvem o Projeto Norma Urbana Culta- NURC, das cidades do Recife-PE, Porto Alegre-RS, Rio de Janeiro-RJ e Salvador-BA.

Nas famílias chamadas desajustadas pelo MADA e reiteradas no discurso das mulheres que o frequentam, como no discurso acima de M3, a mais antiga frequentadora do Grupo em João Pessoa-PB, há sempre a família, geralmente, o pai que “falha em suas atribuições”.

M1 procura dar uma explicação psicológica:

a maioria dessas mulheres que tem essa problemática de co-dependência são pessoas... são mulheres que vieram de lares extremamente desestruturados... no meu caso foi pai alcoólatra... minha mãe passou a vida toda sofrendo... ficou viúva com dez filhos... depois de muito sofrimento... o mais novo com 5 anos e o mais velho com 16 quando ela ficou viúva ... depois de muito sofrimento..... além do sofrimento da época que ele começou ser alcoólatra né? porque eu... eu já nasci dentro do alcoolismo... né? (DM1).

M2 também recorre ao passado, para explicar seu sofrimento presente:

meu pai foi bom... minha mãe é que foi autoritária.... AUTORITÁRIA DEMAIS... foi não.... ela é autoritária e hoje eu procuro até me vingar dela... machuco quando posso... e... meu pai não... meu pai foi assim... mais zeloso com a gente... (DM2).

Como se pode ver, os discursos sobre o amor romântico estão intimamente relacionados à feminilidade e podem ser analisados sob dois enfoques: num primeiro, a renúncia, o sofrimento e a desigualdade são elementos que constituem o feminino; as mulheres são coagidas, tornando-se frágeis e subordinadas, não somente ao amado, mas à própria condição de amante. Num segundo, essa “vocação” para o amor é vista de forma patológica e egoísta.

Além desse tópico, as relações existentes entre amor e gênero se tornam relevantes para esclarecer alguns discursos. Veremos sua contribuição no tópico a seguir.

4 GÊNERO NAS RELAÇÕES AMOROSAS

Afirmar que o amor é universal e natural é apenas uma forma de maximizar seu teor de idealização, o que nada tem de reprovável, apenas não significa que amamos porque a “natureza” assim o exige.

Costa (1998)

Neste capítulo procuro situar os discursos do MADA a partir da discussão de como a vivência das relações amorosas e da afetividade são perpassadas pelas relações de gênero às quais constroem relações intersubjetivas.

Enfatizo a questão de gênero por entender que esta seja crucial na compreensão do objeto da pesquisa. Primeiramente, acredito que as desigualdades entre homens e mulheres são negligenciadas pela proposta do MADA como um elemento estruturante das relações amorosas e como componente essencial da vivência do “amar demais”. O que permite culpar e patologizar as mulheres, bem como descontextualizar essas vivências de relações sociais, o que favorece a propaganda das propostas de autoajuda e sua atuação na normalização das condutas, sobretudo das mulheres. No entanto, a pedagogia do MADA propõe a autonomia das mulheres. E o faz enfatizando a necessidade de se libertarem de “propensões culturais” que exigem das mulheres sacrifício, abnegação e que façam do amor o principal conteúdo de suas vidas. O MADA denuncia os abusos, a violência e os privilégios masculinos, mas o faz patologizando as mulheres e atribuindo esse fator quase exclusivamente a diferenças individuais.

Essa discussão está relacionada ao sentimento amoroso exacerbado, percebido como um sentimento que causa uma alegria fugaz e uma intensa amargura por seu excesso; uma emoção tão intensa cujo ser amado é aprisionado, vigiado, como um fugitivo; uma inquietação que desestabiliza aquela que ama e aquele que é amado. Traz dor, ao invés de alegria, e

intranquilidade em lugar da paz. Refiro-me ao amor de quem diz amar demais, como M1, assim define no fragmento que segue:

amar demais seria... seria UM AMOR que tá trazendo sofrimento pra gente... entendeu? como esse amor...que só vai destruindo e corroendo... é o meu caso que inclusive...geralmente essas mulheres amam tanto e sofrem tanto que terminam doentes... de tanto sofrimento... o meu coração... eu tenho certeza que foi consequência... foi fruto disso aí... entendeu? (DM1).

Enfatizo aqui a dimensão que considero estrutural na proposta do Grupo, ou seja, a forma como as desigualdades de gênero estão ligadas às vivências amorosas que fomentam a construção de formas peculiares de amar que geram sofrimento e faz adoecer, explícito no fragmento: “... *geralmente essas mulheres amam tanto e sofrem tanto que terminam doentes... de tanto sofrimento... o meu coração... eu tenho certeza que foi consequência... foi fruto disso aí... entendeu? (DM1).*

Na proposta do MADA há alguma crítica às desigualdades entre homens e mulheres e o incentivo para que mulheres se libertem de relações opressivas e não-recíprocas, como demonstra o fragmento transcrito a seguir de “As promessas de recuperação da dependência de relações” (T4):

Valorizamos cada parte de nós mesmas: nossa personalidade... nossa aparência... nossos valores e crenças... nosso corpo... nossos interesses e logros... fazemos uma auto-avaliação... no lugar de procurar uma relação que nos proporcione um sentido do nosso valor(T4).

Contudo, é necessário perguntar até que ponto há o questionamento das estruturas dessas relações. Antes de analisar esse aspecto, é preciso apresentar a compreensão do gênero que informa esta pesquisa. Em seguida apresento algumas perspectivas acerca de como as relações amorosas são perpassadas pelas desigualdades, em suas transformações e permanências, e como compreendo a proposta do MADA a partir dessas reflexões, caracterizando as formas de amar manifestadas pelas mulheres que o frequentam.

De acordo com Flax (1991), o gênero, tanto como categoria analítica quanto como um processo social, é relacional. As relações de gênero são

processos complexos e relativamente instáveis constituídos por e através de partes inter-relacionadas que são interdependentes, isto é, cada uma não tem significado sem a outra. As relações de gênero são atribuições diferenciadas e (por enquanto) assimétricas de traços e capacidades humanos, ou seja, nas palavras de Correa (1998), são relações construídas a partir de identificações ou atribuições de masculinidade ou feminilidade a todos os seres humanos. Por meio delas, dois tipos de pessoas são criados: homem e mulher. Ambos são apresentados como categorias excludentes. Só se pode pertencer a um gênero e nunca ao outro.

O conteúdo “real” de ser homem e ser mulher e a rigidez das próprias categorias são variáveis de acordo com as épocas e culturas. Entretanto, as relações de gênero, tanto quanto temos sido capazes de entendê-las, têm sido (mais ou menos) relações de dominação (FLAX, 1991).

Louro (1997) ressalta que mulheres e homens não vivem masculinidades e feminilidades somente de acordo com as formas hegemônicas. Constituem-se socialmente de diferentes formas. As identidades de gênero estão continuamente se estabelecendo e se transformando. Esses arranjos transformam-se ao longo do tempo, historicamente, e também na articulação com as histórias pessoais, as identidades sexuais, étnicas, de raça, de classe.

Embora os cientistas sociais se refiram ao gênero como um fator ou dimensão de análise, ele também é aplicado a pessoas reais como uma “marca” da diferença biológica, linguística e/ou cultural. O que seria, segundo Butler (2003), uma herança de uma concepção humanista que compreende o gênero como atributo da pessoa. Há nessa visão a pressuposição de que as identidades são idênticas a si mesmas, persistentes ao longo do tempo, unificadas e internamente coerentes. Contudo, numa teoria social do gênero, este é tido como uma relação entre sujeitos socialmente constituídos, em contextos especificáveis. Isso sugere que o que a pessoa “é” e o que o gênero “é” refere-se às relações construídas em que ela é determinada, e não a alguma essência. Assim, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente.

Para fins deste estudo, o que interessa é que o desenvolvimento do conceito gênero permite entendê-lo como uma categoria analítica que procura contemplar a compreensão de um processo social relacional de atribuições de diferenciações (na classificação, na socialização, na formação da subjetividade) baseadas na dicotomia masculino/feminino aos seres humanos, às suas relações, capacidades, entre outros, bem como estendê-las a outros elementos da vida social. Ressalte-se que são relações permeadas de poder e desigualdades e que se intersectam com outras modalidades de relações, como as etnicorraciais e de classe.

Além disso, não é um conceito que abranja relações e características essenciais (seja a partir da biologia ou da cultura), homogêneas ou coerentes, sendo variáveis de acordo com momentos históricos, especificidades culturais, intersecções com outros referenciais identificatórios, características individuais, histórias pessoais e relações intersubjetivas; permitiu desconstruir uma noção de relações unitárias e universais fundamentadas em uma diferença essencial entre homens e mulheres.

O desenvolvimento do conceito promoveu a desvinculação de um determinismo biológico (o que a noção de patriarcado e a distinção sexo/gênero já havia começado a fazer) tornando-o relativamente independente de uma base biológica, sem livrá-lo totalmente de uma referência a essa base. Contudo, atualmente, as discussões em torno do conceito permitem problematizá-lo, incluindo seu alcance, bem como a outras relações e os próprios pressupostos filosóficos e científicos ocidentais.

Uma outra questão fundamental que informa esta pesquisa é a afirmação de Piscitelli (2005) de que o conceito gênero situa distinções entre características consideradas masculinas e femininas no cerne das hierarquias presentes no social. A autora chama atenção para a necessidade de se refletir sobre o simbolismo associado à diferença sexual, em que as concepções associadas a esta são inseparáveis. Numa leitura do gênero, como maneira de criar e expressar diferenças, o que importa é procurar explorar as complexidades tanto das concepções de masculinidade quanto as de feminilidade, percebendo como essas construções são utilizadas como

operadores metafóricos para o poder e a diferenciação em diversos campos do social e do pessoal. Assim, concepções que atribuem características essenciais às mulheres – como as analisadas no caso dessa pesquisa, a percepção das mulheres como seres passionais, vulneráveis a patologias, voltados para o amor – são vistas como intrinsecamente vinculadas às relações de poder.

Dessa forma, as relações amorosas seriam, dentre as relações sociais, as que mais claramente se evidenciam as relações hierárquicas entre homens e mulheres. Podem, assim, comprometer o sentido de privacidade e, ao mesmo tempo, a que mais pode fazer uso desse sentido, advindo daí – entre outras razões – a ameaça e a atração que exercem sobre os indivíduos. É, assim, fonte de individualidade (para o sujeito e para o objeto amoroso e para a relação frente a outras relações, indivíduos e coletividades). Contudo,

a relação amorosa também desindividualiza, quando os sujeitos se esvaziam de seus desejos, fantasias, projetos, histórias próprias, para se misturarem simbioticamente com o outro. Em termos coletivos, tanto as mulheres quanto os segmentos populares tendem a apresentar uma maior vulnerabilidade às práticas simbióticas, seja pela precária afirmação da identidade a partir de necessidades e interesses próprios, seja pela precária oportunidade para exteriorizar-se e “descobrir” gostos e potencialidades. Podemos também considerar que os indivíduos destes segmentos sociais tendem a ter menores oportunidades do que aqueles do segmento masculino e das classes médias de singularizar-se em outros espaços dirigindo suas necessidades de singularização para a relação amorosa (RODRIGUES, 1998, p.116).

A autora em questão assegura que, na cultura ocidental, os afetos são considerados como uma esfera menor frente ao pensamento, a representação e a racionalidade, apesar de circular amplamente em todas as práticas sociais. Afirma, ainda, que afetividade, da mesma forma que os valores, integra o conhecimento, e os afetos, como o conhecimento, podem assumir uma realização que tende tanto para a opressão/controle/repressão quanto para a libertação/criatividade/prazer. Além disso, os afetos emergem a partir de relações com o outro. O que demonstra que a intersubjetividade é uma questão profunda das relações amorosas, pois a relação com o outro nos constitui. A condição de um, daquele que elege, também constrói a

singularidade do outro. Apesar dos processos sociais na estruturação e expressão da subjetividade (além dos processos psíquicos e biológicos), podendo-se falar em subjetividades feminina e masculina moldadas socialmente, a intersubjetividade constitui o campo através do qual cada ser adquire singularidade, enquanto único na espécie humana.

Assim, a perspectiva desta pesquisa é das relações amorosas como esfera relativamente autônoma, entretanto também vista como relação social e permeada por outras relações sociais e referenciais identitários, como aponta Rodrigues (1998). A afetividade é compreendida como uma dimensão essencial na condução da vida dos indivíduos e nos processos sociais. Como campo privilegiado de realização dos indivíduos, pode ser um *locus* de opressão e reprodução de desigualdades, e como de transformação das estruturas.

4.1 Gênero e afetividade nas relações amorosas do MADA

De acordo com Rodrigues (1998), considerando-se os padrões culturais pelos quais a mulher é condicionada e estimulada a desenvolver sua afetividade, o controle social ocorre nesse próprio campo e se manifesta, entre outras feições, através de uma socialização em que a afetividade é canalizada, tendencialmente, para outras pessoas, parceiros e filhos, prioritariamente, mas também, alunos, pacientes e mesmo clientes. Para a autora, a subjetividade das mulheres é construída heteronomamente (pelo e para o outro), a posição de ser para o outro é interiorizada por elas.

Bell Hooks (1995) assegura que os homens sempre tiveram a liberdade de se isolarem da família e da comunidade, exercer trabalho autônomo e reingressar no mundo relacional quando quisessem independente de seu *status* de classe. Para a autora, a pesquisa feminista sobre os papéis de mães e pais indica que as mulheres são socializadas para desenvolver práticas relacionais que destaquem sua capacidade de cuidar dos outros.

O amor romântico e o amor paixão são vivenciados diferentemente a partir do gênero. No discurso, o amor (delicado, passivo, paciente, desprendido), mais ligado ao afeto, aparece como prerrogativa eminentemente feminina, e a paixão (agressiva, ativa, impaciente, possessiva), mais ligada ao sexo e ao desejo, seria um atributo masculino. As mulheres teriam dificuldade em separar sexo e amor, sendo este um elemento constitutivo da sua sexualidade. Nas palavras de Loyola (1998, p. 42):

O prazer que ela tira da relação sexual envolve todo o seu corpo e não está necessariamente localizado no órgão sexual; o tempo de gozo da mulher é lento, como o amor, necessita de tempo; seu prazer independe do orgasmo, e ela pode gozar só por amor, isto é, como descrevem muitas mulheres, ter prazer em dar prazer ao parceiro. O homem também tem essa preocupação, mas em geral no sentido de testar ou de ver confirmado seu bom desempenho, seu prazer. Neste caso, é muito mais o prazer da exaltação do falo do que o prazer de doar seu corpo ao outro.

Mesmo as prostitutas só teriam prazer com os homens que amam. A autora se pergunta: se as mulheres se comportam assim por que isso faz parte de sua sexualidade enquanto mulheres ou por que isso faz parte do seu *ethos* de mulheres dominadas; se o amor é para as mulheres apenas a justificativa de sua condição de ser passivo, de corpo receptáculo e se a sexualidade guerreira é um componente da sexualidade dos homens ou de seu *ethos* dominador (LOYOLA, 1998). Essas questões não são respondidas pela autora. Pode-se concordar que a socialização de gênero direciona as mulheres a uma vivência afetivo-sexual na qual são mais voltadas que os homens ao campo relacional e tendo como referência para essa vivência um ideal “romântico”. Contudo, cabe questionar qual o alcance dessa socialização. As mulheres sempre teriam o amor como um conteúdo fundamental de suas vidas? Seriam sempre passivas, dominadas e românticas? Torna-se necessário pensar essas questões tendo em vista também como as relações de poder e as desigualdades estruturam essas vivências.

De acordo com Szasz (2004), a construção social das sexualidades está profundamente relacionada com as idéias que existem nas culturas acerca da masculinidade e feminilidade. Em quase todas as culturas existem normatividades diferenciadas para homens e mulheres quanto aos comportamentos sexuais e valorações diferenciadas para as condutas consideradas como femininas e masculinas associadas com as idéias de atividade e passividade sexual.

As ciências, de um modo geral, têm estudado estas questões, tornando visíveis as relações de poder e desigualdade presentes nas experiências sexuais e a diversidade de experiências que nem sempre respondem às etiquetas das sociedades ocidentais. Como um exemplo, o comportamento ou o prestígio sexual das mulheres pode constituir um recurso social em contextos de maior vulnerabilidade nos quais a capacidade de prover um par masculino constitui o principal veículo de subsistência e de mobilidade social das mulheres. As mulheres sem pares sexuais ou abandonadas podem ser estigmatizadas e discriminadas. Isso ocorre porque, para Szasz, as identidades de gênero se constroem, em grande medida, relacionadas com crenças sobre a sexualidade. Em muitos contextos existem normas que orientam as mulheres a uma sexualidade vinculada com a maternidade ou a formar um casal conjugal e reprimem manifestações ativas de desejos eróticos ou de experiências sexuais com outras mulheres.

Já Heilborn (2004) destaca a existência ainda hoje de desigualdades nas relações amorosas, no entanto, isso se daria diferentemente, a partir da segmentação social e da identidade sexual. Para a autora, os sujeitos portadores de um *ethos* intelectualizado e psicanalisado, das camadas médias urbanas, são caracterizados pela vigência de valores individualistas e sua ambição igualitária. Expressivo da modalidade moral presente nesse meio é a indistinção valorativa entre os gêneros e, em menor grau, entre identidades sexuais. O casal igualitário, pelos valores que encarna – simetria nas atribuições domésticas e ênfase no cuidado na relação – aproxima o masculino da experiência feminina. Ainda assim, a autora afirma que a assimetria é constitutiva das relações de gênero. A configuração simbólica do casal igualitário, associada ao amor romântico, é vivenciada com o conflito

entre a individualidade e a totalidade. O laço conjugal prevalece sobre as outras ligações. Há um enaltecimento da amizade e do companheirismo. A dimensão sexual mostra-se indicadora do grau de saúde do vínculo conjugal.

Apesar da representação do indivíduo plenipotencial, há uma recorrente afirmação sobre as diferenças entre os gêneros. O trabalho doméstico, o cuidado da relação, o nexos amizade e sexo e a vivência sexual, são diferenciados por gênero e identidade sexual.

Algumas concepções como as de Heilborn e Loyola acerca da vivência afetiva a partir do gênero, ainda que as situem nos processos de socialização e relações sociais, concorrem para a manutenção de estereótipos sobre o feminino, como a “vocação” para o amor, indiferenciação do feminino e habilidade relacional. Penso que haveria em suas constatações uma coincidência entre suas afirmações e os estereótipos que são considerados construções do “senso comum”.

Há uma produção teórica que procura mostrar como as mudanças (políticas, econômicas, culturais, sociais) ocorridas, sobretudo nas últimas décadas do século XX, afetaram a estrutura da família burguesa e, notadamente, a vivência das relações amorosas. Entre as principais transformações, destaque-se a influência das conquistas dos movimentos feministas e da disseminação de um ideário individualista nas relações pessoais e na construção das subjetividades de mulheres e homens nas sociedades ocidentais. Aqui, pretendo ressaltar em que medida as desigualdades constitutivas das relações de gênero, que permeiam os relacionamentos amorosos, têm sido alteradas. Isso permite inserir essas vivências íntimas e subjetivas em contextos e processos sociais, evitando sua compreensão de uma forma estereotipada e essencialista.

Giddens (1993, p. 46) concorda que os ideais do amor romântico afetaram mais as aspirações das mulheres. Primeiramente, ajudou a mantê-las no lar; por outro lado, pode ser considerado um “compromisso ativo e radical com o ‘machismo’ da sociedade moderna”. Com a divisão de esferas de ação, a promoção do amor tornou-se predominantemente tarefa das mulheres. Entretanto, de acordo com o autor, o desenvolvimento dessas ideias foi expressão do poder das mulheres, uma “asserção contraditória de

autonomia diante da privação”, o que estaria relacionado à forma delas lidarem com o amor romântico. Para ele, no amor apaixonado há uma conexão genérica entre o amor e a ligação sexual, que tende a conflitar-se com a vida cotidiana. É refratário ao casamento. Já o amor romântico utilizou e incorporou elementos do amor paixão, mas tornou-se distinto dele. No amor romântico os elementos do amor sublime tendem a predominar sobre o ardor sexual. É essencialmente feminilizado. Segundo o autor, com a consolidação da família burguesa, para os homens, as tensões entre o amor romântico e o amor paixão eram resolvidas separando-se o ambiente doméstico da amante ou prostituta. O cinismo masculino diante do amor romântico foi amparado por esta divisão, que aceitava implicitamente a feminilização do amor respeitável. A prevalência do padrão duplo não permitia às mulheres essa saída. Mas a fusão dos ideais do amor romântico com os ideais da maternidade permitiu às mulheres o desenvolvimento de novos domínios de intimidade. Como “especialistas do coração” as mulheres estabeleceram contato umas com as outras em uma condição de igualdade pessoal e social.

Afirma o autor em questão que o consumo de novelas românticas no século XIX não era testemunho de passividade. Buscava-se o êxtase negado no mundo comum. Vista desse ângulo, a realidade das histórias românticas era uma expressão de fraqueza, uma incapacidade de se chegar a um acordo com a auto-identidade frustrada na vida social real. Mas era uma literatura de esperança, e uma espécie de recusa da domesticidade como único ideal, das convenções, das qualidades de “caráter” e personalidade dos homens. Em sua maioria, as mulheres das novelas românticas eram corajosas e independentes. A heroína conquista um homem que se mostra indiferente ou hostil. Ela então produz ativamente amor. O seu amor faz com que ela seja amada, dissolve a diferença do outro e substitui o antagonismo por devoção. Não é apenas o meio pelo qual a mulher encontra seu príncipe. A heroína amansa, suaviza e modifica a masculinidade supostamente intratável do seu objeto amado, possibilitando que a afeição mútua transforme-se na principal diretriz de suas vidas juntos. Para o autor, o caráter intrinsecamente subversivo do amor romântico permaneceu sob controle pela associação do

amor com a maternidade, e pela idéia que o amor verdadeiro deveria durar para sempre. Um casamento não compensador podia ser conservado por uma divisão sexual do trabalho, mantendo os homens distantes do domínio da intimidade e o casamento como um objetivo primário para as mulheres.

Cabe questionar se a idéia de que as mulheres foram “especialistas do coração”, “produzindo ativamente amor” não seria uma forma de invisibilizar as relações de poder entre homens e mulheres, bem como minimizar a opressão a que estão submetidas as mulheres no amor romântico.

Foram as mulheres, pioneiras na transformação da intimidade, confirma Giddens (1993). Exploraram as potencialidades do “relacionamento puro”, que seria de igualdade sexual e emocional, no qual se entra apenas pelo que pode ser derivado por cada pessoa da manutenção de uma associação com outra, e só continua enquanto ambas as partes consideram que extraem dela satisfação suficiente, para cada um individualmente. O amor romântico pressupõe a possibilidade de um vínculo emocional durável com o outro, baseando-se nas qualidades intrínsecas do próprio vínculo. Por isso, é o precursor do relacionamento puro. A sexualidade plástica, ou seja, liberta das necessidades da reprodução, é crucial para a emancipação do relacionamento puro. Em princípio liberta a sexualidade da regra do falo. Pode ser vista como um traço da personalidade, e, deste modo, está intrinsecamente vinculada ao eu. O amor costumava estar ligado à sexualidade pelo casamento, agora ambos se vinculam pelo relacionamento puro. Mas a tendência atual seria em direção ao amor confluyente, que será explicado mais adiante.

Na própria perspectiva de Giddens (1993) há a afirmação de permanências nas relações amorosas e nas relações de gênero. De acordo com o autor, existe ainda hoje nas histórias de mulheres a “busca do romance”. Além disso, se as mulheres conseguiram a liberdade sexual, isso seria problemático diante das atitudes masculinas, porque muitas mulheres recuam para comportamentos preexistentes, como aceitação do padrão duplo, sonhos “melosos” de maternidade e esperanças de amor eterno, embora a maioria acaba rompendo normas e tabus preestabelecidos e gastam

grande energia emocional para conseguir isso. São conscientes de que os romances não duram para sempre.

Nessa ótica, os elementos fragmentários da idéia do amor romântico a que se aferram, buscando deter um controle prático sobre suas vidas, não estão mais inteiramente ligados ao casamento. Apesar de darem muita importância às suas vidas profissionais, a maioria das mulheres continua a identificar a sua inserção no mundo externo com o estabelecimento de ligações com pessoas. Muito embora, os homens, em geral, falem em termos de “eu” enquanto as narrativas femininas sobre si mesmas tende a ser expressas em termos de “nós”, eles são conscientes de que os romances não duram para sempre. Em uma sociedade altamente reflexiva, assistindo à televisão e lendo, estes entram em contato com este meio e ativamente procuram numerosas discussões sobre sexo, relacionamentos e influências que afetam a posição das mulheres.

Atualmente, os ideais do amor romântico tendem desaparecer em função da autonomia sexual feminina abrindo espaço para o que o amor confluyente, não necessariamente monogâmico e exclusivo (GIDDENS, 1993).

A exemplo de Heilborn (2004), diversas (os) autoras (es) afirmam que esse contexto de mudanças nas relações interpessoais é impregnado de um *ethos* individualista, cada vez mais difundido nas sociedades modernas, atingindo particularmente as camadas médias urbanas. Dessa forma:

Todo esse contexto específico de expressões do fenômeno do individualismo remete para uma autonomização e transparência das relações amorosas, que se desprendem da vinculação com a instituição do casamento e a constituição da prole, evidenciando-se como campo de conflitos, de profundas crises e mudanças. Esse desprendimento objetivo resulta da configuração de uma diversidade de padrões de amorosidade, as quais rompem com as formas tradicionais de coabitação, de heterossexualidade, de indissolubilidade e de exclusividade nas relações amorosas (RODRIGUES, 1998, p.38).

Tratando das transformações nas relações amorosas e nas relações de gênero, Vaitsman (1994) afirma que atualmente questionáramos a atitude moderna no amor, na qual é necessária uma absoluta complementaridade entre papéis e individualidades. O atual contexto no casamento e na família

também se caracterizaria pelo fato de que diferentes padrões de institucionalização das relações afetivo-sexuais passaram legitimamente a coexistir, colidir e interpenetrar-se. Embora sempre houvesse diversas formas de família, havia a família burguesa como modelo hegemônico. O casamento fundado na concepção moderna de amor singular, eterno, dirigido a um indivíduo único e insubstituível, que povoa o imaginário social romântico e burguês da modernidade, parece ter ficado para trás. Além disso, ao restabelecer as diferenças entre homens e mulheres, o discurso agora não as tomava como base para legitimações de hierarquias. A família teria se tornado mais igualitária e as atribuições de gênero teriam se diluído, principalmente nas classes médias urbanas. Haveria uma quebra da dicotomia entre papéis públicos e privados atribuídos segundo o gênero, rompendo com a divisão sexual do trabalho legitimada pela crença em uma natureza feminina não apenas distinta, mas complementar e, sobretudo desigual à masculina, por ser incapaz de competir nas mesmas bases na esfera pública, essa mais valorizada e de onde provém o sustento, *status* e renda da família. Romperam-se também normas de comportamento afetivo-sexual diferenciados, segundo gênero.

Vejo como a perspectiva de Heilborn (2004) permite problematizar o alcance de afirmações como as de Vaitsman (1994), que podem ser até mais otimistas do que as de Giddens (2003). Principalmente em contextos como o brasileiro, é possível investir nas ideias acerca das diferenças de gênero como legitimadoras de hierarquias, padrões diferenciados de conduta afetivo-sexual e uma divisão sexual do trabalho na família. É possível concordar com a autora que ao romperem com a rigidez da dicotomia público/privado, atribuída segundo o gênero, as mulheres desafiaram a metanarrativa patriarcal legitimadora da hierarquia sexual na sociedade moderna.

Heilborn (2004) também reconhece, assim como Giddens (1993), que as próprias mulheres é que seriam mais responsáveis por esse processo, sendo que um dos fatores fundamentais foram uma maior escolarização e profissionalização das mulheres. Elemento fundamental nos apelos do MADA é o de que as mulheres podem se tornar autônomas por sua situação atual. Em (T4) afirma-se:

Estamos em contato com nossos sentimentos e atitudes em relação a todos os aspectos das nossas vidas, incluindo nossa sexualidade.

Valorizamos cada parte de nós mesmas: nossa personalidade, nossa aparência, nossos valores e crenças, nosso corpo, nossos interesses e logros. Fazemos uma auto-avaliação, no lugar de procurar uma relação que nos proporcione um sentido do nosso valor.

Sabemos também que somos dignas do melhor que a vida pode oferecer (T4).

Questionadas sobre os avanços vivenciados pelas mulheres, todas as entrevistadas do MADA concordam que houve mudanças significativas nas condições das mulheres, como é o caso da fala de M1, independente financeiramente, dona de seu próprio consultório que, em sua entrevista afirma: *“as coisas melhoraram muito... pelo menos aqui no Ocidente...né? as mulheres...hoje as mulheres são mais donas delas mesmas” (DM1).*

Essas mudanças a que se refere M1 teriam atingido as famílias de outras formas, olhando pela perspectiva de Vitsman (1994). A fragmentação das práticas cotidianas e das situações pessoais teria dificultado a institucionalização de padrões homogêneos e estáveis de casamento e família. Afloram os conflitos potenciais ou reprimidos no casamento moderno. Além disso, quando os homens e mulheres passaram a se definir como iguais e autônomos, a estabilidade do casamento e da família foi fragilizada. No momento em que a manutenção do casamento e da família passa a depender mais da satisfação emocional do que de fatores econômicos, da sujeição individual ou da imposição moral, sua estabilidade torna-se mais frágil. Dessa forma, na mesma linha de Giddens (1993), Vaitsman (1994) aponta um elemento problemático em sua análise: à medida que as mulheres reivindicam igualdade, não somente podem se “livrar” de relações ruins, têm também mais dificuldade de manter relações, em geral. Quanto a esse aspecto, um dos apelos do MADA é que as mulheres tenham vida própria, exijam igualdade e não se dediquem exclusivamente ao companheiro, esquecendo suas próprias vidas. No texto “Características de uma mulher que se recuperou de amar demais” (T5), temos:

Ela cuida de cada aspecto dela mesma: sua personalidade, sua aparência, suas crenças e valores, seu corpo, seus interesses e realizações. Ela se legitima, em vez de procurar um relacionamento que dê a ela um senso de autovalor (T5).

As reivindicações das mulheres são vistas como fonte de conflitos nos relacionamentos e constantemente demonstram o medo de perderem suas relações ao se imporem, segundo reforça o depoimento de M2, no fragmento que segue: *“a gente tem que mudar... a gente discute isso nas reuniões ... eu sempre digo que é preciso ter paciência para não ter confusão... em casa entendeu?”*. M2 até hoje não aceita a separação conjugal ocorrida há três anos.

O desenvolvimento da individualidade feminina desafiou micropoderes nas relações domésticas (VAITSMAN, 1994). A geração dos anos 1960 teria rompido com duas normas: a virgindade feminina até o casamento e o ritual religioso e/ou civil do casamento. A família conjugal, moderna e patriarcal, partia não da própria escolha pessoal, mas sim de papéis atribuídos e normalizados segundo o gênero. Num momento de questionamento da ordem política, social e cultural, as mulheres construíram uma visão de mundo que valoriza a autonomia e a igualdade, que também seriam incorporadas ao seu modo de conduzir as relações afetivo-sexuais. Veja-se o seguinte fragmento:

meu relacionamento nunca foi um relacionamento de muito diálogo... sabe? de combinar as coisas... era sempre ele que decidia...hoje... as coisas tão mudando... eu vejo os relacionamentos de hoje ... é tudo mais aberto... também a mulher hoje tem mais espaço...(DM3).

M3, separada há anos [não quis informar quantos] percebe como algumas mudanças nas relações de gênero afetam as relações amorosas.

Vaitsman (1994) assegura que homens e mulheres passaram a intercambiar com mais facilidade e legitimidade as atividades cotidianas do mundo doméstico e da criação dos filhos. O casamento e a família tipicamente modernos, com o homem provedor financeiro e a mulher dona-de-casa, cujas individualidades são delimitadas pelo desempenho de papéis atribuídos segundo o gênero, foi perdendo espaço nas práticas e no

imaginário das gerações mais jovens. No que diz respeito a isso, nas entrevistas com as frequentadoras do MADA apareceu, em geral, uma percepção de que as mudanças na situação e posição das mulheres afetam a divisão de tarefas e as vivências na família, como se pode perceber:

(...) lá em casa...a minha mãe sempre orientava...tem que ter paciência...’ruim com ele, pior sem ele’...ouvi tanto isso...fazer o que ele quer... para evitar esse negócio... de... de separação... as minhas amigas também falam que as mães delas diziam a mesma coisa...fico pensando qual é a mãe que diz para o filho homem ajudar a mulher... pensar que ela trabalha fora... nunca... hoje isso tá mudando (DM2).

Os depoimentos de M3 e M2 apresentam pensamentos contrários: enquanto a primeira tem o discurso da projeção, da mulher não adoecida, lembrando o ideal da mulher livre, contemporânea, a segunda tem o discurso da manutenção, o que reforça o sentimento mada. E ainda: as mães a que se refere M2, não são elas mesmas “responsáveis” pela educação dos maridos de amanhã?

Embora aponte as mudanças nas relações de gênero Vaitsman (1994) reconhece os limites desse processo, ao afirmar que as diferenças de gênero foram re-significadas e não eliminadas, embora pareça não explorar as consequências de suas próprias afirmações ao tratar as transformações com um grande otimismo. Para a autora, foi comum também que a redefinição da divisão sexual do trabalho se transformasse em dupla jornada de trabalho para as mulheres, muitas se responsabilizaram tanto pelas funções instrumentais quanto expressivas, necessárias para sustentar econômica e emocionalmente suas famílias. Assumiram, com isso, os custos emocionais e físicos da superposição e sobrecarga de atividades, tanto aquelas do espaço público, quanto as do espaço privado.

Paiva (1990) também aponta outras contradições das transformações nas relações amorosas e de gênero. Como um exemplo, a ampliação do número de mulheres chefes de família deve-se, em parte, ao aumento de mães solteiras e aumento de divórcio. Para a autora, elas são enganadas pela ambiguidade de uma cultura que promete, mas não cumpre: perdeu-se a proteção da família tradicional e não se conquistou nenhum espaço

alternativo de segurança social, com a constituição da nova família. A liberdade pode vir acompanhada pelo sentimento de estar esgotada afetivamente, sozinha e/ou culpada. Além disso, pagam um preço alto por envelhecer, pois os homens procuram mulheres mais jovens. Durante muitos anos de casada M3 sempre se disse traída e abandonada por outras mulheres mais jovens, *“podia ser qualquer uma... desde que fosse mais nova do que eu”*, diz, referindo-se aos anos de casada e as frequentes traições do ex-marido.

A respeito disso, uma declaração bastante presente, principalmente no discurso das entrevistadas, é o medo da solidão, elemento mais enfatizado nos depoimentos e no discurso nas reuniões do MADA, o que me levou a perguntar sobre esse medo nas entrevistas. Essa preocupação pode ser exemplificada no depoimento a seguir, de M1. Mesmo sem apoio, sentindo-se abandonada pelo marido que a deixava sozinha para ir às festas, mostra receio e medo de uma possível separação, a partir de sua vivência no MADA. Afirma ela: *“Eu tinha receio de...de...uma coisa que eu tinha muito medo... antes de entrar no mada era de me separar por conta da dependência que era grande”*.

E segue explicitando esse receio: *“Eu acredito que eu tenho medo da solidão... é uma série de medo que ainda existe em mim... entendeu?”* (DM1).

Solidão é o termo que ela usa para definir uma gama de diferentes sentimentos negativos na esteira do desamparo. Já vítima desse movimento em sua vida, busca o Grupo e não percebe que é o lugar de reconhecimento do que mais teme. O verbo “ter” inicialmente utilizado nos tempos passado e presente não deixa dúvida sobre o medo da separação, embora frequente o MADA regularmente.

M2 era constantemente interpelada por seu esposo porque não saía de casa, não se separava dele quando o flagrava com as inúmeras amantes que ele teve enquanto estavam casados, por onze anos. Independente financeiramente e sem filhos disse sentir *“... medo de ficar só... isso eu tenho CERTEZA ((chorando)) que era... eu não vejo isso agora não... eu sempre vi isso... eu tinha medo de ficar só...”*. Separada há três anos e sem nunca ter se envolvido com ninguém emocionalmente durante este período, arremata: *“tenho medo de ficar só...”*. Mesmo sozinha, o medo da solidão a apavora.

Nas reuniões, o texto “Característica de uma mada” (T6) é lido em voz alta, confirmando o que elas já sabem ou pensam saber: *“com medo de ser abandonada, [uma mada] faz qualquer coisa para impedir o fim do relacionamento”*.

O medo da solidão, tão presentes, nos discursos acima, é uma marca do perfil de uma mada, cujo caráter é reforçado pelo discurso do Grupo, perceptível, em T6.

Embora a solidão seja uma realidade enfrentada diariamente, o medo não se esvai, a dependência continua, ou o medo de administrar o presente solitário porque compreender-se assim é entregar-se ao medo do futuro, próprio do viciado, no dizer de Giddens (1993).

A questão das desigualdades, nas relações, perpassa toda a proposta do MADA e está presente nos depoimentos confessionais nas reuniões, nos textos e depoimentos. Entretanto, nem sempre são tratadas diretamente dessa forma; as desigualdades muitas vezes são mencionadas e não reconhecidas como tal. A percepção da carência afetiva e do desamor são citados inúmeras vezes como parte da “doença” e motivação para procurar ajuda. Veja-se o fragmento sobre a definição do grupo:

(...) a finalidade principal é essa... de recuperar aquelas mulheres que vivem em relacionamentos destrutivos... NORMALMENTE vai muita mulher que tem relacionamento destrutivo com o parceiro... que é humilhada... enganada (...)(DMI).

Sobretudo nos depoimentos, a “infidelidade” masculina é geralmente percebida como uma desigualdade. Fica claro que as mulheres têm mais responsabilidades tanto com o cuidado com a relação, quanto com a divisão de tarefas domésticas. Não raro aparecem casos de exploração e abusos financeiros. Além disso, há uma percepção de desigualdades que afetam o senso de valor dessas mulheres, como no discurso de M2, fragilizada pela separação, percebido no seguinte fragmento:

(...) os homens que namoram comigo casam com outra... eu sempre dizia isso lá em casa... porque... geralmente era assim... namorava comigo... quando eu menos esperava... casava com outra... então...tive uns quatro ou cinco relacionamentos...fui

uma pessoa que me relacionou pouco com os homens porque me considerava FEIA...achava que ninguém gostava de mim ((choro)) eu achava não...né?... eu ainda hoje acho ((sem condições de falar devido ao choro)) (DM2).

A vinculação entre sexualidade, prazer e realização pessoal é percebida cada vez mais como uma aspiração legítima das mulheres. Haveria um reordenamento nos jogos de força entre os gêneros. No entanto, o terreno da sexualidade é onde mais se explicitam as contradições e ambiguidades das recentes conquistas femininas. A assimetria de poder se estrutura segundo uma lógica distintiva de gênero, na qual significados e relações de poder podem ser alterados, sem que essa lógica seja necessariamente questionada (BARBOSA, 1999).

Apesar de o discurso da igualdade se ampliar por setores diversos da sociedade brasileira, homens e mulheres continuam a se relacionar a partir da demarcação de suas diferenças, que mantêm e encobrem as desigualdades, afirmação com a qual as mulheres que amam demais concordam. Apesar da percepção das mudanças, não consideram a dimensão das desigualdades como sustentáculo para transformações. Percebe-se o reconhecimento dessa desigualdade em menor dimensão do que suas relações pessoais. M1, ao ser questionada sobre já ter sido vítima de violência, faz alusão às traições, segundo ela, ocorridas, desde os primeiros dias de casada:

não... violência não... física não... eu considero a violência moral que pra mim é uma violência...essa história das traições...pra mim é uma grande violência moral e psicológica que afeta tudo... a gente toda...não é uma violência física mas pra mim é uma tremenda violência moral... moral e psicológica... porque mexe com tudo... né? (DM1).

Algumas desigualdades não são vistas pelas mulheres na perspectiva de gênero. Muitas vezes percebem que os relacionamentos são permeados por desigualdades, mas concebem isso como derivado de diferenças individuais e reproduzindo o maniqueísmo típico do que é apresentado no

livro de Norwood²⁰, dos homens bons e maus, preceitos adotados pelo MADA. Não raro, as mulheres até se culpam pelos abusos que sofrem. Contudo, diante das questões da entrevista desta pesquisa, admitem que haja atribuições diferenciadas de gênero, socialmente definidas, e que isso afeta suas vivências pessoais. Como se percebe nesse fragmento: *“as mulheres... elas são muito mal amadas... mal compreendidas... muito incompreendidas pela sociedade!”* (DM3). Também compreendem as desigualdades como desfavoráveis às relações:

você pode até cobrar... o fato de cobrar não adianta muito... porque você... você não muda o outro... então o fato de você tá numa relação onde você sabe que é desigual... quando uma relação é desigual... você já entra nela sabendo (...) tudo que você faz demais... você acaba cansando... isso afeta o relacionamento... essa desigualdade mata o relacionamento (DM2).

Embora reconhecidas as desigualdades, as madas preferem, em nome do amor e do relacionamento, aceitá-las, porque *“cobrar não adianta muito”*. Estas não se sentem capazes para mudar a realidade, mesmo sabendo que a *“desigualdade mata o relacionamento”*.

Tanto no discurso do MADA quanto das mulheres que entrevistei percebi a necessidade destas se desligarem dos homens, falando de atitudes que poderiam demonstrar; não estão alcançando autonomia, e sim procurando se adequar melhor, ignorando coisas que as incomodam. Dessa forma, muitas vezes, a maior preocupação é a manutenção do vínculo, e não a busca da igualdade, como no enunciado a seguir, no qual a mulher sugere a divisão de tarefas para ter mais disposição para se dedicar ao homem, além do fato de o serviço doméstico poder ser uma concessão do homem, não uma obrigação. M1 se diz arrependida de não ter ensinado aos dois filhos (hoje adultos) a dividir as tarefas domésticas, mas contraditoriamente, afirma que os trabalhos domésticos diminuem o tempo de se embelezar para seu esposo:

²⁰ Mulheres que amam demais. Lembrando que foi este livro que deu origem aos grupos MADAS. É literatura obrigatória nas reuniões. Alguns trechos são destacados e fazem parte da apostila do Grupo.

Lá em casa não tem esse negócio de ajudar não... meu marido foi criado desse jeito...na casa da mãe dele até hoje é assim...quando a gente vai para lá...todas as mulheres ficam na cozinha conversando...e os homens lá fora bebendo cerveja....eu sei que errei com os meus filhos que estão grandes.... e.... por essa desigualdade... a gente fica...fica sem tempo pra se aquecer pra eles mesmos....pra ficar mais bonita...

Em nenhuma outra esfera das relações sociais – mundo do trabalho, da prática política, científica, religiosa – ocorrem interdições e constrangimentos sociais, em virtude da diferenciação sexual, de forma tão substantiva quanto no âmbito amoroso, afirma Rodrigues (1998). As contestações existiriam, mas seriam marginais. Ainda seria afirmada uma

dupla moral sexual (continência, fidelidade e monogamia para as mulheres) e de um padrão de afetividade-sexualidade diverso para homens e mulheres, bem como de um modelo de sexualidade para ambos – a heterossexualidade compulsória (RODRIGUES, 1998, p. 30).

Mas essas relações podem ser questionadas, pois muito do que é considerado “crise” nas relações homem-mulher, no que se refere às relações amorosas, pode significar que as mulheres se submetem cada vez menos a humilhações e violências, de ordem diversas, exigindo cada vez mais iguais condições de exclusividade ou pluralidade na relação amorosa e que demandam carinho, compreensão, solidariedade e satisfação das necessidades sexuais, redimensionando, desta forma, a estrutura da relação.

A desigualdade nos relacionamentos é um elemento enfatizado na proposta do MADA. As frequentadoras afirmam que sua participação neste Grupo as fortalece para enfrentar o sofrimento e lutar contra algumas opressões em suas relações. Percebe-se, nas entrevistas, que a participação há mais tempo e o conhecimento da teoria do Grupo é um diferencial na opinião acerca da adaptação ou não às relações desiguais. Ou seja, em consonância com as propostas do MADA, criticam algumas formas de desigualdades nas relações e procuram modificá-las. No fragmento abaixo, veja-se a referência de uma das madas em relação ao parceiro:

(...) é um homem extremamente trabalhador... estudioso... mas tem esta problemática da traição que é o mais forte (...) isso só existe para o homem... a mulher não pode.

(...) ele tem o carro dele e eu tenho o meu....eu tinha muito medo de pegar...dirigir o carro dele... se eu precisasse...não podia usar...um medo que eu não sei explicar...ele não gosta.. (DM1).

No discurso acima, fica evidente que as madas admitem as desigualdades nas relações, embora o discurso do MADA seja o de que as mulheres devem exigir relações prazerosas e de igualdade. Contudo, as relações opressivas são vistas como devidas a “defeitos” individuais de homens “ruins”, como no enunciado presente em (T6), em que uma das características de uma mada seria: *“Não tem atração por homens gentis, estáveis, seguros e que estão interessados nela. Acha que esses homens ‘agradáveis’ são enfadonhos”*.

Assim, podemos entender que os homens atraem as mulheres pela falta de algumas características como gentileza, estabilidade e segurança.

Contraditoriamente, afirmam não se disporem a efetivação de mudanças no que se refere à forma de ser e agir deste homem. Vejamos: *“Aceitamos os demais do jeito que eles são sem tentar modificá-los para satisfazer as nossas necessidades”* (T4).

Esse discurso é corroborado por M1 ao relatar suas experiências amorosas anteriores ao casamento: *“então... tinha outro namorado que era extremamente bacana pra mim... me amava... eu já não gostava dele.. porque ele era assim”*.

De forma mais enfática relata M3, num misto de raiva e dor descrevendo seu ex marido: *“viciado em mulheres... o relacionamento não era prioridade dele... ausente emocionalmente... fechado... tirano... era pessoa de comportamento egocêntrico”*.

No discurso das madas ou nos textos do grupo, a atribuição de algumas dessas desigualdades se deve a padrões culturais de socialização, como algo negativo e que as mulheres devem se libertar desse tipo de relações e comportamentos. No entanto, na maior parte do tempo, não percebem essas desigualdades como estruturadas pelas relações de gênero. As desigualdades nos relacionamentos ocorrem porque mulheres “doentes” procuram homens “inadequados”. O problema, para o MADA está na escolha que essas mulheres fazem. Segundo a caracterização de uma mada impressa

no documento, esta *“vem de um lar desajustado, em que suas necessidades emocionais não foram satisfeitas”* (T6). Aí residiria a explicação para a causa da “doença”.

É um problema individual, para cada um dos dois, e uma estrutura de casal: a “química” entre uma mulher que precisa se sentir necessária e um homem que procura alguém para assumir responsabilidades por ele; uma mulher extremamente auto-sacrificante e um homem extremamente egoísta; entre uma mulher que se define como vítima e um homem cuja identidade está baseada no poder e na agressão; uma mulher que tem necessidade de dominar e um homem que é inadequado. Essa explicação está no livro *“Mulheres que amam demais”* (NORWOOD, 1985, p. 171).

Concordo com Rodrigues (1998) quando chama a atenção para não se reduzir a questão amorosa à relação de gênero, e tampouco, reduzir as relações de gênero à questão amorosa. Mas a autora também reconhece que ambas estão profundamente imbricadas, colocando em cena homens e mulheres enquanto sujeitos amorosos. Dessa forma, não nego que as relações amorosas sejam uma esfera com um mínimo de autonomia e nem afirmo que sejam redutíveis a relações de poder, muito menos que sejam permeadas exclusivamente por desigualdades de gênero. Tampouco creio que todo tipo de relações de poder e de desigualdades presentes em vivências amorosas sejam definidas pelas relações de gênero. Concordo novamente com esta autora quando afirma que as relações amorosas são também processos potencialmente revolucionários, porque, às vezes, transpõem referenciais culturais, étnicos, geracionais, religiosos, de classe, parentesco e gênero. Afirmo a autora também que, apesar desse potencial contestador, as relações amorosas podem reproduzir formas de opressão e repressão como as existentes nas demais relações sociais.

O discurso do MADA se constitui, contraditoriamente, em espaço de opressão e de liberdade, porque, embora reforce as desigualdades de gênero, na forma como patologizam o amor, se constitui também em espaço de aprendizagem proporcionando a essas mulheres aprenderem formas de amar diferentes daquelas que conheciam até então. Falam de si mesmas, confessam suas dores, angústias porque:

tanto a ternura mais desarmada quanto os mais sangrentos poderes têm necessidade de confissões. O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente (FOUCAULT, 2005, p. 59).

E independente do que leva uma mada a ser uma mada, o sofrimento dessas mulheres é real e o espaço criado pelo Grupo tem o seu valor enquanto instância privilegiada para as confissões e registros de opressão ou desejo de libertação.

4.2 O amor na condição de mada

Ao falar de si, o sujeito que ama demais se reinventa, cria um outro ficcional como forma de preenchimento dos espaços vazios. É no falar de si que o corpo se inscreve para se presentificar, o que lhe permite uma experimentação identitária.

Quem é esse sujeito que ama demais, que se mostra e é mostrado no contexto do Grupo MADA “Luz Divina?”

Antes de responder a essa primeira indagação, passo a fazer alguns comentários teóricos e contextuais.

Para Beall e Sternberg²¹ apud Neves (2007) o amor é uma construção social que pode ser traduzida como uma experiência emocional não universal que é definida de forma diferenciada em função das culturas onde tem lugar. Assim, os significados do amor dependem do período histórico, da temporalidade e das especificidades culturais subjacentes à sua conceptualização. O amor pensado assim, como fenômeno socialmente construído e não como realidade objetiva, homogênea e irreversível, faz compreender que, embora o Grupo Mada tenha surgido nos Estados Unidos, a partir de uma literatura americana, que exista em alguns outros países e, ainda mais, que o primeiro grupo brasileiro foi instituído na região sudeste

²¹ BEALL, Anne E., and STERNBERG, Robert J. “The Social Construction of Love.” **Journal of Social and Personal Relationships**, n. 12, p. 417-438, 1995.

(São Paulo), a mada que fala e da qual se fala é a mulher paraibana, do tempo presente, conhecida pela bravura e fortaleza de sua gente, mais especificamente, da “mulher macho”, cantada em verso e prosa na literatura brasileira. Albuquerque Júnior (2003) ao contar a história do gênero masculino, com enfoque no homem nordestino comenta que o mundo masculino parecia, no processo de invenção do nordeste, se fechar para o mundo feminino, sendo “a mulher macho” uma exigência da natureza. Assim, o mundo masculino parecia se bastar a si, do qual as mulheres não deveriam fazer parte.

A historiadora Falci (2000, p. 241) descrevendo as mulheres do sertão nordestino, assevera:

mulheres ricas, mulheres pobres; cultas ou analfabetas; mulheres livres ou escravas do sertão. Não importa a categoria social: o feminino ultrapassa a barreira das classes. Ao nascerem são chamadas ‘mininu fêmea’. A elas certos comportamentos, posturas, atitudes e até pensamentos foram impostos.

Del Priori (2006, p. 146) ao tratar sobre “os amores em engenhos e sobrados do Nordeste” descreve a situação de mulheres que eram abandonadas por seus esposos devido a fatores específicos da região, como o desequilíbrio demográfico nas regiões interioranas e acrescenta que “homens de prestígio e de boa situação social sempre tiveram a chance de constituir mais de uma família” (DEL PRIORI, 2006, p. 146). Com isso, muitas mulheres eram, então, abandonadas à própria sorte, juntamente com seus filhos.

Embora saibamos que, provavelmente, essas descrições não correspondem a uma generalização da realidade atual, essa prática recorrente no passado contribuiu para criar a imagem da mulher paraibana forte, associada, ao gênero masculino, pronta ou destinada a substituí-lo em sua ausência. Ela não brigou por este lugar, a ela foi imposto.

4.2.1 Quando amar é sofrer

Ao serem questionadas, é possível definir uma mada no seguinte enunciado: *“Quando amar é sofrer... Então provavelmente você está amando o homem errado, da maneira errada (...)”* (T1).

É assim que as madas se dizem, colocam-se diante do olhar do outro e de si mesmas, como mulheres que sofrem demais... Porque amam demais o homem errado demais...

Está presente no discurso do MADA de forma preponderante e reincidente a definição do amor em demasia. O próprio nome do grupo sugere isso, a partir do advérbio “demais”. Estas mulheres não só amam, mas o fazem de forma exacerbada, com sofrimento: dependem de seu objeto amoroso. Vejamos a definição apresentada:

MADA é uma irmandade de mulheres que compartilham sua experiência, força e esperança para resolver problemas comuns e ajudar outras mulheres a se recuperarem de sua dependência de pessoas (T7).

O verbo “recuperar” bastante utilizado não só na literatura do MADA, como na literatura dos grupos anônimos, de modo geral, bem como no discurso das mulheres que o frequentam em uma das acepções do Houaiss (2007) tem-se: recobrar (saúde, ânimo etc.), ganhar novas forças; restabelecer (-se), o que denota a necessidade de se desfazer dessa relação de dependência. É necessário voltar a um estado “original”, sem dependência, sem sofrimento. *“Quando amar significa sofrer, estamos amando demais”*. Neste enunciado, cartão de apresentação do Grupo, o amor é associado ao sofrimento, como condição para se reconhecer a necessidade de mudança e quiçá transformação, embora esse não seja o objetivo do Grupo. E a definição do que seja este sentimento continua nos textos que são lidos semanalmente:

Quando grande parte de nossa conversa com amiga íntimas é sobre ‘ele’, os problemas, os pensamentos, os sentimentos ‘dele’- e aproximadamente todas as nossas frases se iniciam com ‘ele’... estamos amando demais (T7).

Embora a definição o grupo se refira a dependências de pessoas de um modo geral, à medida que leio seus enunciados, percebo que estes são direcionados aos relacionamentos amorosos heterossexuais. A partir da observação no Grupo Luz Divina, em João Pessoa-PB, também pude constatar que as mulheres confessavam suas angustias provenientes de relações pautadas na heteronormatividade.

Associado à dor, o amor romântico é assim definido por essas mulheres, tanto na literatura utilizada nas reuniões como, posteriormente, assumido em seus próprios discursos. Ao ser questionada sobre esse sentimento, M2, que se encontra separada do esposo afirma:

Amar demais....esse amor é um amor com dor...misturado com raiva... eu já pensei...eu já pensei até que...não é nem raiva nem nada... é vergonha também...porque é uma mistura de tudo...né? ((chorando))... e sempre foi assim... sempre foi um amor com dor... dor da falta... porque ele sempre me traiu ((chorando))... não sou só eu não....pode perguntar às outras mulheres.... esse amor é sempre assim sofrido... se não fosse assim a gente não precisava do MADA (DM2).

Há uma confluência entre o que é amar demais para o MADA, enquanto pressuposto teórico do Grupo e para M2, definindo assim um caráter homogeneizante do sujeito que ama, imprimir-lhe uma identidade coletiva, como se todas que frequentam o Grupo, incluídas no discurso, sentissem do mesmo jeito, ignorando o caráter individual do ser humano. Há, nesse sentido, uma relação de poder entre o MADA, institucionalmente falando e aquelas que o buscam. O MADA, assim é mais do que um espaço físico onde essas mulheres se encontram, constitui-se em espaço de verdades institucionalizadas as quais conduzem à aprendizagem com demarcações identitárias, de assujeitamento e disciplina.

M2 continua explicando como ama, agora fazendo referência a problemas de saúde:

a dependência...não é? ((chora)) a aceitação...de ser abandonada e traída...que não é aceitação...uma coisa entre aspas?...na convivência pra manter o relacionamento ((chorando muito))...sou doente por causa disso... (DM2).

M1 também vai associar este amar demais a doenças:

geralmente essas mulheres amam tanto e sofrem tanto que terminam doentes... de tanto sofrimento... o meu coração... eu tenho certeza que foi consequência... foi fruto disso aí... entendeu? (DM1).

O discurso de M1 e M2 acerca de doenças causadas por esse excessivo sentimento é corroborada por Neves (2007) ao fazer referência a estudo realizado por Langford (1997)²² que aponta para o fato de que as relações amorosas não tornam os relacionamentos homem-mulher mais democráticos. Afirma a autora a esse respeito:

Pelo contrário, a manifestação de problemas de saúde que se observa nas mulheres parece ser uma consequência da sua condição social que está ainda muito orientada para a procura da auto-realização pessoal na relação amorosa com os seus parceiros, auto-aniquilando muitas vezes as necessidades pessoais em detrimento da satisfação das necessidades pessoais dos companheiros (NEVES, 2007, p. 619).

Torna-se perceptível, assim, seja no discurso mada ou no discurso científico, o desequilíbrio de poder das relações de intimidade entre a mulher que ama e o homem amado, cujos efeitos são devastadores para quem se encontra numa posição de inferioridade, geralmente as mulheres.

A mulher que busca ajuda no espaço do MADA se depara com enunciados interpelativos que a inclui, materializado no pronome “você”. Vejamos o exemplo: *“provavelmente você está amando o homem errado, da maneira errada (...)”* (T1).

Este enunciado interpela o sujeito mulher que o lê ou o ouve desempenhando um papel importante, o de agregar olhares e colocar as possíveis leitoras/ouvintes diante de um mesmo ponto de vista. O efeito de sentido decorrente desse enunciado, constituído da inserção das mulheres no discurso, projeta uma identidade do sujeito amoroso feminino em que as mulheres devem ou podem se enquadrar.

Amar demais é um problema... é assim que o amor é apresentado a essa mulheres, em (T1). O amar demais é associado neste texto a comportamentos ou sentimentos de: obsessão, mentira, acidentes, atos

²² LANGFORD, Wendy. “‘You Make Me Sick’: Women, Health and Romantic Love.” **Journal of Contemporary Health**, n. 5, p. 52-55, 1997.

irracionais, violência, ataques de ira, depressão, culpa, ressentimento, ódio de si mesma, enfermidades físicas, estresse.

Fica evidente, a partir do léxico utilizado, que o Grupo, a despeito de buscar a saúde e autonomia das mulheres, reproduz discursos acerca do feminino, como a vocação para o amor, a dependência, a circunscrição ao domínio afetivo, doenças e descontroles emocionais. Ressalte-se que esses elementos são tratados como intrinsecamente patológicos e como parte de uma suposta essência feminina, ora tratada como derivada das diferenças sexuais, ora como produto da socialização, bem presentes no discurso daquelas que o frequentam, constituindo o sujeito que ama demais.

M1 explica como as mulheres que vão ao Grupo se sentem em relação a este teste: *“todas as mulheres...elas fazem esse teste... se identificam mas são poucas as que ficam... eu tenho certeza como é esse medo... essa dependência...tem umas que ficam uns dias”*. Relata, em seguida (ênfatizando como os sentimentos das mães se assemelham) só se apaixonar por homens frios e insensíveis e não foi diferente com o seu esposo. Explica: *“tinha alguma coisa na minha relação que eu não conseguia resolver nem em terapia que era essa história da dependência... da co-dependência²³...”*. Desde que se casou grávida, há vinte e três anos ela se diz abandonada pelo marido que ia para as suas *“farrinhas”* e a deixava sozinha em um apartamento, num bairro pouco habitado da capital. Lembrando de um período que sofrera demais com as traições (estas sempre existiram desde o início do relacionamento) do esposo, fala sobre doenças físicas advindas desse relacionamento: *“depois de tanto sofrimento inclusive comecei a sentir problema no coração... sabe?”*

Novamente a referência a doenças geradas a partir de seu relacionamento torna mais evidente a assimetria entre homens e mulheres quando se amam demais.

²³ A co-dependência é o padrão de comportamento de pessoas relacionadas aos dependentes (esposas, maridos, filhos, etc.), que de alguma forma são participantes da adicção, contribuindo com a manutenção da dependência do outro. Essas pessoas seriam atingidas e se “nutiriam” da doença do outro, se mantendo, dessa forma, também doentes (NORWOOD, 2005).

Assim, as relações sociais de gênero constroem e determinam papéis, funções, comportamento e expectativas sobre o amor e intimidade não tão fáceis de transpor ou abandonar, de forma que homens e mulheres inserem-se, ambos, em espaços sociais/simbólicos diferenciados e hierarquizados.

As madas incorporam o discurso do Grupo no que se refere à dependência do sujeito amoroso, ou seja, explicitam a necessidade que têm deste homem. Vejamos como: em (T1) tem a seguinte pergunta: *“Sofro doenças físicas devido a enfermidades produzidas por stress?”* Esse discurso é bastante repetido pelas madas.

Na definição do Grupo, o objetivo deste é *“ajudar outras mulheres a se recuperarem de sua dependência de pessoas”* (T7). Na caracterização de seu amor, M1 faz referência a dependência e co-dependência sempre presentes em seus relacionamentos. M2 responde tacitamente sobre seu amor: *“a dependência... é.... ((chora)) a aceitação... de ser abandonada e traída”*. Também se encontra presente nesse discurso a referência às doenças físicas em consequência do sofrimento amoroso. Assim, com a ajuda do Grupo, essas mulheres, além de construir um discurso da patologia e descontrole femininos, aprisionam-se em uma interioridade de um si mesmo construído de maneira a restringir o campo de ação das/para as mulheres.

O amor assim é falado, ensinado e pronunciado de certos modos a não romper com a imagem e o discurso que o sustenta, realimentando o poder das forças que o introduziu na cultura patriarcal e na própria “consciência” feminina. Ao seu companheiro, caberia ser o objeto e receptáculo desse amor tradicional e contraditório, ideologicamente fortalecido no século XIX, e que se entende até os nossos dias.

Grupos como o MADA atestam essa realidade. Quando perguntei sobre o que se falava nas reuniões, M1 responde:

fala dos problemas da mulher... essa questão do sofrimento da mulher... mulheres que vivem em relacionamentos destrutivos... que na verdade o mada... a finalidade do mada... a finalidade principal é essa ...de recuperar àquelas mulheres que vivem em relacionamentos destrutivos (DM1).

Percebe-se que M1 tem “consciência” da condição de inferioridade dada à mulher socialmente e confirmada pela história. No dizer de Giddens (1993, p. 54) as ideias do amor romântico surgem “claramente associadas à subordinação da mulher e ao seu relativo mundo exterior”. Nesse sentido, conforme este autor, o amor romântico reforça sobremaneira a separação entre esfera pública (relacionada ao homem) e esfera privada (relativa à mulher).

De acordo ainda com Giddens (1993), atualmente os ideais do amor romântico tendem a fragmentar-se sob a pressão da emancipação e da autonomia sexual feminina. Isso seria um resultado da crescente reflexividade institucional. Nesse cenário, emerge o amor confluyente, que entra em choque com as idéias do “para sempre” e “único” do amor romântico. Presume igualdade na troca emocional, assim, aproxima-se do relacionamento puro. A realização do prazer sexual recíproco é um elemento fundamental nesse relacionamento. Diferentemente do amor romântico, não é necessariamente monogâmico. A exclusividade só é necessária se os parceiros considerarem importante. O autor nota ainda que é o compromisso que substitui na relação pura os vínculos exteriores que fundamentavam as relações afetivas em situações pré-modernas. Cabe salientar que a intimidade, distinta da privacidade e dos laços sexuais, é fundamental para a estabilidade da relação pura, a qual depende ainda da confiança mútua, nascida na própria conquista da intimidade, e pressupõe o conhecimento da personalidade do outro. O amor também assumirá novos sentidos. Se o amor romântico, que partiu das mulheres como um esforço em prol da comunicação afetiva, ainda se assentava na assimetria do casal, sendo por isso criticado pelo feminismo como “um engodo para as mulheres”, a tendência atual seria em direção ao amor confluyente, que envolve os princípios de escolha, autonomia e franqueza, bem como igualdade de gênero e independência do modelo heterossexual.

A leitura desse autor, nesse sentido, é generalista, pois pensando nas madas, estas parecem estar distante dessa confluência amorosa, uma vez que não só valorizam, mas “precisam” de um homem com exclusividade, não há confiança mútua e os relacionamentos os quais experienciam baseiam-se

em assimetria do casal. Essas mulheres vivenciam a tendência de amor que se aproxima mais do amor romântico. O que elas precisam mesmo, como afirma Costa (1998, p.21) evidenciando as contradições amorosas do tempo presente: “Queremos um amor imortal” e, quiçá, “com data de validade marcada”.

Ao falar da noção do amor romântico, o referido autor corrobora a noção de que este estava pautado por relações de gênero desiguais. Para ele:

Experimental a realização sentimental, sob o modo do amor-paixão romântico era, de fato, uma obrigação cultural que se sustentava na repressão da sexualidade feminina, na crença da “verdade sentimental da natureza do homem”, na desigualdade social entre homens e mulheres (COSTA 1998, p. 214).

A “ordem sentimental” de que fala o MADA evidencia essa desigualdade entre feminino e masculino, ocasionando em relacionamentos de dependência sentimental, neste caso, do amor que vicia, como uma droga.

4.2.2 Que droga de amor

Outra possibilidade de compreender o perfil traçado inicialmente para as madas, além do amor enquanto sofrimento e droga, é a da dependência, a partir do discurso do Grupo e confirmado pelos depoimentos destas. M3 afirma que *“esse tipo de relacionamento... ele se torna como uma droga... é exatamente isso que prende o relacionamento”*.

Relacionado à droga, à violência e ao vício, o discurso de M3 é a repetição do discurso fundador do Grupo, ou seja, as madas são dependentes de relacionamentos. No discurso de cada uma delas está presente a alusão à dependência emocional, embora imbuídas de sofrimento tal qual o discurso do Grupo, presente, inclusive, no texto que origina os Grupos MADAS, “Mulheres que ama demais”, de Norwood (1985).

Das Doze tradições (T8), a terceira defende que *“o único requisito para ser membro de MADA é o desejo de se recuperar da dependência das pessoas”*, ficando evidente o caráter do vício.

Procurando explicar porque não se separava de seu marido apesar das traições e humilhações sofridas há anos, M2 se compara a outras mulheres, inserindo-se numa condição diferenciada de mada, com baixa autoestima e confessa: *“era dependência emocional.... acho que.... tem mulher..que é diferente... é diferente... têm mulheres que não aguentam não..., né?”*

Norwood (1985) afirma que amar demasiado não significa amar muitos homens ou apaixonar-se com muita frequência, ou mesmo ter “um grande amor genuíno” por alguém. Significa 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 e bem-estar e, ainda assim, achando-se incapaz de opor-se a ele. Significa medir a intensidade do seu amor pela quantidade de sofrimento. Daí a frase em destaque do MADA “quando amar é sofrer”.

Amar demais é o vício da dor de um relacionamento destrutivo. Assim, uma mulher que ama demais não é viciada propriamente em relacionamento não-compensador (que não satisfaz suas expectativas, excessivas, quase sempre) com homens inacessíveis ou inadequados (NORWOOD, 2005). Na própria definição do Grupo, encontra-se o termo “dependência”, o que mostra que amar demais seria um “vício” porque o relacionamento insatisfatório equivale a uma droga, criando um meio de evitar os próprios sentimentos, pois promove distração a partir da interação dolorosa, posição assumida pelo sujeito mada.

É possível que a dependência desse relacionamento seja substituída pela dependência das reuniões do MADA? Ou seja, a troca de um vício por outro?

M1 relata ter se afastado das reuniões do grupo por duas vezes durante esses dois anos e as consequências foram evidentes:

as duas vezes que eu saí... eu me afastei um pouco... foram dois meses...na verdade eu não me afastei pensando em ficar

afastada...foi...situações que me levaram a me afastar só que eu percebi que eu estava entrando no buraco de novo na...a história da ... tendo comportamentos inadequados (DM1).

Quando questionada sobre essa substituição de dependências, a resposta não demonstra muita segurança e coerência, pois *“tenho a impressão que daqui há dois anos eu vou chegar ao ponto de...não me afastar...mas assim... de não depender mais...”* (DM1). Confirma assim, ser dependente do Grupo.

Percebendo que sua fala vai no sentido de afirmar essa substituição de uma dependência por outra corrige de imediato: *“eu não digo depender... mas de não precisar mais...tá assim..ter que estar no mada pra poder estar curada...”* (DM1). É possível perceber o caráter disciplinador do Grupo e fazer uma analogia à escola, tal qual a concebe Foucault, nas palavras de Veiga-Neto (2005, p. 85): “Na medida em que a permanência na escola é diária e se estende ao longo de vários anos, os efeitos desse processo disciplinar de subjetivação são notáveis”.

M3 é a mada mais antiga do Grupo e diferentemente de M1 não acredita que esse vício possa ser curado, mas vê nas reuniões do MADA um caminho para manter o equilíbrio. Afirma categoricamente que *“é uma dependência sadia se você depende do grupo...”*. E, num tom de aconselhamento continua: *“Deixa eu dizer... se você está dependente do grupo jamais vai ter um relacionamento destrutivo... das dependências essa é a melhor”* (DM3).

De acordo com Giddens (1993), o vício implicaria uma incapacidade de administrar o futuro, ameaçando uma das principais ansiedades que os indivíduos têm de enfrentar reflexivamente. Seria uma reação defensiva e uma fuga, o reconhecimento da falta de autonomia, que põe em dúvida a competência do eu. O ‘viciado’ seria alguém, antes de tudo, imoderado, palavra que não está relacionada apenas à ordem pública, mas a uma recusa em se aceitar o próprio destino. O “vício” inclui a compulsividade, na qual o comportamento de uma pessoa é governado por uma busca constante de uma dependência que, no entanto, conduz a sentimentos de vergonha e inadequação.

Dos passos apresentados em (T2), o primeiro trata da aceitação do problema e da percepção da incapacidade de cuidar de si. “Admitimos que éramos impotentes perante os relacionamentos e que tínhamos perdido o controle de nossas vidas”. Praticar esse passo é o reconhecimento da destruição causada pelos relacionamentos, do desejo de modificar essa situação e da disposição a receber ajuda. É o momento essencial da assunção de uma identidade de dependente, é se reconhecer como doente e aceitar uma nova proposta para sua vida, o que vem a corroborar com o dizer de Giddens (1993) sobre a falta de autonomia.

Para este autor, o “vício” pode ser compreendido num momento em que a tradição tem sido abandonada e o projeto reflexivo do eu assume grande importância. Nesse contexto, o indivíduo precisa continuamente reelaborar uma narrativa do eu, alinhando-se às práticas do estilo de vida, assim obtendo uma combinação com segurança ontológica. Nesse processo é que se dá para o indivíduo a percepção de suas dependências, dos limites de sua autonomia. Com relação ao projeto reflexivo do eu, o “vício” é o comportamento contraposto à escolha, mas pode ser ao mesmo tempo emancipatório e constrangedor, pois as escolhas do estilo de vida, que inclui a percepção das dependências e o trabalho para se recuperar delas, definem o que o indivíduo é, constituem uma narrativa reflexiva do eu. A psicoterapia e o aconselhamento, na busca pela cura dos vícios, objetivariam uma reescrita da narrativa do eu. Dessa forma, os programas de recuperação auxiliariam os indivíduos na conquista de sua autonomia ao possibilitarem uma reconstrução reflexiva de suas vidas.

Demo (2005) afirma que a busca por ajuda seria propensão “natural”, por conta de nossa dependência intrínseca. Seríamos dependentes porque, além de nascermos entregues aos cuidados dos outros, viver é conviver. O outro nos constitui, literalmente. Assim, a autoajuda poderia ser aproveitável para quem pudesse selecionar informações úteis, porque, sendo o ser humano frágil e às vezes desesperado, pode precisar realmente de ajuda e o recurso a esta poderia ser eventual.

Na maioria dos casos, o problema dessa literatura é que desapareceria o lado auto e permaneceria somente a ajuda, que seria conduzida de fora, de

maneira instrucionista. A questão não estaria em ser ajudado, pois isso seria parte da condição da vida humana, mas sim no risco de que isso se torne dependência crônica. Mas para o autor, na prática, a autoajuda é o resultado da exploração da esperança humana. Representa muitas vezes habilidade de manipulação da mente, como aparece muitas vezes em pregações religiosas, dinâmicas de grupo, apelos ideológicos. Segundo o autor:

(...) o ser humano é operável pela palavra. Se esta for bem brandida pode calar fundo e, em vez de despertar no outro lado o sujeito consciente e ativo, provocar o objeto domesticado (DEMO, 2005, p.60).

Como a figura da histérica, a mulher que ama demais se torna um tipo de arquétipo feminino, um estereótipo cultural “penetrante”, que funciona como um *locus* de culpa, censura, raiva, cólera, vingança, ressentimento. Da mesma forma que no caso das histéricas, a patologização da mulher se torna um meio de evitar uma larga crise social nos arranjos de gênero e a produção de um sujeito feminino saudável se torna um meio de manter a cumplicidade feminina precisamente naqueles arranjos de gênero que mais as oprimem. Assim como as análises de Freud sobre a histeria, o MADA patologiza as mulheres, ao mesmo tempo em que examina a natureza opressiva das interseções entre gênero e poder que produzem sua condição. O projeto pedagógico do MADA é uma continuidade com a tradição de domesticidade estabelecida que contraditoriamente oferece subsídios para “libertação”. A mada precisa assumir-se enquanto mada para aprender a ser diferente.

A autoajuda ou ajuda mútua operaria, nesse caso, como um modelo que promete empoderar indivíduos pela disseminação de conhecimento. Pergunto: de fato como se dá o processo (através de que dispositivos pedagógicos) de (des) construção do sujeito amoroso no grupo MADA? Como essas mudanças estão relacionadas com a visão que elas têm de si e de seu “estar” numa sociedade androcêntrica?

5 A PEDAGOGIA DO MADA: relações de poder, jogos de verdade e técnicas de si

Ocupar-se de si não é, portanto, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida.

Foucault (2004)

A criação de dependências e de Grupos como o MADA pode ser relacionada ao que Foucault (2005) chama de vontade de saber e de verdade.

Como aparição de novas formas de vontade de saber e de verdade, o autor cita as grandes mutações científicas, que podem ser lidas não apenas como consequência de descobertas. Toda a cultura ocidental passou a girar em torno da obrigação de verdade, que assumiu várias formas. O que inclui os “jogos de verdade”, através dos quais o ser se constitui como podendo e devendo ser pensado, ou seja, como um tipo de sujeito a ser conhecido. Os jogos de verdade são as formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos. Trata-se das condições de emergência e da maneira pela qual, ligando um certo tipo de discurso a certas modalidades do sujeito, este discurso constituiu uma área e determinados indivíduos, o *a priori* histórico de uma experiência possível. Assim, temos a constituição do sujeito como ele pode aparecer do outro lado de uma divisão normativa e se tornar objeto de conhecimento – na qualidade de viciado, de louco, de doente ou delinquente (ou ainda de uma mulher que ama demais), e isso através de práticas como a pedagogia, psicologia, psiquiatria, medicina etc.

A oposição verdadeiro/falso, a partir da qual se constroem os jogos de verdade, é também um procedimento de exclusão, um princípio de separação e rejeição, como no caso da dicotomia razão/loucura e da sobriedade/dependência. Dessa forma, no caso da loucura, Foucault (2003, p.10) afirma que a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura, isto é, uma segregação da loucura: “o louco é aquele cujo discurso não pode circular como os dos outros”. Há um aparato de saber mediante o

qual deciframos sua palavra: “é sempre na manutenção da censura que a escuta se exerce” (FOUCAULT, 2003, p.10). Há uma rede de instituições que permite a alguém – médico, psicanalista – escutar a palavra do louco e que permite ao mesmo tempo ao paciente vir trazer ou reter suas palavras: “se é necessário o silêncio da razão para curar os monstros, basta que o silêncio esteja alerta, e eis que a separação permanece” (FOUCAULT, 2003, p.13).

Assim, para Foucault (2003), a compreensão da constituição de objetos de conhecimento deve ser inserida em relações de poder. O que não é o mesmo que afirmar que a busca pela verdade não passe de relações de poder. O problema é saber como ambos estão ligados. É o conjunto de práticas discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo da verdade e o constitui como objeto para o pensamento (sob a forma da reflexão moral, análise política, conhecimento científico, entre outros). Isso não significa a representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. No caso dessa pesquisa, não seria o caso de se perguntar o que é amar demais para todas as pessoas (ou o que é a dependência em geral), ou qual a verdade sobre esta noção, como verdade essencializada. Também não se trata de afirmar que amar demais não exista e é “inventada” pelo discurso. Nesse sentido, Foucault (2003) não disse que a loucura não existia. O problema era outro: tratava-se de saber como a loucura, nas diferentes definições que lhe fora dada, em um certo momento, pôde ser integrada em um campo institucional que a constituía como doença mental, ocupando um certo lugar ao lado das outras doenças, permitindo reconhecer um sujeito como doente mental. Da mesma forma, poderia perguntar pelas relações que permitem a construção de um conhecimento sobre o amor feminino e de uma patologia destas relações, bem como da constituição do sujeito mulher que ama demais.

Um outro aspecto apontado por Foucault (2004) acerca das relações de poder envolvidas nos jogos de verdade são os procedimentos e as técnicas utilizados nos diferentes contextos institucionais para atuar sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo, para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir. Essas relações de poder caracterizam a maneira como os indivíduos são governados uns pelos

outros, e sua análise mostra de que modo, através de certas formas de governo, dos loucos, dos doentes, dos criminosos, foi objetivado o sujeito louco, doente, delinquente. Entretanto, não foi o abuso de um tipo de poder que produziu loucos, doentes ou criminosos ali onde nada havia, mas as formas diversas e particulares de governo dos indivíduos foram determinantes nos diferentes modos de objetivação do sujeito.

A produtividade discursiva dos sujeitos a partir dessas relações de poder, para Foucault, fica mais clara em *Vigiar e punir*, quando associa o caráter formativo ou produtivo do poder aos regimes reguladores e disciplinários. Nesse livro assinala que o delito produz uma classe de delinquentes, cujos corpos são fabricados nos gestos e no estilo de encarceramento. O autor demonstra também o caráter paradoxal do que chama de subjetivação do preso: *assujétissement* (do livro original em francês) denota tanto o devir do sujeito como também o processo de sujeição. Dessa forma, na interpretação de Butler (2001) da obra de Foucault, o preso alcança a autonomia somente ao ver-se sujeito a um poder e essa sujeição implica uma dependência radical. O processo de subjetivação se realiza, sobretudo através do corpo. No caso do preso, o corpo não só aparece como signo de culpabilidade e transgressão, como encarnação da proibição e a sanção nos rituais de normalização, mas também é marcado e formado pela matriz discursiva de um sujeito jurídico. Assim, seu corpo é formado por um discurso. O preso não é regulado por uma relação exterior de poder. O indivíduo se formula a partir de sua identidade de preso discursivamente constituída.

Em sendo assim, a sujeição é o fazer-se de um sujeito, ou seja, o princípio de regulação conforme o qual se produz esse sujeito. É um poder que não só atua sobre um indivíduo determinado como forma de dominação, mas também ativa ou forma sua subjetividade. No cerco e invasão completa do corpo pelas práticas significantes da prisão – a inspeção, a confissão, a regularização e normalização dos movimentos e gestos corporais – a prisão atua sobre o corpo do preso obrigando-o a aproximar-se de um ideal, uma norma de conduta, um modelo de obediência. E assim como a individualidade do preso se torna coerente e totalizada, se converte em

possessão discursiva e conceitual da prisão, e este se converte em princípio de seu submetimento.

O ideal normativo que se inculca no preso é uma forma de identidade psíquica, o que Foucault denomina de alma, que tem um efeito encarcerador mais essencial que a prisão: “alma, prisão do corpo”. Um ideal normativo e normalizador conforme o qual o corpo é adestrado, moldado, cultivado e investido (FOUCAULT, 1990).

Dessa forma, o que Foucault (1990) chama de máquinas disciplinares – casernas, escolas, oficinas e prisões – são instrumentos que necessitam e permitem apreender o indivíduo, saber o que ele é, o que ele faz, o que se pode fazer dele, ou onde é preciso colocá-lo, como situá-lo entre os outros. A partir disso, as ciências e outros saberes, dentre os quais podemos situar a produção dos grupos anônimos e as propostas de recuperação de dependências, permitem conhecer o que os indivíduos são, quem é normal e quem não é, quem é equilibrado e quem não é, quem é doente e quem é saudável, quem é dependente e quem é autônomo, quem é apto a fazer o quê, quais são os comportamentos previsíveis dos indivíduos, quais são aqueles que são preciso eliminar.

As práticas disciplinares que Foucault (1990) aponta podem ser compreendidas quando se considera a transformação do mecanismo de poder através do qual, desde o século XVIII, tenta-se controlar o corpo social nas sociedades de tipo industrial. A partir desse momento, os procedimentos de controle sobre os indivíduos centraram-se no corpo espécie, transpassado pela mecânica do ser vivo e suporte dos processos biológicos, como proliferação, nascimentos, mortalidade, nível de saúde. Esses foram processos assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores, o que Foucault (2005) chama de uma biopolítica da população. Abre-se, assim, uma era de biopoder, essencial para o desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantida pela inserção controlada dos corpos nos aparelhos de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos da população aos processos econômicos. E, além disso, foi necessário majorar as forças dos indivíduos sem torná-las difíceis de sujeitar. Dessa forma, o poder sobre a vida se desenvolveu centrando-se no corpo como máquina – no

seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua docilidade e utilidade – e na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos, tudo assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas, ou seja, uma anátomo-política do corpo humano.

Para Foucault (2005), esses elementos caracterizam a entrada da vida na história, isto é, dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder e no campo das técnicas políticas. A proliferação das tecnologias políticas, a partir de então, investem sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência. A espécie entra num jogo com suas próprias estratégias políticas. O poder, tendo a tarefa de se encarregar da vida, terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Para distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade torna-se necessário qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, operando distribuições em torno da norma. Assim, “uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 2005, p.135).

Esse processo inclui a patologização da sociedade e a criação de inúmeros personagens: o louco, a histérica, os viciados, entre outros. A mecânica do poder atribui-lhes uma realidade analítica, visível e permanente: encrava-as (as patologias) nos corpos, as introduz nas condutas, torna-as o princípio de classificação e inteligibilidade e constitui o sujeito em razão de ser e “ordem natural da desordem”. Uma exclusão que se dá através de sua disseminação, semeando as patologias no real e incorporando-as aos indivíduos. A implantação delas seria um efeito-instrumento: pelo isolamento, intensificação e consolidação, as relações poder-saber-prazer medem o corpo e penetram nas condutas.

O Ocidente conheceu assim uma transformação nos mecanismos de poder, não mais o confisco, mas as funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização de forças. A conduta da população é ao mesmo tempo objeto de análise e alvo de intervenção.

Dessa forma, Foucault (2005, p.41) afirma que “[...] teremos um ardil de severidade, se pensarmos em todas as instâncias de controle e em todos os

mecanismos de vigilância instalados pela pedagogia ou pela terapêutica” O que implica também:

novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pelo castigo, mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos (FOUCAULT, 1990, p.86).

Nesse contexto, não há um reforço da interdição, mas linhas de penetração infinitas:

Mais do que as velhas interdições, esta forma de poder exige para se exercer presenças constantes, atentas e, também curiosas; ela implica em proximidades; procede mediante exames e observações insistentes; requer um intercâmbio de discursos através de perguntas que extorquem confissões e de confidências que superam a inquisição (FOUCAULT, 2005, p. 44).

Não estou aqui considerando um grupo como o MADA uma máquina disciplinar. Nem mesmo dizendo que as técnicas utilizadas pelo Grupo apresentam um caráter coercitivo, a exemplo das prisões. Apenas procuro demonstrar, a partir desse modelo, como certas práticas discursivas, atuam na constituição da mulher que ama demais. Compreendo aqui esse sujeito amoroso, dependente desse sentimento como um tipo a ser conhecido e sua invenção como um mecanismo de controle.

Assim, as práticas utilizadas nos Grupos como o MADA são pedagógicas porque transformam e também são práticas de exclusão e sujeição. Suas técnicas atuam sobre os comportamentos desses indivíduos, procurando governar sua conduta. Apresentam definições e propostas, até certo ponto, rigorosas para as condutas das dependentes que querem se recuperar, aprender a amar diferentemente. Mas também ressalto que esse elemento de sujeição na constituição desse sujeito faz parte de um processo de ativá-lo, a partir do qual ele (o sujeito) adquire autonomia, a partir da qual também pode resistir à dominação.

Além disso, entendo que os grupos de recuperação apresentam uma outra dimensão essencial, que procurarei tratar a partir do que o MADA

chama de técnicas de recuperação, um trabalho do indivíduo sobre ele mesmo. Algo que não é feito a partir da coerção e dominação. Os exercícios de recuperação só podem ser feitos voluntariamente e por uma entrega e aceitação das mulheres a essa proposta, por uma disposição a praticá-la para transformar-se.

5.1 As técnicas de si como dispositivos pedagógicos

Penso que os estudos de Foucault, nos livros da História da sexualidade, ofereçam elementos relevantes para a compreensão do caráter moral de uma “patologia” como amar demais e do método utilizado pelo MADA, pensado aqui como pedagógico, porque “implica na produção de determinados tipos de personalidade”, conforme definição de Silva (2000, p. 252) das tecnologias do eu.

De acordo com Foucault (1994), há morais em que a importância é dada, sobretudo ao código, à sua sistematicidade e riqueza, às instâncias de autoridade que podem fazer valer esse código e outras cujo elemento forte e dinâmico deve ser procurado ao lado das formas de subjetivação e das práticas de si, como creio ser o caso da pedagogia do MADA. Não que estas sejam mutuamente exclusivas, mas sim que ou a obediência ao código ou as práticas de si predominam. Quando utilizo o termo moral, adoto a definição de Foucault (1994, p. 26) de que por esta

entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as igrejas, etc.

Para ser dita moral uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. Toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e ao código a que se refere, mas implica, além disso, uma certa relação consigo mesmo. Dessa forma:

[...] essa relação não é simplesmente “consciência” de si, mas a constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que as apóiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividade sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, regras e de interdições (FOUCAULT, 1994, p.28).

Entre os exercícios pelos quais o sujeito se dá como objeto a conhecer e as práticas que permitem transformar o seu modo de ser, temos as técnicas como formas de apreensão que o sujeito cria a respeito dele mesmo, a exemplo das técnicas de dominação, que implicariam coerção, como o caso das práticas na prisão. Afirma Foucault (2004, p. 95):

Fui me dando conta, pouco a pouco, de que existe em todas as sociedades, um outro tipo de técnicas: aquelas que permitem aos indivíduos realizar, por eles mesmos, um certo número de operações em seu corpo, em sua alma, em seus pensamentos, em suas condutas, de modo a produzir neles uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural. Chamemos essas técnicas de técnicas de si.

Os estudos de Foucault nos volumes II e III da *História da sexualidade* podem ser compreendidos como uma história da ética e da ascética, entendidas como a história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la. Nesses textos, o autor mostra como da Antiguidade ao Cristianismo passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral de obediência a um sistema de regras. Contudo, para Foucault (1994), a idéia de uma moral como obediência a um código de regras estaria desaparecendo. E a ausência dessa moral corresponderia a uma busca que é aquela de uma estética da existência, na qual os indivíduos se exercitariam nas artes da existência, a partir das

técnicas de si. Essas técnicas de si perderam parte da importância e autonomia ao serem integradas, com o Cristianismo, no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, às práticas de tipo educativo, médico ou psicológico.

Dessa forma, compreendo o MADA como estruturado por uma série de práticas de si e em certos pressupostos implícitos nesse tipo de técnicas. Nessa proposta, as mulheres podem se exercitar com alguma independência para cuidar de si mesmas, mas a partir de certas regras estabelecidas pelo Grupo, que também traz implícito um código moral, ainda que a obediência a este não seja o mais relevante, e sim os exercícios através dos quais elas buscam transformar-se e dominar a doença amar demais, como nos textos utilizados nas reuniões, nos textos de apoio (sugestões de literatura), nos escritos de si²⁴ e nos depoimentos orais.

Na prática de si o sujeito se constitui face a si próprio não como simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar. Assim, haveria o desenvolvimento de uma arte da existência dominada pelo cuidado de si. O que pressupõe a fragilidade do indivíduo em relação a diversos males e ressalta a importância em desenvolver todas as práticas pelas quais se pode manter o controle sobre si e chegar ao puro gozo de si. O que, para Foucault (2004), não acentuaria as formas de interdição, mas a maneira pela qual se pode obter a soberania sobre si mesmo: não se deixar levar pelos apetites e prazeres, ter em relação a eles, domínio e superioridade, manter seus sentidos num estado de tranquilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões. Assim, o domínio de si é um certo estilo de moral.

Segundo Foucault (2004), foi uma moral moderada entre o ascetismo e a sociedade civil que o Cristianismo estabeleceu e fez funcionar através do pastorado, mas cujas peças essenciais baseavam-se em um conhecimento meticuloso e detalhado dos indivíduos por eles mesmos e pelos outros. Algo que estrutura o MADA, sobretudo os Passos. As mulheres devem escrever e

²⁴ O quarto Passo de Mada é um exercício de escrita de si, assim posto: “um minucioso e destemido inventário moral de nós mesmas (T2 Anexo B).

contar a outras pessoas (nos depoimentos) seus padrões de comportamentos, falhas de caráter, formas pelas quais prejudicaram os outros, técnicas pelas quais estão aprendendo a se controlar.

A partir de Foucault, poderíamos compreender que esse seria o processo da constituição de uma subjetividade, de uma consciência de si perpetuamente alertada sobre suas próprias fraquezas, suas tentações. O autor aponta que a técnica de interiorização e tomada de consciência, a técnica de despertar sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do Cristianismo à história da sexualidade. O que seria uma sujeição do indivíduo a ele mesmo. Além de sondar o que ele é, o que passa em seu interior, as faltas cometidas e as tentações às quais ele se expôs, cada cristão deve dizer essas coisas a outros, testemunhando assim contra ele próprio. O que é demonstrado numa pergunta fundamental para a sociedade ocidental de hoje: quem é você? Além do reconhecimento é preciso uma confissão, um exame de consciência, uma explicação de si, um esclarecimento daquilo que se é. Os “juízes” (de diversos tipos) precisam de um outro tipo de discurso: aquele que o indivíduo sustenta sobre si mesmo, ou possibilita que os outros o façam, a partir de suas confissões.

Para Foucault (1994), em cada cultura, a técnica de si implica uma série de obrigações de verdade: é preciso descobrir a verdade, ser esclarecido pela verdade, dizer a verdade. O que é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo (uma objetivação de si por si) uma condição indispensável e permanente dessa ética. Elemento que está presente em todos os Grupos de anônimos e no MADA, desde o primeiro passo, quando devem admitir sua impotência e que estão doentes, até o inventário moral, no qual as mulheres confessam seus defeitos e erros cometidos. Vejamos o que diz o primeiro e décimo Passos de mada: *Admitimos que éramos impotentes perante os relacionamentos e que tínhamos perdido o controle de nossas vidas*” ou ainda : *“Continuamos fazendo o inventário pessoal e, quando estávamos erradas, nós o admitíamos prontamente”* (T2 Anexo B).

Dizer a verdade, para o MADA, é a própria condição de libertação pela limpeza espiritual. Confessar seria fazer dos seus sentimentos e desejos um discurso. A confissão seria uma injunção peculiar ao Ocidente moderno: a tarefa quase infinita de dizer, de se dizer a si mesmo e a outrem. Os fragmentos abaixo evidenciam a importância dessa confissão no MADA:

[...] na verdade a gente tem todo um ritual pra essa reunião do mada ... além dos depoimentos existe todo um ritual ... mas... o mais importante... que faz a gente se sentir aliviada é a gente poder falar daquilo que sente... desabafar... e ouvir (DM1).

Desde a Idade Média, a confissão é um dos rituais mais importantes de que se espera a produção da verdade. A confissão, originalmente religiosa e atrelada à prática da penitência, perdeu sua função ritual, exclusiva e difundiu-se, sendo utilizada em uma série de relações, por exemplo, entre doente e psiquiatra. Assim, “o homem (sic), no Ocidente, tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 2005, p.59).

O indivíduo durante muito tempo foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem; posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz (ou obrigado) a ter sobre si mesmo. “A confissão de verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (FOUCAULT, 2005, p.58). Para o autor, a obrigação de confissão já está tão incorporada a nós que não a percebemos como um poder que nos coage, parece-nos que ela não demanda mais que se revelar. Contudo,

a confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve que suprimir para poder manifestar-se; em fim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação (FOUCAULT, 2005, p.61).

Nesse processo, a escrita de si também exerceria o papel de prova da verdade. O constrangimento que a presença do outro exerce na ordem da conduta, a escrita o exercerá na “ordem dos movimentos interiores da alma”. É etapa essencial no processo para o qual tende toda ascese: elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação. Como elemento no treinamento de si é operadora da transformação da verdade em *ethos*. Trata-se de constituir um logos, um equipamento de discursos auxiliares, que poderiam “calar as paixões”. Isso seria fundamental na subjetivação do discurso. Não é para revelar o oculto, mas captar o já dito com a finalidade da constituição de si. Implica também a leitura, pois o indivíduo não pode retirar do seu próprio âmago nem se prover por si mesmo de princípios racionais de ação (FOUCAULT, 2004).

Utilizo-me do que defende Marshall (2000, p. 26) e adéquo ao contexto do MADA: “[...] ao dizer a verdade, a pessoa conhece a si própria e torna-se conhecida para os outros num processo que é terapêutico, [e pedagógico] mas, também, controlador”.²⁵

Assim, como se dá o processo (através de que técnicas de si ou dispositivos pedagógicos) de (des) construção do sujeito amoroso no grupo MADA?

O funcionamento do Grupo segue os princípios básicos de outros grupos de dependentes anônimos, como “O Anonimato” (T9), “Os doze Passos”, (T2), “As doze Tradições” (T8) explicitado em “O que é um Grupo MADA (T7), através de leituras e depoimentos nas reuniões. Contudo, como outros Grupos, é relativamente autônomo para se constituir.

Os objetivos do MADA ficam claros em (T8) que sugerem substituir o “antigo modo de vida”, centrado na dependência de relacionamentos, assegurando o abandono de “velhos hábitos”. Dessa forma, as mulheres se moveriam em direção ao “crescimento espiritual”, capaz de libertá-las de pensamentos e comportamentos compulsivos. Isso evidencia o caráter moral da “doença” amar demais, bem como a proposta normatizadora do grupo, baseada em exercícios espirituais. Quando utilizo a expressão exercícios

²⁵ “As práticas pedagógicas, sobretudo quando não são estritamente de ensino, isto é, de transmissão de conhecimentos ou de ‘conteúdos’ em sentido restrito, mostram importantes similitudes estruturais com as práticas terapêuticas” (LARROSA, 1994, p.40).

espirituais, me referindo principalmente à prática dos Doze Passos, estou propondo uma compreensão do método do Grupo a partir de uma perspectiva foucaultiana da experiência de si histórica e culturalmente contingente.

Como os fundamentos do MADA estão contidos nos Doze Passos (T2), princípios essenciais para todos os grupos de anônimos que são apenas adaptados em pequenos detalhes para cada dependência, creio que a compreensão deles seja uma forma privilegiada tanto para expor os princípios do Grupo, bem como o método de sua aplicação. Em outras palavras, como estes produzem e regulam certos valores.

O Primeiro Passo trata da aceitação do problema e da percepção da incapacidade de cuidar de si: *“Admitimos que éramos impotentes perante os relacionamentos e que tínhamos perdido o controle de nossas vidas”* (T2). Praticar esse passo é o reconhecimento da destruição causada pelos relacionamentos, do desejo de modificar essa situação e da disposição a receber ajuda na esperança de aprender uma maneira diferente de se relacionar amorosamente. É o momento essencial da assunção de uma identidade de dependente, é se reconhecer como doente e aceitar uma nova proposta para sua vida.

O Segundo Passo: *“Passamos a acreditar que um Poder Maior, superior a nós mesmas, pode nos devolver a sanidade”* e o Terceiro Passo: *“Decidimos entregar nossa vontade e nossa vida aos cuidados de Deus, na forma em que nós o concebíamos”* (T2), tratam da necessidade de acreditar em forças superiores às pessoas dependentes que podem guiá-las e fortalecê-las na recuperação, no processo de aprendizagem. O que não significa, pelos menos, em princípio e, teoricamente, que seja um Grupo religioso, mas sim espiritual. Conceber a existência de um ser superior dessa maneira, é admitir que podem fazer juntas o que não poderiam fazer sozinhas. É aceitar ajuda. É algo que dá força e coragem, um caminho que reforça a possibilidade de aprendizagem e cura. O Poder Superior pode ser o próprio Grupo. Já a idéia de espiritualidade remete a uma busca de ir além de si. O princípio de se entregar a um Deus, na forma em que cada uma O concebe; é a aceitação de que nunca terão total controle sobre as coisas. Isso porque, segundo o

MADA, a dependência de relacionamentos é basicamente uma doença do controle. É sustentar-se na segunda tradição:

Para o propósito do nosso grupo, existe somente uma autoridade: um Deus afetuoso, que Se expressa em nossa consciência de grupo. Nossas líderes são apenas servidoras confiáveis. Não governam (T8).

A Oração da Serenidade (T13), uma das mais citadas e utilizada pelo Grupo, nas reuniões, é uma forma de praticar o Terceiro Passo (T2). Este passo implica na crença em um poder transcendental, de forma incoerente com a afirmação de que não é uma proposta religiosa.

Uma evidência disso é a oração que o acompanha:

Deus, ofereço-me a Ti, para que trabalhes em mim e faças comigo o que desejares. Liberta-me da escravidão do ego, para que eu possa realizar melhor a Tua vontade. Remove minhas dificuldades, para que a vitória sobre elas possa ser meu testemunho, Diante daqueles aquém ajudarei, de Teu Poder, de Teu Amor e de Teu Modo de Vida. Possa eu sempre realizar a Tua vontade! (T2).

Tratarei do Quarto ao Décimo Passo em conjunto porque eles apresentam elementos comuns, no que interessa ao objeto em questão:

Quarto Passo: Fizemos um minucioso e destemido inventário moral de nós mesmas. Quinto Passo: Admitimos perante a Deus, perante a nós mesmas e perante a outro ser humano, a natureza exata de nossas falhas. Sexto Passo: Nos prontificamos, inteiramente, a deixar que Deus remova todos esses defeitos de caráter. Sétimo Passo: Humildemente, pedimos ao Poder Superior que removesse nossos defeitos. Oitavo Passo: Fizemos uma lista de todas as pessoas que tínhamos prejudicado e nos dispusemos a fazer reparações a todas elas. Nono Passo: Fizemos reparações diretas às pessoas a quem prejudicamos, sempre que possível, exceto quando isso pudesse prejudicá-las ou a outras pessoas. Décimo Passo: Continuamos a fazer o inventário pessoal e, quando estamos erradas admitimos prontamente (T2).

Segundo o MADA, esses passos tratam dos princípios de integridade, boa vontade, humildade, paciência, autodisciplina, amor, perseverança. Seus fundamentos ajudam essas mulheres a se livrar de sentimentos negativos, como culpa, dor e vergonha, ao se sentirem “limpas” pela admissão de seus erros e pela disposição para a automodificação e ação para consegui-lo.

Há uma ambiguidade presente em todo o texto do MADA, como também no discurso das madas: essas mulheres são consideradas doentes e, por isso, impelidas a determinados padrões de comportamento, não pela escolha e sim pela falta de controle, mas, ao mesmo tempo, são responsabilizadas por suas falhas morais, imperfeições, maus hábitos e defeitos de caráter. Os textos também apelam frequentemente para a necessidade de humildade e honestidade, elementos imprescindíveis para a cura. Muitas vezes são acusadas de se utilizarem da doença para justificar seus comportamentos. Nos textos referentes aos Passos de MADA, têm-se o sexto e o sétimo, como defeitos de caráter ou imperfeições: *“Nos dispusemos inteiramente a deixar que Deus removesse os defeitos do nosso caráter”* e *“Humildemente, pedimos a Ele que nos livrasse de nossas imperfeições”* (T2).

Por não poderem lidar com isso sozinhas, precisam ouvir e observar outras mulheres para perceberem, aceitarem e trabalharem seus defeitos. Assim, creio que a pedagogia do MADA é construída a partir da seguinte vontade de verdade: é necessária uma árdua luta das mulheres contra si mesmas e contra a compulsão, apoiando-se em leituras, no Grupo e em outras pessoas, para aprenderem a ser diferentes do que são, nem que seja temporariamente, o que é demonstrado por uma frase fundamental para todos os Grupos de anônimos: *“Só por hoje”*. Esta deve ser sempre repetida nos exercícios e reuniões, uma vez que devem se esforçar, se vigiar e lutar cada dia pela mudança. O MADA chama a atenção para a idéia de que essas mulheres julgam-se vítimas, mas, em verdade, recorrentemente prejudicariam outras pessoas. O que se percebe nas perguntas do Oitavo Passo:

A quem magoei? Seguramente às pessoas mais próximas. Sei que meus relacionamentos foram destrutivos e dolorosos. Será que prejudiquei também meus filhos, doutrinando-os sutilmente com desprezo ao pai? Transmiti-lhes a minha ansiedade e o meu ressentimento? Desforrei neles minha frustração? (T2).

A concepção básica é a das mulheres dominadas por sentimentos negativos e que, a partir disso, podem causar danos a outras pessoas. Seriam potencialmente destrutivas. A libertação dessa tendência só se daria por um grande esforço a partir do MADA. Afirmam também que quando são

“devolvidas a sanidade” podem se relacionar bem com os outros. Assim, a verdadeira segurança vai substituir a dor física e a confusão mental em que viviam. Dessa forma, há a necessidade permanente de autovigilância uma vez que estão constantemente sujeitas a sentimentos negativos e perigosos.

O Décimo Passo *“Continuamos fazendo o inventário pessoal e, quando estávamos erradas, nós o admitíamos prontamente”* (T2) liberta dos destroços do presente. Se não continuar atentas aos defeitos, eles poderão não proporcionar as mudanças necessárias. É preciso vigilância.

O Décimo Primeiro Passo trata da espiritualidade:

Procuramos através da prece à meditação melhorar o nosso contato consciente com Deus, da maneira como nós o compreendíamos, rogando apenas o conhecimento da Sua vontade, e força para realizar esta vontade (T2).

Nesse passo, com o constante contato com o Poder Superior ganham as respostas que buscam e passam a ter a capacidade de fazer o que não conseguiam. O que precisam é da certeza de que existe um sistema de crença que funcione para elas. O que pressupõe também acalmar a mente através da meditação, o que traria uma paz interior que as põe em contato com Deus. O equilíbrio emocional seria um dos primeiros resultados da meditação. Nesse momento elas reafirmam que o Grupo não é religioso, é espiritual. Em suma, no Décimo Primeiro Passo, na continuidade do processo iniciado no Primeiro Passo, as madas conseguiriam deixar de controlar, se entregando a uma vontade sábia e superior a elas.

Já o princípio do Décimo Segundo Passo é o serviço:

Tendo experimentado um despertar espiritual como resultado destes passos, procuramos levar esta mensagem a outras mulheres e praticar estes princípios em todas as nossas atividades (T2).

Na verdade, todos os passos conduziram a um despertar de natureza espiritual. Este despertar seria demonstrado pelas mudanças em suas vidas, advindas do uso dessas técnicas. Essas mudanças as tornariam mais capazes de viver segundo princípios espirituais, e de levar a *“a mensagem de recuperação e esperança”* às outras mulheres “doentes”. Agora, estariam

prontas para assumir o controle de suas vidas. A melhor maneira de manter o que elas conseguiram seria partilhar aquilo que aprenderam com quem ainda sofre. Dessa forma, começariam a vivenciar princípios espirituais, ao colocar em prática valores como esperança, rendição, aceitação, honestidade, boa vontade, fé, mente aberta, tolerância, paciência, humildade, amor incondicional, partilha e interesse.

Além dos passos, há outras técnicas importantes no “tratamento”, como as orações. Por meio delas, as madas poderiam mudar sua maneira de pensar e agir, bem como controlar os sentimentos negativos: aceitar as pessoas como são, se interessar por elas, ser afetuosa, não ignorá-las, não ser fria e insensível, não ter amargura, ódio, temor, desgosto, ressentimento. Há também uma recomendação do Grupo para o exercício físico, que serviria para encontrar autoconfiança, autodomínio, aprendizado de se cuidar, concentrar-se em si própria, além da melhora da depressão, sono, tensão e agressividade.

Se os Doze Passos se propõe a ajudar diretamente as madas, no processo que elas chamam de recuperação, as Doze Tradições objetivam manter a unidade do Grupo. Destas, merecem destaque a Tradição 1: *“Nosso bem-estar deve vir em primeiro lugar. O progresso pessoal da maioria depende da unidade”* (T8). Como expressam outras Tradições, a unidade do Grupo está relacionada à autonomia do MADA enquanto Grupo, ao anonimato e à prática dos Doze Passos:

*4. Cada grupo deve ser **autônomo**, exceto em questões que digam respeito a outros grupos de dependência de pessoas ou de anônimos em geral; 5. Cada grupo de MADA tem um único objetivo, que é o de ajudar a seus membros a se recuperarem da sua dependência de pessoas. Fazemos isso através da prática dos **Doze Passos de MADA**, dando e recebendo ajuda de outras dependentes; 12. O **anonimato** é o fundamento espiritual de todas as nossas tradições. Devemos lembrar sempre que os princípios estão acima das personalidades* (destaques meus) (T8).

Percebe-se nessa proposta uma grande preocupação do MADA: a necessidade de controle dos sentimentos negativos e dos próprios comportamentos, individuais e de grupo.

Os Passos, Orações e Tradições são disponibilizadas em forma de textos como leitura obrigatória, nas reuniões. Assim, têm a função de dispositivos que permitem às mulheres interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e moldar a si mesma como sujeito ético. A partir deles, haveria algumas possibilidades, como desalojar do interior da alma os movimentos mais escondidos de forma a poder deles se libertar, ou ainda, fazer coincidir o olhar do outro e aquele que se lança sobre si mesma ao comparar suas ações cotidianas com as regras de uma técnica de vida (FOUCAULT, 2004). O que é fundamental na pedagogia do MADA.

As mulheres que amam demais são chamadas também a um trabalho constante de leitura (do livro de Norwood fragmentos na apostila, dos textos produzidos pelo Grupo e de filmes e livros indicados), a partir do qual elas podem avaliar seu comportamento pela comparação com os casos relatados, bem como se munir de princípios de ação. Evidenciando a aprendizagem adquirida da experiência de si, a partir da vivência no Grupo:

a gente que é do mada que tem um certo tempo de experiência... na medida que a gente vai assistindo filmes... lendo os textos a gente vê que tem a ver com o sofrimento da mulher... né? e...a gente vai aprendendo com isso (DM1).

A utilização dessas técnicas de si seria o processo de constituição do sujeito mada como objeto para ela própria: a formação dos procedimentos pelos quais a mada é levada a se observar, se analisar, se decifrar e se reconhecer como campo de saber possível. Em outras palavras, seria a formação da subjetividade, ou seja, a maneira pela qual a mulher que ama demais faz a experiência de si mesma em um jogo de verdade, no qual ela se relaciona consigo mesma. Esta é a outra possibilidade dos jogos de verdade que foram comentados anteriormente, no qual foi ressaltada sua dimensão coercitiva.

As técnicas de si são a parte de constituição do sujeito por ele próprio, o que não implica necessariamente coerção. Foucault (2003) demonstra como, por meios como o exame de si, exercícios espirituais, reconhecimento de culpa, confissão, os indivíduos são solicitados a desenvolver, a respeito deles mesmos e do que constitui a parte mais secreta, mais individual, de sua

subjetividade, o jogo do verdadeiro e do falso. Ressalte-se que, para Foucault (2003), não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito.

O sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural. Na atualidade os jogos de verdade não se referem mais a uma prática coercitiva, mas de autoformação do sujeito. O que seria uma prática ascética, num sentido geral, não como moral de renúncia, mas de um exercício de si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um modo de ser. O cuidado de si é um conhecimento de si, mas também de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades.

Foucault (1997) demonstrou, sobretudo, no caso da histeria, como o sujeito se constitui como louco onde havia o máximo de coerção para obrigá-los a tal. Por outro lado e inversamente, nos estudos das práticas de si, interessou-se pela maneira com a qual o sujeito se constitui de forma ativa, através das práticas de si, mas que ele não inventa. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua sociedade e seu grupo social. Concepção que pode ser utilizada para se pensar sobre a proposta dos grupos como o MADA. Neste, as mulheres são chamadas a objetivarem a si mesmas, a partir de um discurso verdadeiro sobre elas, e também munidas do conhecimento de um discurso verdadeiro proposto pelo Grupo.

Outra técnica de si utilizada pelas madas, bastante valorizada por elas é o depoimento. A confissão

não tende mais a tratar somente daquilo que o sujeito gostaria de esconder, porém daquilo que se esconde ao próprio sujeito e que só se pode revelar progressivamente e através de uma confissão da qual participam o interrogador e o interrogado, cada um por seu lado” (Foucault, 1988, p. 65).

Esse funcionamento da confissão vem ao encontro da máxima lacaniana de que o “inconsciente é estruturado como linguagem”, e é

constituído de uma cadeia de significantes sobre os quais não se pode ter controle (Lacan, 1966, p. 25).

Nesse sentido, a questão da confissão nos relatos das madas não se trata apenas de dizer o que e como algo foi vivido, porque o sujeito, enquanto enunciador mais se diz do que diz.

O seguinte fragmento discursivo em que M3, ao ser instada a relatar o que aprendeu no Grupo, declara, inevitavelmente, o que se esconde a ela e nela própria: *sempre que eu estou ausente eu caio... como a nossa doença é progressiva e irreversível...precisamos do grupo... para aprender... sempre.*

Esse dizer remete a uma confissão de si, denunciando a dependência do sujeito mada de uma aprendizagem constante expressa pela repetição do advérbio “sempre”. Quando ausente do grupo, não se aprende a deixar de ser mada; é preciso a permanência no Grupo.

Assim, é possível verificar que o falar de si constitui um exercício de escritura, num movimento de autonarração que permite diversas maneiras de experimentar sua constituição enquanto sujeito – que é inapreensível, metamorfoseada. As madas falam de si, confessam-se na tentativa de construir e edificar uma identidade; porém, as vozes que ecoam desse discurso mostram o não-controle, a contradição, o lugar fugidio e camaleônico que a subjetividade ocupa.

5.2 A educação na constituição do sujeito amoroso

Os ventos pós-modernos circulam em todos os espaços e lugares ocupados por um sujeito nômade, deixando rastros no diversos campos do saber. Cabe à educação promover novas significações aos saberes, na perspectiva da construção do conhecimento.

A educação se constitui em um campo privilegiado para pensamentos de confrontação pós-modernos e pós-estruturalistas, por se estabelecer como espaço de luta e conflitos simbólicos em busca de hegemonias. Que outro lugar poderia ser tão fértil para discussão do sujeito e sua consciência, do que o espaço educativo através de seus processos pedagógicos?

Em outras palavras, a educação e a pedagogia não deixaram de assustar-se com a sombra inequívoca de conflitos identitários, entretanto, a educação tradicional não dá conta dessa inquietação, desse desafio uma vez que não se percebe enquanto produtora de pessoas, mas apenas mediadora desse processo.

A compreensão da constituição humana como pessoa, histórica e culturalmente contingente, a princípio, parece ser natural e fácil, se considerarmos que todos nós pertencemos a uma cultura determinada e que somos por ela constituídos. A percepção que nos envolve é de que parece simples pensar em nós mesmos/as, como pessoa, identificando nossa especificidade, nosso modo de ser e de representar nossos valores, aparentemente homogêneos. O ser humano (pessoa) assim se constitui capaz de refletir sobre si e sobre o mundo.

Desta compreensão, emerge uma questão fundamental: como construímos as concepções que temos de nós mesmos? Início o entendimento acerca deste desafio, enfatizando que os processos e as experiências que envolvem uma pessoa na construção de sua identidade são dinâmicos, recursivos, complexos e interdependentes que, em conjunto, constituem o aprender humano.

Nós aprendemos, não somente ao saber quem somos, como também somos produzidos e transformados pelas experiências que temos de nós. Esse processo é educativo, na medida em que contribui para orientar as pessoas na condução de suas vidas. Experiências que se revelam como ações educativas podem ser tão diversificadas quanto àquelas que acontecem em uma aula de leitura e interpretação de textos, em uma aula para adultos, reuniões de ONGs, grupos de autoajuda, entre tantas outras (LARROSA, 1994). As experiências citadas acima são vivências que, na prática, integram todos os elementos postos em jogo no fazer educativo e, por isto, se constituem como práticas pedagógicas, afirma este autor.

Esta forma de aprender configura-se como significativa por embasar-se na construção de uma relação que leva este indivíduo a refletir sobre si mesmo. A metodologia utilizada nessas práticas pedagógicas pauta-se em uma base comum: os dispositivos pedagógicos que constroem e mediam a

relação desse sujeito consigo mesmo (LARROSA, 1994). A pedagogia é compreendida, nesse sentido, como um processo de formação ou transformação de sujeitos.

Outro papel assumido pela pedagogia, que é o de produção de indivíduos que vivenciou/vivencia uma experiência de si não é destacada, geralmente, pelos estudiosos da educação, de um modo geral, embora sua importância seja visível na construção do ser. Essa é a perspectiva foucaultiana numa 'ontologia de nós mesmos' onde o autor estudou os mecanismos que "transformam os seres humanos em sujeitos", quer dizer, "como a pessoa humana se fabrica no interior de certos aparatos (pedagógicos/ terapêuticos) de subjetivação" (LARROSA, 1994, p. 36).

Ainda, segundo o autor mencionado, estudar essa dimensão mais geral da educação está relacionado com a antropologia da educação, uma vez que as práticas pedagógicas são vistas como "produtoras de pessoas". Neste caso específico da pesquisa, a produção do sujeito mada. Refiro-me a um sujeito mada porque se constroem narrativas capazes de reafirmar tais características, tais comportamentos e sensibilidades, a exemplo da afetividade feminina, traição, doenças físicas e "morais" pela mesma razão, constitui-se também "uma experiência tal que os indivíduos [são] levados a reconhecerem-se como sujeitos" (FOUCAULT, 1994, p. 10).

As madas estão dotadas de uma experiência de si; a pedagogia produz sujeitos que amam demais e, contraditoriamente, querem aprender a amar diferente, a partir de seu olhar para si. De acordo com Larrosa (1994) nessa relação estabelecida entre a prática pedagógica e o sujeito consigo mesmo, este se regula, se modifica a partir da experiência que tem de si mesmo.

A pedagogia não pode ser vista como um espaço neutro ou não problemático de desenvolvimento e mediação, como um mero espaço de possibilidades para o desenvolvimento ou a melhoria do autoconhecimento, da auto-estima, da autonomia, da autoconfiança, do autocontrole, da auto-regulação, etc., mas como produzindo formas de experiência de si nas quais os indivíduos podem *se tornar sujeitos de um modo particular* (LARROSA, 1994, p. 57, grifo meu).

A educação institucionalizada sintetiza todos os problemas de governamentalidade, para utilizar uma expressão de Foucault, enfrentados pelo estado capitalista numa situação de

profundas transformações econômicas e sociais. A educação não está apenas no centro do projeto educacional moderno, ela está no centro dos problemas de governamentalidade do moderno estado capitalista (SILVA, 1995, p. 253).

Ao sujeito, inventado pela história e pelo discurso, resta reproduzir regimes de representação do mundo, objetivando o consenso que circunda os interesses sociais hegemônicos em dada sociedade. O comportamento amoroso que ele cria ou reedita tem a característica de serem comportamentos comuns, partilhados ou partilháveis, pela maioria dos indivíduos. A “educação amorosa” não é diferente. Ao afirmar que o amor é universal, por exemplo, estamos dizendo que conhecemos e reconhecemos em experiências emocionais anteriores semelhanças ou identidades com experiências as quais vivenciamos hoje. Essa capacidade que temos em reconhecer semelhanças e/ou diferenças, sobretudo, em situações experienciadas no tempo ou no espaço é ensinada como qualquer outra.

Jurandir Freire Costa (1998, p. 14) defende que “saber amar é reconhecer, no que se sente, os sentimentos dos heróis e heroínas dos enredos amorosos exemplares”. Não que isso nos seja obrigatório, mas hoje, em grande maioria, aprendemos a amar, a partir dos discursos amorosos, vindos de lugares internos e externos a nós; um amor romântico, às vezes inacessível, às vezes acessível, mas quase sempre fadado a nos levar ao sofrimento, num misto de prazer e dor.

A identidade e o sujeito, pois, neste caso, são construções politizadas, na visão foucaultiana, ou seja, são efeitos de poder-saber.

A exemplo da escola, o grupo MADA fabrica corpos dóceis (não necessariamente obedientes) a partir do poder disciplinar e os efeitos desse processo disciplinar se dão quando as participantes mudam a maneira como se relacionam amorosamente; essa mudança é efeito desse poder de subjetivação, neste caso, bastante visível e reconhecida por elas mesmas:

[...] o notável do poder disciplinar é que ele ‘atua’ no nível do corpo e dos saberes, do que resultam formas particulares tanto de estar no mundo, quanto de cada um conhecer o mundo e nele se situar [...] (VEIGA-NETO, 2005, p. 85).

O sujeito é produto dos saberes, dos poderes e da ética, operando simultaneamente entre si. Inserem-se aqui, as tecnologias do eu, chão fértil para as transformações e mudanças. Dito de outra forma, terreno fértil para a educação.

Envoltas, num sentimento que as particulariza, visto a dimensão desse amor romântico, as mulheres do MADA procuram aprender a amar e se relacionar de uma forma mais igualitária e com menos sofrimento; buscam aprender uma convivência melhor com seus companheiros e consigo mesmas.

Esse processo concede a elas, madas, a possibilidade de suas próprias narrativas a respeito de si mesmas, constituindo-se enquanto sujeitos amorosos, ainda que funcionem também como operações que implicam manifestos interesses de regulação. Nesse Grupo, as mulheres aprendem com os Passos, Orações, Tradições, depoimentos de si e das outras, com a leitura e discussão de textos, bem como com os livros e filmes sugeridos e partilhados; aprendem a amar de forma diferente, ou seja, essas tecnologias agem sobre seus sentimentos e comportamentos, em que umas se identificam nas falas das outras. Essa pedagogia produz regimes políticos particulares. Em assim sendo, funciona como regimes de verdade; as interações disciplinares de poder-saber são imprescindíveis aos processos pedagógicos.

As madas, enquanto sujeitos aprendentes, são assim constituídas pelas práticas pedagógicas que mediam certas relações consigo mesmas, uma vez que são sujeitos falantes e pertencentes a uma história particular e contingente. As verdades sobre si mesmas são produzidas nesse processo de autoconhecimento. Larrosa (1994, p. 57) a respeito do processo de transformação de sujeitos a partir das tecnologias do eu, afirma que os mecanismos utilizados são aqueles nos quais “o ser humano se observa, se decifra, se interpreta, se julga, se narra ou se domina”. E continua: “... aqueles nos quais aprendem (ou transformam) determinadas maneiras de observar-se, julgar-se, narrar-se ou dominar-se”. Segundo o autor, são essas as dimensões fundamentais que constituem os dispositivos pedagógicos.

Para Larrosa (1998b, p. 46-47), os relatos de si, ao mesmo tempo íntimos e convencionais, apresentam um plano narrativo básico:

1) *Era uma vez* e eu não sabia quem era, enganava-me a mim mesmo, ou me deixava enganar- pelos preconceitos, a televisão, a dominação ideológica, o inconsciente, a educação recebida, o sistema patriarcal, seja lá o que for- e já estava bem assim enganado, [...] porque era um ingênuo, ou um inocente, ou um acomodado, ou não tinha experiência, ou...;

2) *Mas um dia* aconteceu algo na minha vida- uma greve na fábrica, um livro, um filme, um professor, uma desgraça, uma conversa [...] etc. - e me dei conta do que, na verdade, eu era, ou de como me havia(m) enganado até esse momento, ou de minha inocência, ou...

3) *E desde então*, a partir daí, nada mais foi a mesma coisa, porque agora sou de outra maneira, sou outro, sou consciente...

Fora ou nas reuniões do mada, as mulheres que o frequentam aprendem a olhar para si mesmas, interpretam-se, julgam-se, decifram-se, narram-se, numa narrativa pedagógica e pedagogizável; aprendem a ser mais autônomas, nesse ir e vir consigo mesmas.

5.3 A autonomia como resultado da pedagogia do MADA

Está claro no MADA que o mesmo pressupõe a possibilidade das mulheres alcançarem a autonomia. A pedagogia do MADA serviria justamente para ensiná-las como fazer isso. A idéia de autonomia implica o aprendizado de se cuidar, ocupar-se de si, procurar o que é melhor, se livrar do que é ruim, de se agradar e não aos outros, depender de si mesma, ser fiel aos seus próprios valores e desejos, se aceitar, não se esforçar para ganhar a aprovação dos outros. O que levaria à reconquista da autoestima, conforme a quarta promessa do texto “As promessas de recuperação da dependência de relações”(T4).

Valorizamos cada parte de nós mesmas: nossa personalidade, nossa aparência, nossos valores e crenças, nosso corpo, nossos interesses e logros. Fazemos uma auto-avaliação, no lugar de procurar uma relação que nos proporcione um sentido do nosso valor (T4).

No depoimento de M1: “depois do mada... eu sou outra pessoa... eu sei quem eu sou... sou forte...”. M3 corrobora essa mudança referindo-se a outras madas: “se a mulher quiser... é só querer que ela vai saber que tem um valor mas pra isso ela precisa tá no grupo... participar... entendeu?”

De acordo com o discurso dessas mulheres, no MADA elas aprendem a ser independentes e se livrar de relações infelizes e situações de opressão. As mulheres entrevistadas declaram que, com as reuniões do Grupo, passam a perceber a necessidade de buscar a própria autonomia e autovalorização: “*estou me libertando, não sou mais escrava...*” (DM1).

Em seus depoimentos, as madas falam da conquista da autoestima: “*e querem saber por que eu não sou mais tão ‘doente de amor’? É porque eu finalmente consegui me amar mais do que a ele*”, confessa M3, fazendo referência ao ex-esposo. A proposta do MADA parece ter um grande poder de convencimento. À medida que vão conhecendo a proposta e frequentando as reuniões, as madas passam a descrever suas experiências utilizando jargões e explicações do Grupo, incorporam o discurso. O depoimento de M1 evidencia claramente isso:

meu pai era alcoólatra... quer dizer... geralmente... quando o pai é alcoólatra você tem a tendência de procurar um alcoólatra... mas no meu caso não foi isso... a minha tendência foi de procurar gente que tem problema de assumir o compromisso com você... então nos dois casos foi isso... e de traição também... nunca entendi porque meu padrão é assim... a minha intenção de estar aqui é melhorar esse lado... essa falta que eu tenho... e esse medo de ficar sozinha...a minha mãe... eu acho que ela era uma mada e acho que ela passou isso pra mim... quer dizer...ela vivia com um alcoólatra...ela era uma co-alcoólatra, e ela ficava falando sempre “ah, homem não presta, homem isso e aquilo” (...) e aquilo ia me deixando com ansiedade (DM1).

A autoestima, elemento procurado pelas madas, tornam-nas confiantes em si mesmas, (T4): *“não precisamos que eles sintam necessidade de nós para que possamos nos sentir dignas”*.

Com o aprendizado de como se relacionar com os outros, essas mulheres permitiriam ser abertas e confiantes com as pessoas “adequadas” e não se exporiam àquelas que não se interessam pelo seu bem-estar. O que é essencial, neste caso, afirma a primeira promessa de recuperação:

Nos aceitarmos totalmente, mesmo que queiramos mudar algumas de nossas características. Existe em nós o amor e respeito próprios, que alimentamos cuidadosamente e que nos propomos expandir (T4).

Lembrando de um depoimento que ouvira no Grupo, uma semana antes da entrevista, em que uma das madas estava sendo ameaçada pelo companheiro apenas por frequentar às reuniões, M1 reforça a autonomia propiciada pelo MADA:

se ela for forte ela descobre muito valor que a mulher tem... certo? e não deve viver nessa situação que ela vem levando...infelizmente uma criatura dessa você vê que...ela está...à beira de um abismo e não percebe...que a primeira coisa que esse marido quando voltou depois de duas ou três semanas de separado foi proibir ela frequentar... eu já fui assim...hoje sou diferente (DM1).

Não buscar a autoestima e a aprovação na opinião dos outros teria uma outra razão: *“quando as pessoas não aceitam nossas opiniões, muitas vezes nos sentimos magoadas, iradas, com o sentimento de termos sido rejeitadas”* afirma (T4) sobre as promessas de recuperação, dando continuidade a definição de uma mada. Essas mulheres teriam que aprender a controlar sua impaciência, aprender quais são as suas prioridades (pois não saberiam distinguir bem as coisas) e, principalmente, aprender a *“viver e deixar viver”*, conforme um dos sete lemas do Grupo (T11).

A autonomia fica também evidente no fragmento: *“Eu sempre me senti pouco amada lá em casa... mas não é por isso que eu não posso me amar... não é só no MADA não... mas lá a gente escuta sobre a gente... pensa na gente”* (DM2).

Entre os principais passos da recuperação (T3) para a conquista da autonomia estaria centrar-se em si própria e em suas experiências pessoais, usando a palavra “eu”, evitando falar dos outros, tanto nas reuniões quanto nas terapias individuais por meio dos exercícios contidos nos textos. Concentrarem-se nos outros, mais do que em si mesmas, tornaria as mulheres mais vulneráveis também às manipulações das pessoas. Dessa forma, outro elemento para alcançar a autonomia seria aprender a impor limites. O que promoveria a defesa contra o que não a agrada, evitando o ressentimento com os outros e o auto-ódio. Aprendendo a dizer não, fazem respeitar seus direitos, levando à autovalorização e aceitação.

Esses ensinamentos parecem ser respeitados. Afirma M3, quando questionada sobre o que mudou após frequentar às reuniões do Grupo: *“eu aprendi a viver um dia de cada vez... viver e deixar viver... esquecer os prejuízos... pensar em mim mesma”* (DM3).

M1 fala de si e de outras mulheres que estão no grupo:

o mada ajuda a sair do ponto de submissão... do sofrimento... sair...eu tenho certeza...os livros informam e eu tenho certeza através da prática que é isso... inclusive... depois que eu entrei no mada...assim...a minha relação...eu acho que a minha relação ficou melhor... porque só o fato de eu estar mais fortalecida... tá dando respostas adequadas... respeitando o meu espaço dentro da minha própria casa... sabe? escutando as músicas que eu quero na altura que eu quero... entendeu?.....outras e outras coisa que eu cresci...eu sei que foi o Mada que me ensinou... e ensina...toda reunião... a gente aprende (DM1).

Uma forma de mudar os padrões de pensamentos negativos e aprender a ter amor próprio seriam as autodeclarações positivas (mesmo evasivas). Os textos oferecem uma série delas, a exemplo do seguinte fragmento:

Ela se aceita completamente, mesmo quando quer modificar partes de si. Existe uma autoconsideração e um amor por ela mesma que são básicos e que devem ser alimentados (T5).

Ou ainda: *“Ela valoriza a própria serenidade acima de tudo. Todos os conflitos, o drama e o caos do passado perderam sua atração. É protetora de si mesma, de sua saúde e de seu bem-estar* (T5).

Esse é o posicionamento de M3, quando questionada sobre qual o momento mais significativo da reunião:

todos os momentos são importantes pra mim... e você fala das reuniões... mas nos filmes e nos textos que a gente orienta... eles...fica muito claro como precisamos cuidar de nós... o que precisa mudar dentro de nós (DM3).

Dentro desse processo de autoconhecimento e autovalorização, uma reflexão se faz necessária: “*Sou boa comigo mesma?*”, questiona (T4). O que seria possível, entre outras formas, respondendo a algumas questões: “*Esse relacionamento é bom para mim? Ele me dá oportunidade de me transformar em tudo o que eu sou capaz de ser?*”.

M2, ao falar do Grupo afirma: “*engraçado... escutar é uma coisa que eu tenho facilidade... né? parece um espelho...eu vejo nas outras o que eu passei... fico pensando... como essa criatura faz mal para mim...*”, referindo-se ao ex-esposo.

Em muitos desses textos utilizados pelo MADA, é perceptível que as mulheres não saberiam discernir bem seus desejos e emoções, não agiriam com inteligência e racionalidade. Deveriam se exercitar nesse aprendizado.

Nesses textos (documentos), as mulheres podem ser inteligentes na vida profissional e não no amor. Inteligência no amor seria saber a diferença entre obcecar-se e amar, entre viver ao redor de um homem e ter identidade própria. Seria saber vincular-se, viver e amar com sabedoria. Uma mulher inteligente sabe como distinguir os “bons” dos “maus” tipos de homens.

Uma mulher inteligente tem “juízo suficiente” para apreciar um homem que é sensato, realista, prudente, sincero. Em outras palavras, o contrário do que pode ser encontrado em (T6): “*Não tem atração por homens gentis, estáveis, seguros e que estão interessados nela. Acha que esses homens agradáveis são enfadonhos*”.

As afirmações caminham no mesmo sentido, em outro documento:

Valorizamos cada parte de nós mesmas: nossa personalidade, nossa aparência, nossos valores e crenças, nosso corpo, nossos interesses e logros. Fazemos uma auto-avaliação, no lugar de procurar uma relação que nos proporcione um sentido do nosso valor (T4).

Uma mulher sabe que “não é inteligente” quando: pensa que ter uma má relação é melhor que estar só; necessita que um homem valide a sua sensação de poder pessoal; põe sua vida em compasso de espera até o dia que tenha uma relação comprometida; não pode desfrutar de nada, a menos que tenha um homem com quem compartilhar; esquece que ter uma relação pode criar tantos problemas; pensa que necessita de um homem que a faça se sentir especial. Em outras palavras, uma mulher que deixou de amar demais:

Ela sabe que um relacionamento, para dar certo, deve acontecer entre dois parceiros que compartilhem valores, interesses e objetivos semelhantes, e que possuam ambos capacidade para serem íntimos. Também sabe que é digna do melhor que a vida tem a oferecer (T5).

Percebi ainda nessa proposta um elemento recorrente: atribuir determinadas características afetivas às mulheres (dependência, irracionalidade) e ao mesmo tempo acreditar que elas podem ser libertar delas. É como se elas tivessem uma natureza imperfeita que pudesse ser corrigida com tratamento. Afinal, seria uma questão de não amar demais, de natureza ou de doença? Apesar de “doentes”, seriam responsáveis por uma modificação de seu comportamento, a partir da aprendizagem no Grupo.

Entendo que há nessa proposta (do MADA) uma descontextualização das relações sociais, além da padronização e normalização das condutas. Há a idéia simplificadora do controle das emoções e de outros aspectos da vida pela vontade individual. Oferecem modelos que explicam o comportamento dessas mulheres ou como devem agir e desconsideram os fatores externos, como as relações com outras pessoas. O que se percebe mais claramente na insistência em que essas mulheres tenham autoestima ou amor-próprio, independentemente de qualquer acontecimento ou pessoa.

Como diz Bauman (2004), para termos amor-próprio precisamos ser amadas (os). O que amamos é o estado ou a esperança de sermos amadas (os), de sermos objetos dignos de amor, sermos reconhecidas (os) como tais e recebermos a prova desse reconhecimento. A recusa do amor, para o autor, alimentaria a auto-aversão. Algo também desconsiderado pelo MADA é a

desvalorização das mulheres, a partir das relações de gênero, nos diversos campos de suas vidas.

O MADA deve ser compreendido levando-se em consideração as especificidades das propostas de recuperação de dependentes anônimos. No entanto, apesar de serem grupos autônomos, também devem ser incluídos no contexto, nos termos de Giddens (1993), como já foi dito, da penetração das teorias na vida pessoal. Entre elas, as terapias psicológicas e a literatura de autoajuda e eu acrescentaria também as pedagogias que são voltadas, sobretudo aos relacionamentos e destinadas às mulheres. Tanto porque oferecem uma literatura que ensinaria às pessoas a lidarem com suas vidas, quanto por indicar a literatura de autoajuda como parte do processo de mudança, além da utilização de textos retirados desses livros, ou comentários dos mesmos. Acrescente-se a isso que a principal leitura utilizada pelo MADA, o livro de Norwood, é considerada literatura de autoajuda, e das mais vendidas (HOCHSCHILD, 1999; SCHRAGER, 1993).

Demo (2005) é um autor que critica a autoajuda porque considera que esta traz uma promessa enganosa de que a pessoa ajudaria a si mesma e conquistaria a autonomia, quando na prática seria uma receita que massacra a autonomia e constrói dependências por vezes drásticas. O autor considera esse conhecimento e também o conhecimento científico como limitados. Apela para a noção de ingenuidade como condição humana, pois o ser humano, por mais que desenvolva consciência crítica, não pode desfazer-se de sua base emocional profunda. Não eliminamos a necessidade de confiar nos outros, de buscar ajuda para nossa fragilidade. A autoajuda criaria a expectativa de apoio definitivo, no qual o sofrimento se resolveria. Por isso, para o autor, seria fundamentalmente escape, fuga. Para este, no “mundo dos moralistas, que sabem o que é melhor para os outros, a autoajuda é truque fundamental” (DEMO, 2005, p.9). Para os “desesperados”, é tábua de salvação, para os “piedosos”, corresponde à expectativa do milagre. Nas palavras do autor:

Ao fundo, porém, a auto-ajuda é a transudação natural de um ser extremamente frágil, que não dá conta de si mesmo,

precisa de transcendência e tende a colocar seu destino em mãos que imagina superiores (DEMO, 2005, p.9).

O autor não descarta a noção de felicidade para a qual apela a autoajuda, procurando relativizá-la. Mas chama a atenção para o fato que ela não depende simplesmente da vontade dos indivíduos, mas também de fatores externos, como contingências históricas, questões econômicas e culturais. No que depende do indivíduo implicaria mais sabedoria, bom senso, crenças e mesmo ingenuidade. As emoções negativas não seriam excrescência, mas parte integrante de nossa estrutura mental e emocional. Além disso, uma vez que as emoções positivas e negativas têm como origem a mesma estrutura mental e emocional, torna-se contraproducente traçar linhas dicotômicas entre elas.

O discurso de autoajuda, conforme Demo (2005), é estruturado em torno de certas “perspectivas alucinógenas”: a) finalmente alguém teria encontrado a solução dos problemas da vida (mesclando ciência e charlatanismo, por revelação pessoal ou acúmulo de experiência exitosa, não raro descrita como absoluta), procurando provocar no leitor confiança absoluta; b) a argumentação é apelativa e moralista, utilizando a autoridade, a solução viria sob a forma de comandos que devem ser seguidos à risca; c) manipulam-se horizontes mais sensíveis e emocionais como a esperança, a fé, a confiança, introduzindo dimensões espirituais e obscurecendo o senso de realidade; d) brinca-se com o voluntarismo, como se fosse viável mudar, de repente, completamente a vida, o que desvela uma fórmula sórdida de manipulação da consciência alheia, incentivando a condição de sujeito que agora saberia conduzir perfeitamente seu destino, sendo que na verdade a autocondução é feita de fora para dentro, de cima para baixo, o destino está nas mãos de quem ajuda; e) ou brinca-se com o conformismo, quando se procura alimentar a atitude submissa, geralmente perante entidades perfeitas e eternas, transcendências que determinariam a vida de tal forma que só restaria entregar-se acomodadamente; f) no final promete-se a salvação, não como obra de alguém que sabe até onde é possível e desejável salvar-se, mas como atrelamento a um salvador, ou seja, ao dono da ajuda.

O autor citado enfatiza a grande popularidade da autoajuda nos Estados Unidos – local onde surgiram os grupos de anônimos, e a literatura de autoajuda, e também o lugar onde foi escrito o livro de Norwood – o que indicaria, segundo o autor, “elevados níveis de alienação da população norte americana”, mas também que esta é uma referência fundamental em suas vidas. Dessa forma, a autoajuda poderia ser vista a partir de um duplo horizonte: pelo ângulo da ingenuidade como condição humana e sob o ângulo da espoliação. Para o autor, a autoajuda é um colonialismo da alma dos outros, pois “perde-se completamente a noção de qualidade política que o enfrentamento minimamente adequado da vida pressupõe” (DEMO, 2005, p.105).

Compreendo que a descrição crítica da autoajuda apresentada por Demo no penúltimo parágrafo deste texto seja um modelo bem próximo da estrutura do livro de Norwood e mesmo da forma que são organizados os textos do MADA. Contudo, algumas concepções do autor poderiam ser problematizadas, por exemplo, a noção de que o trabalho da autoajuda vem totalmente de “fora” e deve ser seguido à risca. O autor minimiza a possibilidade de trabalho reflexivo dos indivíduos a partir dessas leituras e grupos, bem como, usando uma expressão foucaultiana, sua capacidade de resistência.

Podemos nos questionar até que ponto a autoajuda representa “elevados níveis de alienação” e se é completamente apolítica. Ainda, seria necessário perguntar em que medida uma afirmação como essa culpa os indivíduos, percebendo-os de maneira preconceituosa e negando-lhes capacidade crítica. Penso que seja preciso uma reflexão acerca do papel político e educativo da autoajuda e dos grupos de recuperação, ou seja, das suas possibilidades emancipatórias ou reprodutoras da ordem.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se existe algo pelo qual ainda vale a pena a vida acadêmica, é justamente a dupla garantia: em primeiro lugar, a garantia de que a investigação possa se manter como provocação; em segundo lugar, a garantia de que o exercício da vontade de saber não descambe para o inquérito e para as conclusões finais e definitivas

(VEIGA-NETO, 2004).

Para finalizar a discussão aqui empreitada, gostaria de destacar algumas implicações teóricas dos discursos sobre a forma de amar manifestada pelas madas, questionamento principal desta tese. Na definição do padrão de comportamento amar demais, o MADA reproduz inúmeros discursos baseados em estereótipos associados à feminilidade: descontrole emocional, afetividade excessiva, “romantismo”, dependência emocional, irracionalidade, vulnerabilidade a doenças físicas e emocionais, entre outros. Esses elementos são tratados como sendo intrínsecos às mulheres, patológicos e de forma essencialista, cultural e biológica. Destaque-se que a caracterização das mulheres que amam demais como “viciadas” em sofrimento, com comportamentos mórbidos e insanos vai ao encontro do perfil da histérica e da masoquista consolidados no século XIX, evidentemente num contexto diferente, ou seja, da constituição da família burguesa, da construção do ideal de maternidade e da justificação científica das diferenças de gênero pela diferença sexual. Há, entretanto algo em comum na atualidade com esse momento: a exposição de uma crise da feminilidade que expressa contradições e sobrecargas sobre as mulheres, na tentativa de conquistarem o espaço público mantendo responsabilidades no mundo doméstico.

Dessa forma, como compreender que, a despeito de todas as mudanças de condição e posição das mulheres, todos os dias se reconfigurem novas desigualdades e formas de sexismo, que não se reduzem ao simbolismo

negativo? Estariam os discursos atuais sobre as mulheres relacionados a estratégias que visam desqualificá-las para o uso de um espaço já praticamente conquistado, o tão valorizado “espaço público”? Visariam aprisioná-las (mesmo que simbolicamente) à esfera de tudo que se opõe à razão, como a emoção, o amor, a afetividade? Entretanto, mais relevante do que perguntar por que isso ocorre é a reflexão sobre a necessidade de se afirmar as diferenças entre homens e mulheres, o que vejo como algo problemático, além de as próprias mulheres reproduzirem esse tipo de discurso. É só ver o imenso sucesso de livros como o de Norwood e a criação de grupos de MADA.

Os discursos sobre a feminilidade, ligados ao amor romântico, direcionam as mulheres a essas vivências, levando-as a recorrer ao “poder dos afetos”. Além disso, limitam sua autonomia. Esses discursos também invisibilizam as relações de poder entre homens e mulheres ao atribuir características de gênero a supostas essências, sejam “naturais” ou sociais.

Assim, o amar demais é um tipo de experiência construída na posição de subordinação, como um efeito produzido por esta na saúde física e emocional das mulheres, como a expressão de relações desiguais. O amar demais pode ser pensado como uma forma de subjetivação relacionada a uma identidade degradada construída pela experiência de mulheres que são desvalorizadas em diversos campos da vida. Fazendo um paralelo com o padrão do masoquismo, o amar demais seria uma “tentativa desesperada de fugir do “desamparo”, fruto da falta de reconhecimento das mulheres. Como mostrado na análise, as madas expressam o sentimento de serem desvalorizadas social e pessoalmente, mal amadas, traídas, além do apelo ao sofrimento. Essas mulheres são vistas como frequentemente vulneráveis a *adicções* e doenças. Além disso, amar demais é visto como uma doença generalizada pelos textos do MADA, pelos depoimentos das mulheres que o frequentam.

Os discursos do MADA como outros do mesmo tipo, surgem no momento em que as mulheres consolidam seu lugar no espaço público como pessoas competentes, capazes, tentando lembrá-las que elas deveriam ocupar o lugar da sensibilidade, do particular, do corpo. Neste sentido, esses

discursos tentam excluir as mulheres do espaço público, na tentativa de apagar a imagem que apresenta as mulheres como autônomas, racionais e competentes, ao re-afirmar uma imagem feminina frágil, problemática e inexoravelmente ligada às emoções.

Afirmar que o MADA reproduz discursos que essencializam e patologizam as mulheres. Contudo, não se pode ignorar que o objetivo do grupo é o bem-estar e autonomia das mulheres. O Grupo também questiona a idéia de que as mulheres devam permanecer “servas” do amor, ainda assim, não propõe uma mudança radical nas relações desiguais entre homens e mulheres, mas sim uma adaptação a essas relações. É perceptível, entretanto, nas reuniões, nos depoimentos, e nas entrevistas, que as mulheres encontram, no grupo, apoio e incentivo para não se submeterem mais a relações não recíprocas, nas quais sejam maltratadas, humilhadas ou sofram outros tipos de abuso. Essas mulheres, no contato com o Grupo, passam a questionar suas relações desiguais, ainda que geralmente não percebam claramente suas experiências como ligadas a relações sociais de gênero.

Assim, autonomia e autoestima elevada para o MADA são estados alcançados quando as mulheres conseguem racionalizar suas vidas de tal forma que possam controlar todos os aspectos delas. Em outras palavras, deixam de amar demais. Ressalte-se que isso é uma questão individual, elas não devem buscar modificar relações e outras pessoas. Ao contrário, a doença amar demais é justamente uma doença do controle. As mulheres devem aprender a ser, independentes do que os outros sintam ou façam. Uma vez curadas e independentes não mais serão atingidas por fatores externos.

Dessa forma, é possível ver o papel pedagógico e político ao qual o MADA se propõe. Diferentemente da compreensão crítica unilateral, porque o se (re) fazer, o se autoconstruir, é crucial no ativismo político e no processo de fabricação de sujeitos. O MADA, nessa perspectiva, funciona também como uma gramática para a auto-interpretação e interrogação do eu. O que essas mulheres aprendem, em suma, é um significado específico da singularidade do eu e da compreensão mútua, através dos depoimentos (do falar de si), da leitura sistemática dos Doze Passos, das Doze Tradições, das

Orações, entre outros. Essas técnicas de si são dispositivos que dão sustentação à pedagogia do MADA.

O anseio pela autorrecuperação seria um processo de ganho individual de consciência crítica que, perpassado pela luta contra a opressão dos indivíduos, inicia e alimenta o movimento de se refazer por si mesmos. Esta compreensão despatologiza, politiza e pedagogiza a autorrecuperação, fazendo dela a base necessária para uma política de opressão, que não simplesmente identifica estruturas de opressão, mas também trabalha para mudá-las.

Enquanto continuamos a viver numa sociedade que oprime e abusa das mulheres numa grande variedade de formas, as mulheres continuarão a lutar por sua autonomia. Assim, é produtivo reclamar que a metodologia utilizada no MADA consiste numa área legítima da Pedagogia e porque não dizer, feminista. O feminismo pode questionar e criticar os elementos reprodutores da ordem presentes nas propostas como o MADA, em geral, mas também pode e deve fazer uma autocrítica de suas falhas e limites, além de estar atento às possibilidades emancipadoras desse tipo de grupo.

Além disso, para a Educação, estes podem ser espaços privilegiados para o estudo das dinâmicas das relações de poder, incluindo o controle do comportamento dos indivíduos, as resistências e manipulações dessas relações, e as diversas formas de aprendizagem que podem ser encontradas nessa arena de luta. As madas, a partir do olhar para si mesmas, podem (re) conhecer e (re) conhecendo-se refutar-se enquanto sujeitos.

Por último, quero ressaltar que o discurso do MADA é construído por mulheres. Além disso, o discurso fundador de Norwood e o discurso do Grupo MADA aparentemente elimina a hierarquia entre autora e leitoras. O tratamento não depende da hierarquia e sim do trabalho das mulheres com sua leitura, em um modelo descentralizado que passa de mulher para mulher. Isso é central no MADA. Os discursos de Freud sobre a histeria, e do MADA sobre as mulheres que amam demais, aparecem como representantes de duas epistemologias e dois posicionamentos do sujeito feminino. Freud via a psicanálise como um discurso científico privilegiado e feito por uma elite médica.

Isso não significa que o discurso do MADA não seja reprodutor da ordem de gênero, que a mulher que ama demais, objeto de estudo dessa pesquisa, não seja inventada, enquadrada, produto de um processo complexo de definição, de interesses vindos de lugares dispersos na/da sociedade e apoiado numa produção convergente de saberes, sobretudo em uma sociedade androcêntrica, em que estão bem estabelecidos, socialmente, os papéis do feminino e do masculino, nessa relação homem/mulher no que se referem ao amor.

Contudo, a discussão apresentada até aqui sobre o MADA, e seu papel pedagógico, implica também uma reflexão sobre a dialética foucaultiana entre poder, saber e resistência. O que o MADA diz sobre a possibilidade de mulheres construírem um espaço de questionamento e transformação de algumas relações desiguais, dentro de certas relações de poder estabelecidas, modificando e reproduzindo essas relações? Como pensar a noção de resistência na ação das mulheres nesse grupo? Questões que eu gostaria de ter discutido neste trabalho e creio que seja necessário fazer em outro momento. Mais um dos inúmeros questionamentos e desafios, teóricos e pessoais, trazidos pelo trabalho de uma pesquisa e que motivam a continuidade da construção de um processo intelectual.

É mister ressaltar, pois, que a trama aqui traçada também carrega a falta, a incompletude, visto que essa trama é atravessada pela subjetividade da pesquisadora. Tendo presente que inexistem territórios delimitados, estacas que delimitam fronteiras, a análise aqui realizada, pode e deve ser situada numa terceira margem, num entremeio, num não-lugar, pensando que o limite não é propriamente um lugar; pois, quando pensamos haver alfinetado o sentido, marcando o seu território, ele se desterritorializa; quando pensamos que o desterritorializamos, ele se (re)territorializa. Isso significa que há sempre novos fios a (des/re)tecer, outros teares a multiplicar, outros buracos a escavar, outros *nós* a (des)atar, em que cada um/a — retomando a epígrafe de Drummond, que introduz este trabalho — faz as suas escolhas “conforme seu capricho, sua ilusão, sua miopia”, já que não é “possível atingir toda a verdade”. Nem tampouco é intenção minha, como afirma Veiga-Neto, descambar “para conclusões finais e definitivas”.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Nordestino: uma invenção do falo - uma história do gênero masculino (Nordeste 1920/1940)**. Maceió: Catavento, 2003.
- AGOSTINHO, Santo. **As confissões**. São Paulo: Quadrante, 1989.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Editora da UFPR, 2001.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- ÁVILA, Maria Bethania. Direitos reprodutivos, exclusão social e Aids. In: BARBOSA, Regina Maria; PARKER, Richard (Orgs.). **Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder**. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; São Paulo: Editora 34, 1999, p. 40-48.
- BARBOSA, Maria Regina. Negociação sexual ou sexo negociado? In: BARBOSA, Regina Maria; PARKER, Richard (Orgs.). **Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder**. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; São Paulo: Editora 34, 1999, p. 74-87.
- BARROS, Luiz Ferri de. Grupos de auto-ajuda. **Revista Espaço Acadêmico**, São Paulo, v. 31, dez. 2003. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/031/31cbarros.htm>>. Acesso em: 20 jan. 2008.
- BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. 16. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- BEJOS, Mário L; DEL MORAL Alejandro Casillas. Grupo terapêutico para coadictos. *LiberAddictus, Morelos, n. 1, mar./abr. 1994*. Disponível em: <<http://www.infoadicciones.net/Pdf/0010-01.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2008.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução: Maria Helena Kühner. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BUTLER, Judith. **Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción**. Madrid: Cátedra, 2001.

_____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. A priorização da família na agenda da política social. In: KALOUSTIAN, Silvio Manoug (Org.). **Família brasileira: a base de tudo.** São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNICEF, 1998. p. 93-108

CASTILHO, Ataliba Teixeira de; PRETI, Dino. **A linguagem falada culta na cidade de São Paulo: diálogos entre dois informantes.** São Paulo: T. A. Queiroz / FAPESP, 1987.

CELLARD, A. **A análise documental.** In: POUPART, J. et al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis, Vozes, 2008.

CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: CARDOSO, Sérgio et al. **Os sentidos da paixão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 35-75.

CHODOROW, Nancy. Estrutura familiar e personalidade feminina. In: LAMPHERE, Louise; ROSALDO, Michelle Z. (Coord.). **A mulher, a cultura e a sociedade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 65-94.

CORRÊA, Marisa. Uma pequena voz pessoal. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 11, p. 23-47, 1998.

COSTA, Jurandir Freire. A cura do ser humano. **Jornal O Estado de São Paulo**, Domingo, 28 de fevereiro de 1999. Entrevista concedida a Norma Couri. Disponível em <http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/entrevistas/com_o_autor/ser_humano.html>. Acesso em: 21 mar. 2009.

COSTA, Jurandir Freire. **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico.** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DASA. Dependentes de Amor e Sexo Anônimos. **Apostila do grupo DASA**, [200-?].

DEL PRIORI, Mary. **História do amor no Brasil.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil.** 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000, p.78-114.

DEMO, Pedro. **Auto-ajuda: uma sociologia da ingenuidade como condição humana.** Petrópolis: Vozes, 2005.

DICIONÁRIO DE CIDADANIA. Disponível em: <http://www.fundacaobunge.org.br/site/dicionario_de_cidadania/>. Acesso em: 14 nov. 2008.

ENGEL, Magali. Psiquiatria e feminilidade. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000, p. 322-361.

FALCI, Miridan Knox. Mulheres do sertão nordestino. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000, p. 241-277.

FINE, Michelle et al. Para quem? Pesquisa qualitativa, representações e responsabilidades sociais. In: DENZIN, Norman K; LINCOLN, Yvonna. S. (colab.). **Planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e a análise do discurso em educação. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, n.114, p. 197-223, nov. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742001000300009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 out. 2008

FLAX, Jane. “Pós-modernismo e relações de gênero”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.) **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 217-250.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **A ordem do discurso**. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Ética, sexualidade, política**. Coleção Ditos e Escritos, vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1994.

_____. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. 6. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.

_____. **A história da loucura na Idade Clássica**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. Tecnologías del yo. In: _____. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991, p. 45-94.

_____. Verdade e poder. In: _____. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001. p. 1-14.

_____. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1990.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imagino 1980.

GABRIELA, Marília. **Eu que te amo tanto**. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

_____. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: Unesp, 1996.

PÉREZ GÓMEZ, Angel I. **A cultura escolar na sociedade neoliberal**. Porto Alegre: Artmed, 2001.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso**: diálogos e duelos. São Carlos: Claraluz, 2004b.

_____. Michel Foucault: o discurso nas tramas da história. In: FERNANDES, Cleudemar Alves e SANTOS, João Bosco Cabral dos (Orgs.). **Análise do Discurso**: unidade e dispersão. Uberlândia: EntreMeios, 2004a. p. 19-42.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Ezequiel T. Silva e Guacira L. Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 7-32, 1993.

HEILBORN, Maria L. **Dois é par**: gênero e identidade sexual em contexto igualitário. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HOCHSCHILD, Arlie R. **The commercial spirit of intimate life and the abduction of feminism**: signs from women's advice books. July 25, 1999, p.1-31. Disponível em:
<http://sociology.berkeley.edu/public_sociology_pdf/hochschild.pdf>.
Acesso em: 21 mar. 2009.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Revista estudos feministas**. , v. 3, n. 2, p. 464-478, jul. 1995.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Instituto Antonio Houaiss, versão 2.0, São Paulo: Objetiva, 2007.

KEHL, Maria Rita. A psicanálise e o domínio das paixões. In: CARDOSO, Sérgio et al. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 469-496.

KINCHELOE, Joe Lyons; BERRY, Kathleen. S. **Pesquisa em educação: conceituando a bricolagem**. Porto Alegre: Artmed, 2007.

KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros a nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

KRISTEVA, Julia. **Sol negro: depressão e melancolia**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. Trad. Carlota Gomes.

LACAN, Jaques. **O Seminário. Livro 3. As Psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985

_____. **O Seminário. Livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. **A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LARROSA, Jorge. Tecnologia do eu e educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 87-110.

_____. Os paradoxos da autoconsciência. In: **Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas**. Porto Alegre: Contrabando, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 10. ed. Rio de Janeiro: Corrêa Barbosa; posfácio: Silviano Santiago. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

LEIS, Raul. Revolución y contrarevolución en América Latina después de la Segunda Guerra Mundial. In: **Historia y revolución en América Latina**. La Habana, Editorial de Ciencias sociales, 1999, p. 135-186.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós- Estruturalista**. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LOYOLA, **Maria Andréa**. Sexo e sexualidade na Antropologia. In: LOYOLA, **Maria Andréa**. (Org.). **A sexualidade nas ciências humanas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 17-47.

MADA. Mulheres que Amam Demais Anônimas. Apostila do grupo MADA. [200-?].

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. **Termos-chave da análise do discurso**. Tradução Marco Venício Barbosa e Maria Emília A. T. Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MARSHALL, James. Governamentalidade e Educação liberal. In: SILVA, Tomaz. Tadeu. **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 21-34.

MATOS, Maria Izilda. **Terceiro setor e gênero: trajetórias e perspectivas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2005.

MEXICAN INSTITUTE OF GROUP AND ORGANIZATIONAL RELATIONS. Disponível em: <http://www.continents.com/Art60.htm>. Data de acesso: 04 de janeiro de 2010.

NEVES, Ana Sofia Antunes das. As mulheres e os discursos genderizados sobre o amor: a caminho do “amor confluyente” ou o retorno ao mito do “amor romântico”? **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 609-627, set./dez. 2007.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista de estudos feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-41, jul. 2000.

NORWOOD, Robin. **Mulheres que amam demais**. Tradução de Cristiane Perez Ribeiro. São Paulo: Arx, 1985.

NUNES, Silvia Alexim. **O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

OLESEN, Virgínia L. Os feminismos e a pesquisa qualitativa neste novo milênio. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvona. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

PAIVA, Vera. **Evas, Marias e Liliths: as voltas do feminino**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PESSOA, Fernando. O livro do desassossego. In: GALHOZ, Maria Aliete (org.). **Fernando Pessoa**. Obra Poética, vol. Único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar 2005.

PÊCHEUX, Michel. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, Eni P. **Gestos de leitura: da história no discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. (Repertórios) p. 55-66.

PISCITELLI, Adriana. As viagens das teorias no embate entre práticas acadêmicas, feminismos globais e ativismos locais. In: MORAES, Maria Lygia Quartim de. (Org.). **Gênero nas fronteiras do Sul**. Campinas: PAGU/Núcleo de Estudos de Gênero-Unicamp, 2005. p. 143-163. (Coleção Encontros, 1).

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000, p. 11-44.

RODRIGUES, Almira Correia de Calda. **Cidadania nas Relações Afetivo-Sexuais no Brasil Contemporâneo: uma questão de políticas públicas**. 1998.

Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação em Sociologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1998.

ROSE, Nikolas. Inventando nossos eus. In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 137-204.

SANCHEZ-VIDAL, A. **Psicología comunitária: bases conceptuales y organizativas, métodos de intervención**. Barcelona: PPU, 1991.

SCHRAGER, Cynthia D. Questioning the promise of self-help: a reading of Women Who love too much. **Feminist Studies**, v. 19, n. 1, 1993, p. 176-192.

SILVA, Tomaz Tadeu da. O adeus às metanarrativas educacionais. In: _____. **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 247-258.

_____. O projeto educacional moderno: identidade terminal?. In: VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.) **Crítica pós-estruturalista e educação**. Porto Alegre: Sulina, 1995. p. 245-260.

SZASZ, Ivonne. El discurso de las ciencias sociales sobre las sexualidades. In: CÁCERES, Carlos F. (Ed.). **Ciudadanía sexual em América Latina: abriendo el debate**. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 2004, p.65-75.

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000, p.401-442.

VAITSMAN, Jeni. **Flexíveis e plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

VALVERDE, P. **Máscara, mato e morte: textos para uma Etnografia em São Tomé**. Compilação e prefácio de João de Pina Cabral, Oeiras: Celta, 2000.

VEIGA-NETO, Alfredo. Currículo, cultura e sociedade. **Revista de Educação da Unisinos**, v.8, n. 15, jan/dez, 2004.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

APÊNDICE A - Roteiro para entrevista

ROTEIRO PARA ENTREVISTA

IDENTIFICAÇÃO:

- 1 Idade;
- 2 Profissão;
- 3 Situação conjugal;
- 4 Situação financeira
- 5 Filhos.

SOBRE O MADA

Como conheceu o Grupo.
Razões para procurar;
Tempo que frequenta.
Como foi recebida por outras madas;
Dinâmica das reuniões (horário, textos, como funciona etc)

O QUE É AMAR DEMAIS

Padrão de comportamento nos relacionamentos anteriores e atual;
Definição da maneira de amar

AS MUDANÇAS A PARTIR DO MADA

Se houve mudança, definir.
O que pode ter promovido essa mudança.
Aprendizagens no Grupo.

A PERCEPÇÃO DESTA MULHER SOBRE O GRUPO

Ajuda do grupo para si e para as outras participantes.
Material utilizado pelo Grupo.

ANEXO A - A primeira vez

Se um indivíduo é capaz de amar produtivamente, ama a si mesmo; se somente sabe amar as outras pessoas, não sabe amar em absoluto.

Responda, sinceramente:

- 1) Torno-me obsessiva com os relacionamentos? Sim? Não?
- 2) Nego o alcance do problema? Sim? Não?
- 3) Minto para disfarçar o que ocorre numa relação? Sim? Não?
- 4) Evito as pessoas para ocultar o problema? Sim? Não?
- 5) Repito atitudes para controlar a relação? Sim? Não?
- 6) Sofro acidentes devido à distração? Sim? Não?
- 7) Sofro mudanças de humor inexplicáveis? Sim? Não?
- 8) Pratico atos irracionais? Sim? Não?
- 9) Tenho ataques de ira, depressão, culpa ou ressentimento? Sim? Não?
- 10) Tenho ataques de violência? Sim? Não?
- 11) Sinto ódio de mim mesma e me auto-justifico? Sim? Não?
- 12) Sofro doenças físicas devido a enfermidades produzidas por stress? Sim? Não?

Se você respondeu afirmativamente a três das doze perguntas, é uma mulher dependente das pessoas.

Neste, que é seu primeiro dia em MADA, você não encontrará a solução do problema, mas encontrará a ESPERANÇA, A FÉ, E O AMOR que as mulheres recuperadas, ou em vias de recuperação, lhe oferecerão, e que com as experiências próprias irão ajudá-la para que você possa dizer: "Não estou sozinha!".

Nós MADAs, assim como os alcoólicos - AAs, lutamos 24 horas, "só por hoje". E quando as 24 horas se tornam pesadas dizemos: "só por este momento". Bem-vinda e êxito!

Quando amar é sofrer...

Então provavelmente você está amando o homem errado, da maneira errada. Alguém emocionalmente fechado, viciado em trabalho, bebidas ou em outras mulheres. Alguém que não pode retribuir o seu amor...

Mesmo assim, você insiste, se sacrifica, anula sua personalidade, continua tentando... quando o amor ultrapassa fronteiras e torna-se o nosso pior inimigo. Achávamos que amar demais e conseqüentemente sofrer demais era normal, mas, sofriamos as conseqüências de nossas atitudes...

Do "livro" Mulheres que amam demais Robin Norwood

ANEXO B - Os doze passos de MADA

1. Admitimos que éramos impotentes perante os relacionamentos e que tínhamos perdido o controle de nossas vidas.
2. Passamos acreditar que um poder superior a nós mesmas poderia nos devolver a sanidade.
3. Decidimos entregar nossas vidas aos cuidados de Deus, na maneira como O concebíamos.
4. Fizemos um minucioso e destemido inventário moral de nós mesmas.
5. Admitimos perante Deus, perante nós mesmas e outro ser humano, a natureza exata de nossas falhas.
6. Nos dispusemos inteiramente a deixar que Deus removesse os defeitos do nosso caráter.
7. Humildemente, pedimos a Ele que nos livrasse de nossas imperfeições.
8. Fizemos uma lista de todas as pessoas que prejudicamos e nos dispusemos a reparar os erros que cometemos com elas.
9. Fizemos reparações diretas dos danos causados a tais pessoas, sempre que possível, salvo quando fazê-lo significasse prejudicá-las ou a outrem.
10. Continuamos fazendo o inventário pessoal e, quando estávamos erradas, nós o admitíamos prontamente.
11. Procuramos, através da prece e da meditação, melhorar nosso contato com Deus, na forma em que O concebíamos, rogando apenas o conhecimento de Sua vontade e forças para realizar essa vontade.
12. **Graças a esses passos, experimentamos um despertar espiritual e procuramos transmitir essa mensagem a outras mulheres, dependentes de pessoas. Procuramos praticar esses princípios em todas as nossas atividades. Nada, absolutamente nada, acontece por equívoco no mundo de Deus.... A não ser que eu aceite a vida totalmente do jeito que ela é, não poderei ser feliz. Preciso me concentrar menos no que é preciso mudar no mundo e mais no que eu preciso mudar em mim e nas minhas atitudes.**

Deus, ofereço-me a Ti, para que trabalhes em mim e faças comigo o que desejares. Liberta-me da escravidão do ego, para que eu possa realizar melhor a Tua vontade. Remove minhas dificuldades, para que a vitória sobre elas possa ser meu testemunho, Diante daqueles aquém ajudarei, de Teu Poder, de Teu Amor e de Teu Modo de Vida. Possa eu sempre realizar a Tua vontade!

-OS DOZE PASSOS DE MADA (Adaptados de A.A.)

ANEXO C - Os dez passos da recuperação

Robin Norwood

1. Procure ajuda.
2. Faça da sua recuperação a primeira prioridade da sua vida.
3. Procure um grupo formado por pares que a compreendam.
4. Desenvolva seu lado espiritual por meio da prática diária.
5. Pare de controlar e de manipular as outras pessoas.
6. Aprenda a não se envolver em "jogos".
7. Enfrente com coragem seus próprios problemas e defeitos.
8. Cultive o que precisa ser desenvolvido em você.
9. Torne-se egoísta.
10. Compartilhe com outras o que tenha experimentado e aprendido.

ANEXO D - As promessas de recuperação da dependência de relações

1. Nos aceitamos totalmente, mesmo que queiramos mudar algumas de nossas características. Existe em nós o amor e respeito próprios, que alimentamos cuidadosamente e que nos propomos expandir.
2. Aceitamos os demais do jeito que eles são, sem tentar modificá-los para satisfazer as nossas necessidades.
3. Estamos em contato com nossos sentimentos e atitudes em relação a todos os aspectos das nossas vidas, incluindo nossa sexualidade.
4. Valorizamos cada parte de nós mesmas: nossa personalidade, nossa aparência, nossos valores e crenças, nosso corpo, nossos interesses e logros. Fazemos uma auto-avaliação, no lugar de procurar uma relação que nos proporcione um sentido do nosso valor.
5. Possuímos auto-estima suficiente para desfrutar da companhia dos outros, especialmente dos homens, que aceitamos do jeito que são. Não precisamos que eles sintam necessidade de nós para que possamos nos sentir dignas.
6. Nos permitimos sermos abertas e confiantes com as pessoas adequadas. Não temos medo de que nos conheçam num nível profundamente pessoal, mas também não nos expomos àqueles que não se interessam pelo nosso bem estar.
7. Perguntamos a nós mesmas: Esta relação é boa para mim? Me permite crescer para ser tudo aquilo que sou capaz de ser?
8. Quando uma relação é destrutiva, somos capazes de renunciar a ela sem que isso nos jogue numa depressão paralisadora. Temos um círculo de amigos que nos apóiam, e interesses sadios que nos ajudam a superar as crises.
9. Valorizamos nossa serenidade acima de tudo. Todas as lutas, os dramas e o caos do passado perderam seu atrativo. Protegemos a nós mesmas, nossa saúde e nosso bem estar.
10. Sabemos que uma relação, para funcionar, precisa acontecer entre duas pessoas que compartilham objetivos, interesses e valores semelhantes, e que possuem capacidade para partilhar a intimidade emocional.

Sabemos também que somos dignas do melhor que a vida pode oferecer.

ANEXO E - Características de uma mulher que se recuperou de amar demais

Robin Norwood

- 1 Ela se aceita completamente, mesmo quando quer modificar partes de si. Existe uma auto-consideração e um amor por ela mesma que são básicos e que devem ser alimentados.
- 2 Ela aceita os outros como são, sem tentar modificá-los para satisfazer suas necessidades.
- 3 Ela está ciente de seus sentimentos e atitudes com relação a cada aspecto de sua vida, inclusive sua sexualidade.
- 4 Ela cuida de cada aspecto dela mesma: sua personalidade, sua aparência, suas crenças e valores, seu corpo, seus interesses e realizações. Ela se legitima, em vez de procurar um relacionamento que dê a ela um senso de autovalor.
- 5 Sua auto-estima é grande o suficiente para que possa aproveitar a companhia de outras pessoas, principalmente de homens, que são bons exatamente como são. Não precisa ser necessária para se sentir digna de valor.
- 6 Ela se permite ser aberta e confiante com pessoas adequadas. Não tem medo de ser conhecida num nível profundamente pessoal, mas também não se abre à exploração daqueles que não estão interessados em seu bem-estar.
- 7 Ela pergunta: Esse relacionamento é bom para mim? Ele me dá oportunidade de me transformar em tudo o que sou capaz de ser?
- 8 Quando um relacionamento é destrutivo, ela é capaz de abandoná-lo sem experimentar uma depressão mutiladora. Possui um círculo de amigos que a apóiam e tem interesses saudáveis, que a ajudam a superar crises.
- 9 Ela valoriza a própria serenidade acima de tudo. Todos os conflitos, o drama e o caos do passado perderam sua atração. É protetora de si mesma, de sua saúde e de seu bem-estar.
- 10 Ela sabe que um relacionamento, para dar certo, deve acontecer entre dois parceiros que compartilhem valores, interesses e objetivos semelhantes, e que possuam ambos capacidade para serem íntimos. Também sabe que é digna do melhor que a vida tem a oferecer.

ANEXO F - Características de uma mulher que ama demais

Robin Norwood

- 1 Vem de um lar desajustado, em que suas necessidades emocionais não foram satisfeitas.
- 2 Como não recebeu um mínimo de atenção, tenta suprir essa necessidade insatisfeita através de outra pessoa, tornando-se super atenciosa, principalmente com homens aparentemente carentes.
- 3 Como não pode transformar seus pais nas pessoas atenciosas, amáveis e afetuosas de que precisava, reage fortemente ao tipo de homem familiar, porém inacessível, o qual tenta, transformar através de seu amor.
- 4 Com medo de ser abandonada, faz qualquer coisa para impedir o fim do relacionamento.
- 5 Quase nada é problema, toma muito tempo ou mesmo custa demais, se for para "ajudar" o homem com quem esta envolvida.
- 6 Habituada à falta de amor em relacionamentos pessoais está disposta a ter paciência, esperança, tentando agradar cada vez mais.
- 7 Está disposta a arcar com mais de 50% da responsabilidade, da culpa e das falhas em qualquer relacionamento.
- 8 Sua auto-estima está criticamente baixa, e no fundo não acredita que mereça ser feliz. Ao contrário, acredita que deve conquistar o direito de desfrutar a vida.
- 9 Como experimentou pouca segurança na infância, tem uma necessidade desesperadora de controlar seus homens e seus relacionamentos. Mascara seus esforços para controlar pessoas e situações, mostrando-se "prestativa".
- 10 Esta muito mais em contato com o sonho de como o relacionamento poderia ser, do que com a realidade da situação.
- 11 Tem tendência psicológica, e com frequência, bioquímica a se tornar dependente de drogas, álcool e/ou certos tipos de alimento, principalmente doces.
- 12 Ao ser atraída por pessoas com problemas que precisam de solução, ou ao se envolver em situações caóticas, incertas e dolorosas emocionalmente, evita concentrar a responsabilidade em si própria.
- 13 Tende a ter momentos de depressão, e tenta preveni-los através da agitação criada por um relacionamento instável.
- 14 Não tem atração por homens gentis, estáveis, seguros e que estão interessados nela. Acha que esses homens "agradáveis" são enfadonhos.

ANEXO G - O que é um grupo MADA?

Conforme é observado na 3ª Tradição, duas ou mais mulheres que se reúnam regularmente com o objetivo de se recuperarem da dependência de relacionamentos destrutivos, ou seja, de comportamentos obsessivos/compulsivos, de padrões de comportamentos co-dependentes, através da prática do Programa de Recuperação de MADA, podem consider-se um Grupo de MADA, desde que, como grupo, não se filiem a nenhuma outra entidade e sejam auto-suficientes quanto à sua manutenção (**7ª Tradição**).

O único requisito para ingresso e participação no Grupo, a fim de se tornar membro de MADA e receber sua ajuda, é o desejo de recupera-se da dependência de relacionamentos destrutivos, da co-dependência (**3ª Tradição**), não havendo, portanto, nenhuma outra exigência, como por exemplo, o pagamento de taxas e mensalidades.

O propósito primordial do Grupo é a transmissão da mensagem de MADA para aquelas que ainda sofrem com essa “doença”. (**5ª Tradição**). As companheiras em recuperação ajudam as que se encontram em sofrimento e o anonimato pessoal de cada uma deve ser respeitado.

Conforme nossa **8ª Tradição**, em MADA não há participação de profissionais de saúde, a não ser como membros de MADA, isto é, como pessoas que se reconheçam dependentes de relacionamentos destrutivos, co-dependentes e, desejam recuperar-se. Isto significa que a terapia e orientação do Grupo não são dirigidas por psicólogos, psiquiatras, etc; estas encontram-se no Programa de Recuperação de MADA, fundamentado nos **Doze Passos** e nas **Doze Tradições** de Alcoólicos Anônimos, adaptados para MADA e transmitidos através da experiência das que estão em recuperação.

Em todas as suas atividades, o Grupo deve orientar-se pelas **DOZE TRADIÇÕES**, a fim de que se mantenha unido e fiel Ao seu propósito primordial, agindo sempre em harmonia com os princípios de MADA. Assim sendo, o estudo e observância das **Doze Tradições** são da maior importância para todas as integrantes do grupo.

Desejamos a todas uma ótima reunião!

-Trecho baseado na literatura virtual de N/A

ANEXO H - As doze tradições do MADA

Assim como os Doze Passos nos ajudam na nossa recuperação, as Doze Tradições nos ajudam a manter a unidade do grupo.

1. Nosso bem-estar deve vir em primeiro lugar. O progresso pessoal da maioria depende da **unidade**.
2. Para o propósito do nosso grupo, existe somente uma autoridade: um Deus afetuoso, que Se expressa em nossa consciência de grupo. Nossas líderes são apenas servidoras confiáveis. Não governam.
3. O único requisito para ser membro de MADA é o desejo de se recuperar da dependência das pessoas.
4. Cada grupo deve ser autônomo, exceto em questões que digam respeito a outros grupos de dependência de pessoas ou de anônimos em geral.
5. Cada grupo de MADA tem um único objetivo, que é o de ajudar a seus membros a se recuperarem da sua dependência de pessoas. Fazemos isso através da prática dos Doze Passos de MADA, dando e recebendo ajuda de outras dependentes.
6. Os grupos de MADA não devem apoiar, financiar ou emprestar seu nome a nenhuma entidade externa, para evitar que problemas envolvendo dinheiro, propriedade ou prestígio os afastem do seu objetivo primordial, que é o espiritual.
Embora sejam entidades separadas, devem sempre cooperar com outros Programas de Anônimos.
7. Todos os grupos de MADA devem ser economicamente auto-suficientes e não devem aceitar contribuições externas.
8. O trabalho dos Doze Passos de MADA nunca deverá ser profissional. Entretanto, nossos centros de serviços poderão empregar funcionários especializados.
9. Nossos grupos, assim como os grupos de Anônimos, não devem ser organizados, mas podemos criar comitês ou juntas de serviço diretamente responsáveis perante àqueles a quem servem.
10. Os grupos de MADA não têm opinião sobre questões externas, para impedir que o seu nome possa ser levado a controvérsias públicas.
11. Nossa política de relações públicas baseia-se mais na atração do que na promoção; é necessário manter o anonimato pessoal para a imprensa, rádio, filmes e televisão. É necessário proteger, com cuidado especial, o anonimato de todos aqueles de quem nos tornamos dependentes.
12. O anonimato é o fundamento espiritual de todas as nossas tradições. Devemos lembrar sempre que os princípios estão acima das personalidades.

ANEXO I - O anonimato

É de costume colocarmos na mesa de coordenação das nossas reuniões um cartaz com os seguintes dizeres:

**"Quem Você Vê Aqui,
O Quê Você Ouve Aqui,
Ao Sair Daqui,
Deixe Que Fique Aqui".**

O ANONIMATO É O ALICERCE ESPIRITUAL DA NOSSA PROGRAMAÇÃO, O SUSTENTÁCULO.

Assim, quando encontro uma companheira e essa me pergunta quem estava na reunião, ou do que se tratou na reunião, devo me manter calada. Já eu posso me virar para uma companheira e dizer, por exemplo:

- Sabe, certa feita, em uma reunião uma companheira foi extremamente feliz em seu depoimento ao dizer que a tradição tal...

Se alguém quer saber como ocorre uma reunião, devo dizer:

- Vá a uma reunião, amiga. Não somos uma Irmandade Secreta, todos devem saber da existência dela, mas o que falamos e o que se passa em sala de reuniões é **ABSOLUTAMENTE CONFIDENCIAL**, dizendo respeito apenas a quem participou da reunião.

Claro que posso me identificar com o depoimento de alguém e, na saída, pedir para a pessoa uns minutinhos para eu colocar a minha identificação (trata-se de feedback saudável) ou pedindo que me esclareça melhor algo que não ficou bem apreendido; mas não devo me chatear se a companheira não quiser tratar da questão. Por outro lado, pode acontecer de nem sempre simpatizarmos, gostarmos ou concordarmos com as pessoas a nossa volta, temos este direito. Temos o direito de escolher nossos gostos, opiniões e com quem queremos ou não nos relacionar, como todas as pessoas o têm; **mas temos OBRIGAÇÃO de respeitar quem é, sente e pensa diferente de nós outros e vice-versa**. Por isso os mais antigos em MADA costumam dizer: **"LEVE O QUE GOSTOU E DEIXE O RESTO"**.

Repercutir os depoimentos e a identidade das pessoas que freqüentam as reuniões de MADA ou de outras Irmandades Anônimas (assim como publicar na Lista de MADA depoimentos de pessoas de outras listas de grupos anônimos ou vice-versa) é quebra de anonimato.

É mexer na **BASE** das Irmandades Anônimas. **Quebra de Anonimato** é uma **ANOMALIA** da 12ª Tradição, o indivíduo que a pratica coloca a própria personalidade acima dos **Princípios de Irmandade**. Entendemos ser este comportamento uma demonstração humana do **egoísmo** e **irresponsabilidade**, portanto uma falta de compreensão do sentido de **IRMANDADE** que, neste caso, se expressa pelo **respeito fraterno ao próximo** para que não tenha sua privacidade invadida e vice-versa. **Comportamentos de quebra de anonimato nos grupos** são principalmente uma falta de respeito com as Irmandades Anônimas, portanto uma **demonstração do não-comprometimento pessoal com os programas de 12 Passos e 12 Tradições por parte dos indivíduos que os praticam** e, conseqüentemente, um **sintoma de seu NÃO-COMPROMETIMENTO PESSOAL COM SUAS PRÓPRIAS RECUPERAÇÕES...** Do correto entendimento de quão preciosa é a confidencialidade em MADA todos seremos beneficiados.

ANEXO J - Oração do grupo

Uno minhas mãos às suas e o meu coração ao seu, para que possamos fazer juntas o que não conseguimos fazer sozinhas.

ANEXO L - Os 7 lemas de MADA

1º LEMA - FAZER PRIMEIRO AS COISAS PRIMEIRAS

Isso significa que a minha recuperação deve ser a minha 1ª prioridade! Ou seja, a minha recuperação deve vir em 1º lugar, pois, tudo o mais em minha vida vai depender de quão sóbria, serena e equilibrada eu estiver!

2º LEMA - DEVAGAR SE VAI AO LONGE

3º LEMA - VIVER E DEIXAR VIVER

4º LEMA - VIVER NA GRAÇA DE DEUS

Afastadas da graça de Deus, tornamo-nos presas fáceis de sermos controladas por pessoas.

5º LEMA - ESQUEÇA OS PREJUÍZOS

Esqueça os prejuízos e viva o hoje sem o peso do passado.

6º LEMA - RECOMENDAR-SE A DEUS INCONDICIONALMENTE

7º LEMA - SÓ POR HOJE

ANEXO M - Oração do êxito

Deus, fortaleça-me hoje, para que o amor que se encontra em mim seja de crescimento e de saúde. Êxito!

ANEXO N - Oração da serenidade

Concedei-me Senhor, a serenidade necessária para aceitar as coisas que eu não posso modificar, coragem para modificar aquelas que eu posso, e sabedoria para distinguir uma das outras

ANEXO O - Normas para transcrição*

OCORRÊNCIAS	SINAIS	EXEMPLIFICAÇÃO**
Incompreensão de palavras ou segmentos	()	do nível de renda... () nível de renda nominal...
Hipótese do que se ouviu	(hipótese)	(estou) meio preocupado (com o gravador)
Truncamento (havendo homografia, usa-se acento indicativo da tônica e/ou timbre)	/	e comé/e reinicia
Entonação enfática	maiúsculas	porque as pessoas reTÊM moeda
Alongamento de vogal ou consoante (como s, r)	:: podendo aumentar para ::: ou mais	ao emprestarem os... éh::... o dinheiro
Silabação	—	por motivo tran-sa-ção
Interrogação	?	e o Banco... Central... certo?
Qualquer pausa	...	são três motivos... ou três razões... que fazem com que se retenha moeda...
Comentários descritivos do transcritor	((minúsculas))	((tossiu))
Comentários que quebram a sequência temática da exposição; desvio temático	— —	... a demanda de moeda - vamos dar essa notação - demanda de moeda por motivo
Superposição, simultaneidade de vozes	ligando as [linhas	A. na casa da sua irmã [B. sexta-feira? A. fizeram lá... [B. cozinham lá?
Indicação de que a fala foi tomada ou interrompida em determinado ponto. Não no seu início, por exemplo.	(...)	(...) nós vimos que existem...
Citações literais, reproduções de <i>discurso direto</i> ou leituras de textos, durante a gravação	“ ”	Pedro Lima... ah escreve na ocasião... “O cinema falado em língua estrangeira não precisa de nenhuma baRRElra entre nós”...

Observações:

1. Iniciais maiúsculas: não se usam em início de períodos, turnos e frases.
2. Fáticos: *ah, éh, eh, ahn, ehn, uhn, tá* (não por *está*: *tá?* você *está* brava?)
3. Nomes de obras ou nomes comuns estrangeiros são grifados.
4. Números: por extenso.
5. Não se indica o ponto de exclamação (frase exclamativa)
6. Não se anota o *cadenciamento da frase*.
7. Podem-se combinar sinais. Por exemplo: *oh::...* (alongamento e pausa).
8. Não se utilizam sinais de pausa, típicos da língua escrita, como ponto-e-vírgula, ponto final, dois-pontos, vírgula. As reticências marcam qualquer tipo de pausa.

* Extraídos de Castilho e Preti (1986). *A Linguagem Falada Culta na Cidade de São Paulo*, vol. II - Diálogos entre dois informantes. São Paulo. T. A. Queiroz/EDUSP, p. 9-10.

** Exemplos retirados dos inquéritos NURC-SP nº 338 EF, 331 D2 e 153 D2.