

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia
Mestrado em Sociologia

**Quando amar é sofrer: um estudo dos discursos sobre gênero e afetividade das
Mulheres que Amam Demais Anônimas**

Autora: Adélia de Souza Procópio

Orientador: Luiz Mello

Goiânia - Novembro de 2007

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia
Mestrado em Sociologia

**Quando amar é sofrer: um estudo dos discursos sobre gênero e afetividade das
Mulheres que Amam Demais Anônimas**

Autora: Adélia de Souza Procópio

Dissertação apresentada ao Programa de
pós-graduação em Sociologia da Universidade
Federal de Goiás, como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestra.

Componentes da banca: Dr. Luiz Mello (UFG)

Dr^a. Miriam Pillar Grossi (UFSC)

Dr^a. Dalva Maria B. L. Dias de Souza (UFG)

Suplente: Dr. Jordão Horta Nunes (UFG)

Goiânia - Novembro de 2007

RESUMO

Esta dissertação tem como objeto os discursos sobre gênero e afetividade das Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA). Este é um programa de recuperação de Doze Passos voltado para a dependência de relacionamentos, ou seja, um padrão de comportamento obsessivo-compulsivo, no qual as mulheres buscariam relacionamentos destrutivos e com os quais não conseguiriam romper. Daí a concepção de que “amam demais”, e que isto significa sofrer. A principal proposição do trabalho é que o grupo, a despeito de buscar a saúde e autonomia das mulheres, reproduz discursos sobre estereótipos associados à feminilidade, como a “vocaçãõ” para o amor, o masoquismo, a dependência, a afetividade excessiva e o descontrole emocional. O estudo procura problematizar os discursos do programa a partir de discussões a respeito da relação entre gênero e vivências amorosas, enfatizando o “lugar” das mulheres no amor – com suas transformações e permanências – e da produção discursiva sobre a feminilidade.

Palavras-chave: gênero, afetividade, dependência, discursos, feminilidade.

Desde o começo do mundo cantam-se odes ao amor; concedem-se coroas e flores em grandes quantidades; e nove entre dez pessoas lhe responderiam que estavam perfeitamente satisfeitas com isso; enquanto as mulheres, a julgar por sua própria experiência, sentiriam o tempo todo: não é isso que nós queremos; não há nada mais enfadonho, pueril e desumano que o amor; contudo, ele é lindo e necessário”.

Personagem de Virginia Woolf, em Passeio ao Farol.

Agradecimentos

Agradeço à minha família pelo apoio financeiro e por tolerar alguém em casa vivendo quase todo o dia em outro “planeta”. À Bolinha, por todos esses anos de amor.

À Vanilda por sua amizade, pelas partilhas de ideais políticos e intelectuais. Também pelo apoio em momentos difíceis, incluindo a realização deste trabalho.

À Fernanda, porque esses dias tão difíceis de encerramento do trabalho foram momentos doces e felizes. Por seu apoio, compreensão e colaboração nos ajustes finais da dissertação.

À amizade de todas as horas e por todos esses anos de Gabriela e Geronei. Às novas amizades que surgiram, como a de Karine.

À Renata, por sua amizade, sem a qual os primeiros meses do mestrado teriam sido insuportáveis. Também pela hospitalidade sua e do seu marido Fábio. Por dividir angústias e conquistas.

Ao professor Luiz Mello, pelos quatro anos de orientação e influência no meu processo de formação/transformação, intelectual e pessoal. Por sua atenção, incentivo, compreensão, paciência, tolerância e, ao mesmo tempo, rigor. Principalmente por ter podido construir com ele uma relação de profunda confiança. Pela oportunidade da convivência com essa pessoa tão especial.

Às mulheres superpoderosas da Lilases por motivarem e dividirem comigo o desejo de lutar por um mundo melhor.

Aos colegas da turma 2005 do mestrado, especialmente Dilma e Moema.

Aos colegas da disciplina Gênero, Sexualidade e Poder, por proporcionarem um ambiente ímpar de debates, no qual tivemos a oportunidade de enriquecer nossa formação teórica, política e pessoal.

À Genilda D'Arc Bernardes, professora querida e sempre acolhedora, por sua orientação na graduação e pela participação na banca de minha qualificação.

Ao professor Jordão Horta Nunes pela disposição em avaliar meus trabalhos e às contribuições em minha qualificação feitas com o seu rigor esperado sempre.

À professora Dalva Maria B. L. Dias de Souza pelo período de orientação deste trabalho e pela participação na banca de defesa.

À professora Miriam Pillar Grossi por aceitar gentilmente o convite para participar da banca de defesa desta dissertação.

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

Introdução

Esta dissertação tem como objeto os discursos sobre gênero e afetividade das Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA). Este é um dos programas anônimos de doze passos, adaptados dos Alcoólicos Anônimos, voltado para a recuperação da dependência de relacionamentos. A pesquisa tem como foco tanto os discursos do programa de recuperação quanto as concepções das freqüentadoras a respeito dos temas.

De acordo com o MADA, a dependência de relacionamentos é um padrão de comportamento obsessivo-compulsivo, no qual as mulheres buscariam relacionamentos destrutivos, que lhes causariam sofrimento, e com os quais não conseguiriam romper. Assim, essas mulheres experimentaríamos sentimentos de dependência, descontrole, sofrimento psíquico, raiva, medo, entre outros, além de doenças e acidentes causados pelas situações conflituosas. Ainda assim, não conseguiriam se libertar deles, daí a concepção de que “amam demais”, e que isto significa sofrer. Ressalte-se que esta adicção é considerada, pelo grupo e pela literatura especializada, especificamente feminina. Amar demais seria uma “doença” que só teria “cura” pela prática do programa de recuperação. Este visaria que as mulheres alcançassem a autonomia e aprendessem a se relacionar de forma “saudável”.

A principal proposição do trabalho é que o programa, a despeito de buscar a saúde e autonomia das mulheres, reproduz discursos acerca da feminilidade, como a vocação para o amor, a dependência, a circunscrição ao domínio afetivo e o descontrole emocional. Ressalte-se que esses elementos são tratados como intrinsecamente patológicos e como parte de uma suposta essência feminina, que ora é tratada como derivada das diferenças sexuais, ora como produto da socialização.

De acordo com Rodrigues (1992), existe uma representação ideológica em torno das relações afetivo-sexuais em que tanto a monogamia quanto a associação da sexualidade a um profundo e intenso vínculo afetivo são considerados atributos femininos. Há uma concepção, tanto no chamado senso comum quanto nas ciências, de que a esfera dos afetos é um domínio feminino, seja via socialização seja como qualidade natural (GIDDENS, 1993; BEAUVOIR, 1949; SIMMEL, 2001; CHODOROW, 1979; HEILBORN, 2004).

Acrescente-se a isso que historicamente persistem simbolismos diferenciados e quase sempre negativos associados às mulheres (BOURDIEU, 1998). Estes se expressam sobretudo no que se refere à afetividade feminina, sobre a qual existem discursos de longa data. Na tradição judaico-cristã as representações sobre o feminino oscilam entre o amor (Maria) e o mal (Eva) (PAIVA, 1990). Simmel (2001), por exemplo, afirmava que as

mulheres eram pouco diferenciadas e que nelas a afetividade alcançava tensão máxima. As mulheres têm sido apresentadas associadas à natureza (descontrole) em oposição aos homens associados à cultura (razão). Outras representações são as imagens das mulheres como anomalia, impureza, perturbação e como perigo à ordem social (LAMPHERE E ROSALDO, 1979). Essas representações inserem-se num conjunto mais amplo de discursos acerca da feminilidade, desde as concepções clássicas das mulheres como homens incompletos, passando pela associação cristã das mulheres com o mal, até o seu ápice no século XIX, quando se começa elaborar teorias científicas que buscam justificar as diferenças entre homens e mulheres (NUNES, 2000).

Dentro do processo histórico de construção de representações sobre as mulheres, a partir do século XIX observa-se uma intensa medicalização do corpo feminino e a constituição de um discurso patologizante da sexualidade e afetividade feminina, sobretudo pela psiquiatria, o que Foucault (2005) chamou de histerização do corpo da mulher. Tal discurso fez parte de uma estratégia de regulação do corpo feminino com vistas a circunscrever as mulheres à esfera doméstica e à maternidade. Isso está ligado, entre outros fatores, à constituição da família burguesa. A histérica foi a personagem privilegiada dos discursos médicos. Ao lado desse processo, o feminino foi ligado também ao masoquismo, imagem que no século XX foi consolidada por interpretações psicanalíticas da obra de Freud (NUNES, 2000).

Bordo (*apud* NASCIMENTO, 2003) afirma que discursos como o da histeria, da bulimia, entre outros, surgem no contexto da abertura do espaço público às mulheres, aparecendo como desmobilizadores, promovendo o cerceamento de sua aparição pública. Nesse contexto, são convertidas em pessoas menos orientadas para o social e mais centradas na auto-modificação. Nascimento (2003) assegura que o discurso da tensão pré-menstrual seria um exemplo privilegiado de discurso semelhante a esses outros ao qual Bordo se refere. Ligar as alterações ditas negativas do comportamento feminino ao corpo seria uma nova forma de histerizar o corpo das mulheres. O autor sugere que a tpm seria uma forma específica de histeria cíclica que precisa ser tratada por um saber médico, como um discurso que vincula fortemente as mulheres aos seus corpos, mais especificamente ao seu sexo. De acordo com o autor, o médico sugere como solução para a tpm o auto-conhecimento e o cuidado com o corpo tentando direcionar as mulheres para si mesmas, afastando-as do social. Esta concepção, além de construir um discurso da patologia e descontrole femininos, aprisiona-as em uma interioridade de um si mesmo construído de maneira a restringir o campo de ação das mulheres. Esta noção poderia ser aplicada às

inúmeras formas de patologização e medicalização do corpo e vida emocional das mulheres, incluindo as propostas terapêuticas como a do MADA e à literatura de auto-ajuda voltada para o público feminino. O que fica claro nas palavras de Butler (2003), tratando da medicalização dos corpos das mulheres e da tentativa das ciências de justificar e essencializar as “diferenças sexuais”: “considere o fardo dos ‘problemas de mulher’, essa configuração histórica de uma indisposição feminina sem nome, que mal disfarça a noção de que ser uma mulher é uma indisposição natural” (p.8).

Benloch (2005) também afirma que, a despeito das conquistas das mulheres, surgem novos discursos que procuram depreciá-las, inclusive científicos. A autora aponta o surgimento de novas formas de sexismo e a contínua reconfiguração de desigualdades de gênero. Na medida em que as ciências permanecem elaborando constantemente justificativas para as diferenças entre homens e mulheres, de alguma forma ratificam as desigualdades.

Mas não seriam somente os discursos depreciativos que “aprisionariam” as mulheres. Idealizações da chamada nova mulher também as sobrecarregariam, limitando suas possibilidades de atuação no mundo e de uma vivência mais prazerosa, além dos custos de vulnerabilidade psíquica e física a doenças. Paiva (1990) afirma que o ideal de mulher presente nas revistas femininas exige que seja bonita, sempre jovem, mãe adequada, esposa prendada, amante preciosa e, ao mesmo tempo, tenha outros espaços de realização. Para a autora, não se consegue isso a não ser se esgotando na ambigüidade: “a mensagem é dupla e contraditória: para ser respeitada, siga o padrão adulto universal, produza (pense, aja e trabalhe autonomamente “como homem”). Mas para ser amada, continue sendo mulher (emotiva, dependente, inconstante)”(p.238). Diante da sensação de indefinição a maioria das mulheres ainda se identifica com algum pólo no modelo tradicional de adaptação. No entanto, “o que lhes dá mais certeza de ser mulher é ainda a culpa, a submissão, o doméstico e o infantil, mesmo que seja por uma estratégia semiconsciente de sobrevivência: não se sentem tão em perigo” (p.239).

Em um contexto em que segmentos de algumas ciências, principalmente biologia, medicina e psicologia, incessantemente procuram demonstrar os “fundamentos científicos das diferenças entre os sexos”, há intensos debates nos estudos de gênero e nos estudos feministas que procedem a uma crítica sobre as versões naturalizadoras e essencializadoras do gênero. Procurando mostrar que o gênero não é determinado biologicamente e que a identidade de gênero não contém uma essência, mesmo cultural, não é fixa, não é substancial. A própria idéia do sexo “natural” preexistente a qualquer significação cultural

seria discursivamente constituída, como afirma Butler (2003). Concomitantemente, há um crescente questionamento pelos movimentos sociais e até mesmo pelo chamado senso comum das relações de gênero e das representações sobre estas (AGUIAR, 1997).

Considero que, a despeito dessas serem tendências teóricas predominantes nos estudos de gênero, percebe-se que quando se trata da afetividade feminina, em sua relação com a identidade de gênero, há coincidências entre os discursos religiosos, biomédicos, do “senso comum” e das ciências sociais. Estas que, em princípio, seriam intrinsecamente críticas e questionadoras dos mitos, oferecem explicações para a vivência da afetividade feminina que acabam remetendo a essências culturais. Contudo, alguns estudos nessas áreas também enfatizam a impossibilidade de se compreender a afetividade feminina e as vivências das relações amorosas sem se considerar a desigualdade histórica nas relações de gênero, sobretudo os papéis e posições atribuídos às mulheres no amor romântico (VAINFAS, 1986; ÁVILA, 1999). Ou seja, sugerem não essencializar os sentimentos e comportamentos das mulheres ao inseri-los em relações sociais permeadas por poder e desigualdades.

Outras pesquisas (GIDDENS, 1993; BAUMAN, 2004) apontam para mudanças significativas nas relações amorosas e na sexualidade na modernidade, sobretudo nas últimas décadas, principalmente com relação às desigualdades de gênero. Além disso, as relações amorosas vêm ganhando, cada vez mais, espaço, visibilidade e autonomia no cotidiano dos sujeitos, oferecendo-se como um espaço privilegiado de conflitos e de auto-representação do outro (RODRIGUES, 1992). As alterações nas relações pessoais acompanham mudanças econômicas, políticas e sociais e, sobretudo, estão ligadas às transformações nas relações de gênero reclamadas especialmente pelos movimentos feministas. Estes têm como principais reivindicações: a politização do cotidiano (com destaque à sexualidade e violência doméstica), a extensão da questão democrática para as relações interpessoais e a problematização dos limites da noção de trabalho quando referenciada exclusivamente ao assalariamento. Acrescente-se que os movimentos LGBTTT assumem a discussão sobre as diversas modalidades de interação afetivo-sexuais e o questionamento de estereótipos de gênero e sexualidade (RODRIGUES, 1992).

Essas mudanças estariam levando a uma crescente igualdade entre os gêneros nas relações amorosas, seguindo as outras transformações nas relações de gênero e na condição das mulheres (VAITSMAN, 1994; GIDDENS, 1993; HEILBORN, 2004; MATOS, 2000). Destaque-se que para Giddens (1993) as mulheres exercem o papel mais importante nas transformações na vida pessoal e nas relações de gênero. Os próprios conflitos nas relações

amorosas estariam relacionados à crescente reivindicação de igualdade nestas por parte das mulheres. Muitas(os) autoras(es) afirmam que o relacionamento amoroso defronta-se com a difusão de um *ethos* individualista (VAITSMAN, 1994), associado às camadas médias, e o relacionam à pretensão igualitária. Em oposição, os “segmentos populares”, que seriam portadores de um *ethos* holista estariam fortemente marcados pelos valores de hierarquia e indissociação ou, ainda, complementaridade e reciprocidade (HEILBORN, 2004). No entanto, o individualismo não seria tão amplamente difundido a ponto de sobrepor-se às perspectivas sexistas de homens e mulheres, as quais conferem superioridade e prevalência às práticas e realizações do homem na sociedade. Heilborn também assegura que a hierarquia permanece nas relações de gênero, mesmo que em menor grau, nas camadas portadoras de um *ethos* individualista. Algumas(uns) pesquisadoras(es) asseguram que muitas desigualdades de papéis nas relações amorosas permanecem, outras reconfiguram-se. Os relacionamentos não estariam sendo vivenciados com igualdade, apesar desta ser uma ideologia presente em alguns segmentos sociais (BARBOSA, 1999).

Veremos no decorrer do trabalho como a proposta do MADA se fundamenta em certas concepções acerca das relações amorosas – sua estrutura, as vivências ideais, as destrutivas – bem como da afetividade feminina – suas tendências, as saudáveis e as doentias. Os grupos MADA devem também ser incluídos no contexto dos programas de recuperação, mas voltados para uma “dependência” especificamente feminina. Esses grupos, apesar de autônomos, partilham tanto das teorizações da psiquiatria e psicologia, no que se refere à regulação das emoções (no caso as femininas), quanto das propostas de auto-ajuda. Atualmente, há uma extensa produção de literatura de auto-ajuda centrada nos relacionamentos amorosos, principalmente voltada para mulheres (HOCHSCHILD, 1999; SCHRAGER, 1993; BAUMAN, 2004; GIDDENS, 1993). Literatura relacionada também com a cultura de consumo, que põe à venda “receitas de vida” para pessoas cada vez mais insatisfeitas (BAUMAN, 2004).

Segundo Giddens (1993), os grupos de auto-ajuda e a produção de literatura sobre dependências são participantes da reflexividade típica da modernidade, da qual fazem parte também o questionamento e a transformação das relações pessoais, da intimidade, da sexualidade e do amor. Esses seriam elementos fundamentais da constituição das identidades atuais, que se constroem, de acordo com o autor, a partir do “projeto reflexivo do eu”. Nesse processo é que se dá tanto a vivência cada vez maior de adicções, quanto sua maior identificação e surgimento de programas de recuperação. De acordo com Figueira (*apud* Rodrigues, 1992), com o processo de modernização brasileira, concorrem para a

difusão de novas práticas e costumes – bem como as expressam – o desenvolvimento e a proliferação da psicanálise e de inúmeras outras terapias. De um lado, multiplicam-se os indivíduos, integrantes dos segmentos intelectualizados e das camadas médias urbanas, com acesso às várias psicoterapias e, de outro, a psicanálise adentra amplamente o cotidiano. Para a autora, o contato com os medos e desejos, em nível mais transparente, manifestado conscientemente, constitui importante auxílio na elaboração de uma auto-representação, conquista fundamental para a construção da autonomia e de maiores recursos para a interação e a negociação entre os indivíduos, bem como para a emergência de processos de auto-reconstrução.

Já Foucault (2005) apresenta uma perspectiva crítica a respeito das relações de poder que permeiam a construção de saberes que organizam a vida pessoal. Essas propostas podem ser pensadas, a partir de Foucault, como estratégias de normatização das condutas, que têm nos aspectos relacionados à sexualidade, sobretudo a feminina, seu lugar privilegiado. Outros autores, como Bauman (2005) e Demo (2003), criticam sobretudo a auto-ajuda, acusando-a de ser uma falsa promessa de autonomia e significando na prática maior dependência. A difusão de “receitas de vida”, terapias de aconselhamento, grupos de auto-ajuda é uma questão que necessita ser melhor compreendida, como elemento profundamente constitutivo do modo de vida contemporâneo ocidental. Particularmente o grupo MADA tem crescido no mundo todo e notavelmente no Brasil, além do enorme sucesso do livro de Norwood, *Mulheres que amam demais*, que é o principal livro adotado pelo MADA e adaptado para a apostila do programa.

Como já foi dito, considero que os grupos de Mulheres que Amam Demais Anônimas, tanto como programa de recuperação quanto as frequentadoras do grupo, adotam e produzem discursos que relacionam gênero e afetividade, reproduzindo muitos estereótipos sobre o feminino, como patologização das mulheres, ligação ao domínio afetivo, irracionalidade, dependência, entre outros. Procurarei demonstrar de que forma fazem isso. O simples fato de serem grupos de mulheres que se reúnem para tratar de uma “doença” relacionada a sua afetividade já é relevante para essa compreensão. Ainda mais, a “doença amar demais” é considerada tipicamente feminina. Norwood (2005) chega a afirmar que a maioria das mulheres já amou demais.

Giddens (1993) afirma que a afetividade continua sendo o domínio das mulheres. Perguntaria, inversamente, se não continuaria dominando as mulheres. Poderíamos pensar que a produção discursiva de estereótipos sobre a afetividade feminina atuaria como os mitos dos quais fala Wittig (2006). A autora trata os mitos como marcas que o “opressor”

impõe ao “oprimido” e que o aprisionam. Acrescente-se a isso que à mulher é tributado, por socialização, o papel de esteio emocional da família e mediadora de crises, o que lhe acarreta fortes conflitos psíquicos (RODRIGUES, 1992). Benlloch (2005) enfatiza o caráter normativo e constituidor de subjetividades dos estereótipos, além dos seus custos psíquicos e sociais. Apesar das conquistas das mulheres, os mitos continuam sendo uma das principais formas de reconfiguração das desigualdades de gênero. Além do que, reconhecer a construção cultural do gênero significa também questionar o seu alcance. Assim, mesmo considerando a socialização, é preciso não tratar as mulheres de forma essencialista e homogênea, com relação à esfera afetiva ou a qualquer outra dimensão de suas vidas. Benlloch enfatiza a necessidade de se conhecer as novas formas de sexismo para a elaboração de políticas públicas. Torna-se relevante compreender a configuração da reprodução dos estereótipos e das desigualdades de gênero na atualidade. Notável é que o tipo de reprodução que essa pesquisa se propõe a estudar é realizada por mulheres.

Feitas essas considerações, torna-se necessário apresentar os pressupostos que fundamentam a pesquisa e as técnicas utilizadas. Os métodos e as técnicas incluíram observação participante, análise do discurso, e entrevistas.

Devo esclarecer antes alguns termos. Quando uso o nome depoimentos orais, me refiro algumas vezes ao que dizem as mulheres nas reuniões, o que muitas vezes específico também como falas. Uso depoimentos *on-line* ou eletrônicos para me referir às declarações escritas nos *sites* do MADA, pois o programa mantém duas páginas eletrônicas nas quais, além dos textos utilizados, estão as mensagens que as(os) visitantes deixam. Quando faço citações das entrevistas atribuo um nome pessoal a quem disse o que foi citado. Quando a citação é de um depoimento escrito, apenas coloco “depoimento”. Quando cito o termo mada (em minúsculo) me refiro às mulheres que amam demais, nome utilizado pelas próprias mulheres do grupo. MADA é usado como sigla de Mulheres que Amam Demais Anônimas, ou seja, o programa de recuperação ou grupo. Entre o início do segundo semestre de 2006 e o segundo de 2007 assisti reuniões do MADA em uma cidade do Centro-Oeste que não identificarei. Isso pela grande preocupação que as frequentadoras do grupo têm com o anonimato. Em um grupo pequeno de mulheres – que nas reuniões variava de 10 a 20 – apenas quatro foram entrevistadas. Os nomes apresentados nos trechos citados das entrevistas são fictícios. Quanto ao número de entrevistadas, houve resistência à aceitação de participar das entrevistas no primeiro momento em que procurei o programa. Isso se deu em virtude de um mal-estar causado pela sobrecarga de pessoas interessadas no grupo nessa ocasião: um jornalista e duas estudantes de ciências sociais,

além de mim, todos no mesmo dia. As mulheres, que já haviam discutido anteriormente a participação de pesquisadoras, temiam a posição de “objeto de pesquisa” e o risco de perda do anonimato. Ser observada desagradava algumas freqüentadoras, que chegaram a se opor veementemente à presença de qualquer pesquisadora no local. Contudo, a decisão de grupo era que as estudantes poderiam permanecer, já que o local era aberto, mas as entrevistadas seriam indicadas pela coordenadora e não poderia ser utilizada qualquer fala ouvida na reunião, mesmo que não identificada. Diante dessas dificuldades e do número desproporcional de entrevistadoras e entrevistadas decidi voltar ao grupo alguns meses depois. O que foi mais proveitoso, já que nesse segundo momento havia uma nova coordenadora que me permitiu a observação participante e entrevistar qualquer mulher que aceitasse a proposta. No entanto, havia poucas dispostas, uma vez que outras já foram entrevistadas anteriormente. Nesse momento quatro mulheres se dispuseram a ser entrevistadas.

Assim, o que chamo de falas ou depoimentos orais utilizei minimamente no trabalho de forma direta, somente quando considere imprescindível. Já que algumas mulheres se mostraram desconfortáveis com a possível utilização de seus depoimentos orais. Dessa forma, a observação participante foi realizada mais pelo objetivo de ter uma compreensão melhor do funcionamento do grupo, as estratégias de controle, os espaços de fala, a organização dos temas, a forma como as mulheres apresentam sua experiência, em que medida o tema do interesse da pesquisa aparece em suas falas, quais questões são mais relevantes para elas, quais eu deveria aprofundar nas entrevistas.

Nesse momento foi necessária a vigilância que Bourdieu (1989) nos alerta a ter, quando diz que é preciso ser consciente, a partir de uma atitude reflexiva, da nossa “ação sobre o real”, para controlar essa ação. Não se pode esquecer da interferência que a presença de uma pesquisadora teria em reuniões desse tipo, o que é inevitável e deve ser explicitado. É preciso não perder de vista ainda que a observação participante é uma interação, uma relação social, que está intrinsecamente relacionada à visão de mundo e aos pressupostos da pesquisadora, o que vale também para as entrevistas. Essa técnica deve ser usada não para se confirmar pressupostos, mas para descobrir novas possibilidades. Sua importância é poder captar uma variedade de situações ou fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas, que sendo observados diretamente transmite o que há de mais evasivo e imponderável (MINAYO, 1998).

Optei por não tentar levantar diretamente um perfil das freqüentadoras do grupo. Nos depoimentos orais e escritos as mulheres algumas vezes se referem a elementos que

permitem pressupor a camada social da qual fazem parte. Elas relatam viagens, empréstimos feitos aos parceiros em quantias consideráveis (alguns mil reais), trabalhos bem remunerados, entre outras atividades que indicam que a maioria delas pertence pelo menos à camada média. Já nas entrevistas, as mulheres se recusaram a dizer a profissão, de forma mais sutil ou se recusando abertamente, enfatizando sempre a preocupação com não revelar aspectos de suas vidas que pudessem identificá-las. Era perceptível que esta é também uma recomendação do grupo. Mas falavam de padrões de vida próximos aos que já mencionei. Além desses aspectos, os trabalhos que tratam da auto-ajuda e de grupos anônimos sempre se referem a suas(eus) usuárias(os) como pertencentes à camada média, como Hochschild (1999) e Schragger (1993). As reuniões do MADA, como se pode ler nos *sites*, ocorrem quase sempre em bairros “nobres” das grandes cidades brasileiras. O grupo também é freqüentado por uma maioria de mulheres brancas entre 35 e 50 anos.

Nas entrevistas semi-estruturadas pedi que falassem de temas me chamaram a atenção nas reuniões, seja por sua recorrência ou pela importância que pareciam ter para as mulheres. Destaco, entre estes, a solidão, a idéia de “mada em recuperação”, a dependência, o sofrimento, a sensação de falta de amor, as conquistas na recuperação da auto-estima e na mudança de formas de agir nos relacionamentos. Também busquei saber sobre a relação das mulheres com o grupo. Além disso, procurei esclarecer pontos sobre os textos, depoimentos orais e escritos e perguntar sobre a vivência das desigualdades e das relações de gênero, pessoal e socialmente, bem como sobre a forma como isso afeta suas vivências afetivas e as relações amorosas, o que era meu interesse principal nas entrevistas.

Enquanto relação intersubjetiva, de interação social, a técnica de entrevista é bastante adequada para a obtenção de informações acerca do que as pessoas sabem, crêm, esperam, desejam, sentem. Não significa uma conversa despreziosa e neutra, uma vez que é meio de coleta de dados relatados pelos atores, enquanto sujeitos-objetos da pesquisa que vivenciam uma determinada realidade que está sendo focalizada. Sendo técnica de natureza qualitativa a entrevista permite trabalhar com o universo dos significados, motivações, aspirações, crenças, valores, atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações e processos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis. A ênfase nesses elementos não significa um “subjetivismo”, mas sim buscar apreender a dimensão coletiva das relações sociais a partir dos significados (MINAYO, 1998).

Mas a principal preocupação na pesquisa foi a análise dos discursos escritos do MADA. O objetivo básico da técnica de análise do discurso é realizar uma reflexão sobre

as condições de produção e apreensão da significação de textos. Pode ser compreendida como uma forma de olhar a linguagem enquanto lugar da reprodução da vida social, mas também do debate e do conflito. Visa compreender o modo de funcionamento, os princípios de organização e as formas de produção social do sentido (MINAYO, 1998).

Na análise dos discursos escritos trabalhei sobretudo com a apostila do grupo, que é utilizada na reunião e para a leitura em casa, e com o livro *Mulheres que amam demais*, de Robin Norwood, principal livro indicado, do qual provém a maior parte dos textos adaptados para a apostila. Também utilizei textos do programa presentes nos *sites*. Outro material importante utilizado foram os depoimentos escritos nos *sites*, dos quais li cerca de 900. Além disso, li de forma menos sistemática depoimentos em comunidades de Mulheres que Amam Demais e Homens que Amam Demais do *site* de relacionamentos Orkut. Estes não foram tratados como foco da pesquisa, mas como material comparativo, pelo fato de que na maioria das vezes são escritos por pessoas que têm menos conhecimento dos princípios do programa e por fugirem um pouco do controle deste.

Ainda, passei por alguns textos em reportagens que tratavam do “amar demais” que foram escritos por jornalistas que conheceram o grupo, por médicas(os), psicólogas(os) e outras(os) terapeutas. Trabalhei também com o livro *Amor na dose certa: transformando o amor doentio em amor saudável*, de Mara Suassuna, por esta ser uma publicação de uma terapeuta de um extinto grupo MADA, feita a partir da experiência de trabalho no grupo. Textos que me permitiram contextualizar e compreender melhor a posposta de recuperação e captar os discursos dessas(es) profissionais sobre as madas. Na reprodução de trechos da apostila, do livro de Norwood e dos depoimentos do orkut e MADA *on-line*, mantive os textos exatamente como estavam, salvo quando a não correção de alguns elementos deles os tornassem incompreensíveis.

Busquei situar os discursos dos grupos MADA sobre gênero e afetividade por meio de alguns questionamentos: como pensam a respeito desses dois temas as frequentadoras do grupo? Como elas os relacionam? Como elas diferenciam a afetividade das mulheres (se o fazem)? Como o MADA e Norwood os tratam? As mulheres partilham das mesmas concepções do programa de recuperação? O grupo MADA adota acriticamente as concepções de Norwood? O grupo MADA reproduz discursos que essencializam e patologizam as mulheres de acordo com estereótipos tradicionais sobre a feminilidade? Esses discursos circunscrevem as mulheres ao domínio do afetivo e do irracional?

O que perpassou a análise de todos os tipos de discursos – textos, depoimentos escritos e entrevistas – foi a forma como se constrói um discurso sobre a afetividade das

mulheres. A partir de uma perspectiva foucaultiana, procurei situar os pressupostos que carregam, quais relações de poder os estruturam, com quais estratégias se relacionam, quais as questões são ignoradas e invisibilizadas, quais as propostas que se colocam para as mulheres a partir desse discurso. De acordo com Foucault (2003), 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 que 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.

Dessa forma, o que interessa aqui não é simplesmente o tipo de visão que o MADA tem sobre a afetividade das mulheres, mas sim por quais relações de poder é perpassada, como se construiu, através de quais estratégias, como se afirma, por meio de que sujeitos. 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. Busquei ter como “pano de fundo” os processos através dos quais o poder consegue chegar às mais tênues e individuais das condutas de mulheres e homens, constituindo suas subjetividades, suas afetividades e suas relações. No caso da pesquisa proposta aqui, é necessário questionar a vontade de saber que está por trás da produção discursiva sobre a afetividade, sobretudo das mulheres, isto é, os efeitos de poder de colocar a afetividade 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. Assim, estudar os discursos sobre gênero e afetividade de um grupo MADA a partir dessa perspectiva significa, principalmente, perguntar quais as relações de poder que permeiam a constituição de um saber desse tipo sobre a afetividade feminina na atualidade, além da incessante reafirmação das supostas diferenças entre homens e mulheres pelas ciências.

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. As relações de poder não 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 médicas(os), terapeutas, por mulheres do grupo, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível, e, em troca, se o poder pôde tomar a afetividade como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber, como as diversas propostas do programa de recuperação, e procedimentos discursivos. Assim, não se deve procurar em uma ordem, como a de teorizações sobre a afetividade, 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 contradiscursos 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. Rarefação dos sujeitos que falam, ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado 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, este trabalho procura situar os diferentes níveis de discursos e os tipos de sujeitos que se relacionam e estão em “jogo” no que chamei de discursos das Mulheres que Amam Demais Anônimas. Procuo sempre distinguir os sujeitos em suas diferentes posições: as freqüentadoras, as entrevistadas, as coordenadoras do MADA, as pessoas que escrevem textos usados pelo MADA, as depoentes e mesmo os homens que opinam no MADA *on-line*. Procuo separar também os tipos de discurso: entrevistas, textos, depoimentos, o livro de Norwood. Mas, de acordo com Foucault, 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 uma rarefação do discurso. 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 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 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 pode 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.

Além disso, a análise dos discursos do MADA, informada pela abordagem foucaultiana, é perpassada pelas perspectivas crítica e genealógica. O conjunto crítico se refere à análise das instâncias de controle discursivo, ou seja, as formas de exclusão, da limitação, da apropriação. Trata-se de questionar de que forma os discursos sobre a afetividade feminina têm sido controlados e selecionados por meio de diversos sujeitos e relações. Já o aspecto genealógico concerne à formação efetiva dos discursos, através, apesar ou com o apoio desses sistemas de coerção, qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento e variação. A parte genealógica se detém nas séries de formação efetiva dos discursos: procura compreendê-lo em seu poder de afirmação, isto é o poder de constituir domínios de objetos (no caso a afetividade feminina), a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. O que nesse trabalho é feito na reconstrução histórica dos discursos sobre a feminilidade, quando se busca situar historicamente a gênese dos discursos sobre a afetividade das mulheres. Essas tarefas não são inteiramente separáveis, mas complementam-se. Toda tarefa crítica, pondo em questão as instâncias de controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais.

Apresentadas as referências metodológicas e as técnicas utilizadas, passo à exposição dos capítulos estruturais do trabalho. No capítulo 1, apresento os principais elementos da proposta do programa de recuperação do MADA: seu funcionamento, suas técnicas, pressupostos e discursos normatizadores sobre as emoções, famílias e

relacionamentos. No capítulo 2, contextualizo historicamente os discursos sobre as mulheres, principalmente como tem sido concebida a afetividade feminina, tanto em produções teóricas quanto nos discursos do chamado senso comum. Ainda, destaco a produção discursiva sobre a feminilidade, notavelmente a que a liga à histeria e ao masoquismo, que circunscreveu as mulheres ao domínio do irracional, do afetivo e do patológico, situando com quais processos e estratégias esteve relacionada. Já no capítulo 3, procuro mostrar, a partir de autoras(es) da história e ciências sociais, como a vivência das relações amorosas foi historicamente perpassada pelas relações de gênero e pelas desigualdades que lhes são intrínsecas. Enfatizo, para a compreensão do objeto em questão, as perspectivas teóricas que discorrem, principalmente, a respeito da relação entre gênero e vivências amorosas, destacando o “lugar” das mulheres no amor – com suas transformações e permanências. Além disso, mostro como percebo a relação das desigualdades de gênero na vivência do “amar demais”, ou, em outros termos, a visão dessa experiência como expressiva e constituída por essas assimetrias, como um “sintoma” destas. Tendo essas reflexões como “pano de fundo” apresento uma compreensão das concepções do MADA acerca das desigualdades nas relações amorosas. No capítulo 4, analiso os discursos do MADA sobre a relação entre gênero e afetividade a partir das teorias de gênero e das discussões que relacionam a identidade de gênero à vivência das relações amorosas. Também passo por discussões acerca dos efeitos psico-sociais dos estereótipos que me permitem problematizar o entendimento da noção de “amar demais”.

Capítulo 1 - A proposta do MADA

1.1 - Os princípios do programa de recuperação

De acordo com a definição do MADA, um grupo de Mulheres que Amam Demais Anônimas se compõe de duas ou mais mulheres que se reúnem regularmente com o objetivo de se recuperarem da dependência de relacionamentos destrutivos, ou seja, de comportamentos obsessivos/compulsivos em relacionamentos e de padrões de comportamentos co-dependentes¹, por meio da prática do Programa de Recuperação de MADA. Este se fundamenta nos Doze Passos e nas Doze Tradições de Alcoólicos Anônimos adaptados para o MADA². O objetivo do programa é que mulheres se recuperem da dependência de relacionamentos e aprendam “a se relacionar de forma saudável consigo mesma e com os outros” (MADA, s.d., p.2). No Brasil há atualmente quarenta reuniões semanais do grupo, distribuídas em nove estados e no Distrito Federal³. Fora do Brasil há um grupo MADA em Lisboa, Portugal. Em outras partes do mundo há programas semelhantes voltados para a dependência afetiva feminina com nomes diferentes e independentes uns dos outros, diferentemente dos Alcoólicos Anônimos, que têm o mesmo nome e proposta em qualquer lugar.

O MADA foi criado em 1994, em São Paulo, inspirado no livro *Mulheres que amam demais*, escrito em 1985 por Robin Norwood. Texto que é a principal literatura adaptada para a apostila e adotada pelo MADA. O primeiro grupo voltado para mulheres dependentes de relacionamentos surgiu em 1986 nos EUA, também tendo como modelo este livro. Diferentemente do livro dos Alcoólicos Anônimos, que surgiu posteriormente e a partir da experiência dos grupos. A apostila do MADA é constituída também por textos que eram fornecidos pelo AMAP-Amadas Mulheres Adictas a Pessoas, da Argentina, outros escritos das próprias frequentadoras do grupo e leituras retiradas de outros livros. O livro de Norwood já vendeu mais de 3,2 milhões de exemplares nos EUA e mais de 30 milhões em outros países³.

Norwood é terapeuta conjugal e conselheira pedagógica, especializada no tratamento de padrões mórbidos de relacionamentos amorosos e de dependentes de álcool e

¹ 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 “nutririam” da doença do outro, se mantendo, dessa forma, também doentes (NORWOOD, 2005; MADA, s.d; DASA, s.d.).

² Ambos em anexo.

³ Essas informações estão no *site*: www.grupomada.com.br.

drogas. A autora se define como uma mulher que ama demais. No livro ela procura explicar o padrão de comportamento amar demais, descrever suas causas e desenvolvimentos e propor formas de recuperação. Segundo Norwood (2005), essa é uma doença que progride, mas reage bem a um tratamento específico. A mulher que ama demais, da mesma forma que outros tipos de dependentes, é incapaz de fazer um autodiagnóstico e se recuperar sozinha. Daí a necessidade da participação em grupos de auto-ajuda, preferencialmente complementada por terapias psicológicas. Amar demais envolveria “uma insanidade gradativamente progressiva”. As mulheres acometidas desse mal podem ficar “um pouco loucas”, com estados mentais de confusão, ansiedade, morbidez e obsessão. Além desse estado, como os relacionamentos delas tendem a ser carregados de muitas discussões, brigas violentas, rompimentos e reconciliações dramáticas, períodos de espera tensa e temerosa, amar demais pode até matar. Isso pode ocorrer em função de disfunções relacionadas à tensão (parada cardíaca, por exemplo), pela violência muitas vezes constitutiva dessas relações e por acidentes causados pela distração e obsessão.

As mais acessíveis fontes de informações sobre o MADA para não participantes do grupo são duas páginas na *internet*¹. Na apresentação de ambas e na capa da apostila do MADA se encontra em destaque um trecho do livro de Norwood que caracteriza, de forma simplificada e resumida, o que seria amar demais:

Quando amar é sofrer...

Então você provavelmente está amando o homem errado, da maneira errada, alguém emocionalmente fechado, viciado em trabalho, bebida ou em outras mulheres...Alguém que não pode retribuir o seu amor! Mesmo assim, você insiste, se sacrifica, anula sua personalidade, continua tentando...

Apesar da ênfase nos relacionamentos com homens no trecho acima, a dependência refere-se não somente a relações amorosas, mas a qualquer outro tipo, no trabalho, com parentes, amigos, entre outras.

Norwood (2005) traça um quadro com as principais características da mulher que ama demais.

- 1-Vem de um lar desajustado em que suas necessidades emocionais não foram satisfeitas.
- 2-Tenta suprir essas necessidades através de outra pessoa tornando-se superatenciosa.
- 3-Sente-se atraída por homens inacessíveis, os quais tenta transformar através de seu amor.
- 4-Com medo do abandono tenta impedir o fim do relacionamento.
- 5-Faz qualquer coisa para ajudar o homem com quem está envolvida.
- 6-Habituada à falta de amor está disposta a ter paciência, esperança e tenta agradar cada vez mais.

¹ www.grupomada.com.br e www.geocities.com/wellesley/atrium.

- 7-Se dispõe a arcar com a maior parte da responsabilidade, da culpa e das falhas nos relacionamentos.
- 8-Tem auto-estima criticamente baixa.
- 9-Sente necessidade desesperada de controlar os homens e seus relacionamentos, o que procura mascarar mostrando-se prestativa.
- 10-Cria fantasias que a impedem de ver a realidade do relacionamento.
- 11-É dependente de homens e de sofrimento espiritual.
- 12-Tende a se tornar dependente de drogas, álcool e/ou alimentos.
- 13-Se envolvendo com pessoas ou situações problemáticas evita se responsabilizar por si própria.
- 14-Tende a ter momentos de depressão, os quais tenta prevenir através da agitação criada por um relacionamento instável.
- 15-Não tem atração por homens gentis, estáveis, seguros e que estão interessados nelas. Acha esses homens agradáveis enfadonhos.

Dessa forma, mulheres que amam demais sofrem de dependência de relacionamentos destrutivos, o que é possível a partir de relações insatisfatórias com homens inacessíveis ou inadequados. A partir de diversos relatos presentes no livro, Norwood (2005) fornece vários exemplos desses homens: “cruéis”, “indiferentes”, “difíceis”, “desonestos”, “não correspondentes ao amor da mulher”, “delinquentes juvenis”, “mais jovens que a mulher”, “desempregados”, “mentirosos”, “loucos”, “fracassados”, “perdedores”, “fechados emocionalmente”, “impotentes”, “aleijados”, “alcoólatras”, “homossexuais ou bissexuais”, “negro” (num relacionamento que causou “escândalo com uma branca”), “desinteressados”, “distantes”, “irresponsáveis”, entre outros. Todos esses termos são da autora. Ressalte-se os pressupostos heterossexista, racista, moralista e discriminatório no que se refere à classe social, geração, entre outros, da proposta de Norwood.

Entre os programas de recuperação de Doze Passos voltados para dependências ligadas à afetividade e sexualidade, há um mais antigo e com uma proposta mais abrangente que o MADA. Trata-se do DASA – Dependentes de Amor e Sexo Anônimos (Sex and Love Addicts Anonymous). Criado em 1976, em Boston, nos EUA, destina-se à recuperação da dependência de amor e sexo. Esta pode tomar várias formas, incluindo (sem limitar-se a) uma necessidade compulsiva por sexo, dependência extrema por uma pessoa (ou várias) e ou preocupação crônica com romance, flerte ou fantasia. De acordo com a apostila do programa, há um padrão obsessivo-compulsivo, sexual ou emocional em relacionamentos que, progressivamente, se tornam destrutivos para todos os aspectos da vida. Esse padrão é um “denominador comum”, “que converte as diferenças de sexo e orientação sexual em algo secundário” (DASA, s.d.). Assim, diferentemente do MADA, o DASA não faz restrição quanto ao gênero das(os) participantes.

Com uma maior divulgação dos grupos MADA a partir de uma novela¹ que retratava uma mulher que sofria de dependência afetiva e sua participação em um grupo, homens se identificaram com o perfil de amar demais e reivindicaram a criação de um grupo que os incorporasse. Assim, surgiu em Brasília o grupo PADA – Pessoas que Amam Demais Anônimas.

Diversos especialistas, a exemplo de Oswaldo Rodrigues Jr.², discordam que amar demais possa ser também uma doença masculina. De acordo com o terapeuta, devido às características de identidade de gênero masculino ou feminino, alguns comportamentos compulsivos são mais notáveis em homens e outros em mulheres. As mulheres, devido à valorização social de uma identidade feminina romântica, seriam mais compulsivas quando sexo se associa a amor e paixão, menos genitalizado. Segundo o mesmo autor, por associar-se mais a situações de amor, a compulsividade feminina passa despercebida como tal. O comportamento social feminino não permitiria que a mulher se exponha apenas nos conteúdos sexuais de sua compulsão, o que a levam a assimilá-los ao amor.

Concepção que vai ao encontro com a de Norwood (2005), para a qual amar demais é uma experiência muito comum para as mulheres. A maioria delas já teria amado demais ao menos uma vez e, para muitas, seria uma experiência repetida em suas vidas. A autora destina o livro a qualquer pessoa que ame demais, mas principalmente às mulheres, pois “amar demais é, sobretudo, um fenômeno feminino” (p.14). Segundo Norwood, ela não pretende afirmar que as mulheres são as únicas a amar demais:

Alguns homens também se comportam assim, e seus atos e sentimentos provêm dos mesmos tipos de experiências e de dinâmicas da infância. Entretanto, a maioria dos homens que foram afetados na infância não desenvolveram um vício ligado a relacionamentos. Devido a uma interação de fatores culturais e biológicos, eles normalmente tentam se proteger, e evitam a dor exercendo atividades mais externas que internas, mais impessoais que pessoais. A tendência é eles se tornarem obcecados pelo trabalho, por esportes ou *hobbies*, enquanto nas mulheres, devido a **forças culturais e biológicas peculiares**, a tendência é se tornarem obcecadas por um relacionamento – talvez apenas com o tipo de homem difícil e distante (p.13, ênfase minha).

Segundo Norwood (2005), a recuperação da dependência de relacionamentos envolve encontrar um grupo de apoio para romper com os padrões de comportamento do “vício” e aprender a buscar sentimentos de auto-avaliação e bem-estar em outras fontes que não em um homem, para viver uma vida saudável e independente. Com esse objetivo e inspirados no livro de Norwood, surgem os grupos MADA. Segundo a definição do próprio grupo, ele é formado por mulheres que acreditam que a dependência de

¹ Mulheres Apaixonadas”, novela de Manoel Carlos, exibida pela Rede Globo em 2003.

² “Mulheres que amam demais” e “Hiperosia ou comportamento sexual compulsivo”, www.saudenainternet.com.br/sexualidade.

relacionamentos “afeta profundamente suas vidas”. Reúnem-se para “partilhar experiência, fortaleza e esperança” (MADA, s.d.).

Os principais fundamentos dos programas de recuperação de dependências – os Doze Passos – foram originalmente formulados por Bill W., co-fundador de Alcoólicos Anônimos, em 1938. Foram baseados nos princípios adotados pelos grupos Oxford (uma irmandade religiosa que inspirou os AA inicial nos EUA) e nas experiências práticas na recuperação do alcoolismo entre os seus membros. Para os grupos que os adotam, pretende-se que sejam princípios universais que se encontram em todas as religiões e principais filosofias. Os Doze Passos têm sido adaptados a uma grande variedade de dependências. Apesar dos princípios serem os mesmos criam-se irmandades específicas para se alcançar a compreensão mútua decorrente das experiências similares de dependências. Os Doze Passos foram assim resumidos pelo grupo DASA (s.d.):

(...) 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.

Os grupos que adotam os princípios dos Doze Passos baseiam-se, principalmente, no anonimato e em reuniões nas quais o depoimento de cada um é o fundamento para a melhora individual. O que é chamado de terapia de espelhos. O trabalho dos grupos não é dirigido por profissionais de saúde ou psicólogos. Princípios adotados também pelo MADA.

Segundo Norwood (2005), 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 no *site* do MADA e no título deste trabalho: “quando amar é sofrer”. Para a autora, amar demais é o “vício” na **dor** de um relacionamento destrutivo. Assim, poderíamos pensar, a partir dessa autora, que uma mulher que ama demais não é “viciada” propriamente em relacionamentos, atividades sexuais ou amor, o que as diferenciaria dos dependentes de amor e sexo. Elas são **viciadas em sofrimento**. Este seria proporcionado pelo relacionamento não-compensador (que não satisfaz suas

expectativas, excessivas quase sempre) com homens inacessíveis ou inadequados. No entanto, cabe lembrar que o MADA (s.d) define amar demais como dependência de relacionamentos na maioria das vezes e, em alguns momentos, dependência de relacionamentos destrutivos. Amar demais seria um “vício” porque um relacionamento insatisfatório equivale a uma droga, criando um meio de evitar os próprios sentimentos, pois promovem distração a partir da interação dolorosa. Norwood declara que o relacionamento viciado é caracterizado pelo desejo da presença animadora de uma outra pessoa. Um segundo elemento é que a pessoa perde a habilidade em prestar atenção a outros aspectos da vida. Além disso, sem um homem em suas vidas podem sentir sintomas físicos, como náuseas, e emocionais como obsessão e depressão.

De acordo com Giddens (1993), a idéia de que alguém pode se tornar “viciado” data mais ou menos da metade do século XIX. 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.

Segundo Giddens (1993), 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 de continuamente reelaborar uma narrativa do eu, alinhando-a às práticas do estilo de vida, assim obtendo uma combinação de autonomia 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 incluem 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.

Contudo, Foucault (2005) apresenta uma outra dimensão na identificação das dependências e na criação dos programas de recuperação. A invenção do viciado, segundo

o autor, é um mecanismo de controle, uma nova rede de poder-conhecimento. Comentando essa perspectiva, Giddens afirma que Foucault considera que o surgimento de uma ciência da sexualidade significa uma intrusão determinada e direta do poder-conhecimento na organização social. Mas, para Giddens, o fato de idéias e teorias penetrarem a vida social, ajudando a reordená-la, apesar de sua conexão com o poder, pode ser considerada mais como um fenômeno de reflexividade institucional. Creio que a perspectiva de Foucault permita uma compreensão mais crítica do caráter constituidor do sujeito e normalizador das condutas dos discursos que constroem as noções dos diversos tipos de “vícios”, bem como das propostas de recuperação voltadas para estes.

Primeiramente, a criação de dependências e de programas de recuperação pode ser relacionada ao que Foucault (2005) chama de vontade de saber e de verdade. Como um exemplo destas o autor cita as grandes mutações científicas, que podem ser lidas não apenas como consequência de descobertas, mas também como aparição de novas formas de vontade de verdade. Para o autor, 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. No caso dessa pesquisa, podemos utilizar essa noção para pensar um discurso sobre as dependências constitui a campo dos programas de recuperação e o sujeito dependente. 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 delinqüente, e isso através de práticas como a psicologia, psiquiatria, da medicina clínica e da penalidade.

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) 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” (p.10). Há um aparato de saber mediante o qual deciframos sua palavra: “é sempre na manutenção da censura que a escuta se exerce” (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” (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 (ou o que é a dependência em geral), ou qual a verdade sobre esta noção. Também não se trata de afirmar que amar demais não exista e é “inventada” pelo discurso. Nesse sentido, Foucault não disse que a loucura não existia. O problema era outro: tratava-se de saber como a loucura, nas diferentes definições que lhe foram dadas, 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, poderíamos perguntar pelas relações que permitem a construção de um conhecimento sobre a afetividade feminina e de uma patologia desta, 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, delinqüente. 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 disciplinares. Nesse livro assinala que o

delito produz uma classe de delinqüentes, cujos corpos são fabricados nos gestos e no estilo de encarceramento. O autor demonstra também o caráter paradóxico do que chama de subjetivação do preso: *assujettissement* (do livro original em francês) denota tanto o devir do sujeito como também o processo de sujeição. Dessa forma, na interpretação de Butler (1997) da obra de Foucault, o preso alcança a autonomia somente ao ver-se sujeito a um poder e esta 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. Assim, a sujeição é o fazer-se de um sujeito, o princípio de regulação conforme o qual se produz um sujeito. É um poder que não só atua unilateralmente sobre um indivíduo determinado como forma de dominação, mas também ativa ou forma o sujeito. 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 posseção discursiva e conceitual da prisão, o preso 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 investido¹ (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

¹ Para Butler (1997), Foucault, em *Vigiar e punir*, nega capacidade de resistências aos corpos produzidos pelos regimes disciplinares. Na *História da sexualidade* Foucault pode formular a resistência frente ao poder disciplinário da sexualidade, enquanto em *Vigiar e punir* o poder disciplinário parece produzir corpos dóceis incapazes de resistência. Na *História da sexualidade* sugere que o poder não atua sobre o corpo, mas também dentro do corpo, não produz só as fronteiras do sujeito, mas também impregna sua interioridade. Mas como compatibilizar isso com a exterioridade radical da alma? Para a autora, esse problema não é resolvido na obra de Foucault. Butler elabora uma proposta para essa questão, que não caberia discutir neste trabalho. Para quem interesse essa discussão, ver *Mecanismos psíquicos del poder; teorías sobre la sujeción* (1997).

os quais podemos situar a produção de auto-ajuda 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 é 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 bio-política da população. Abre-se, assim, uma era de bio-poder, 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 em jogo em 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” (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. Assim, o Ocidente conheceu 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, “(...) 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.”(FOUCAULT, 2005, p.41). 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 extravazam do Estado e de seus aparelhos” (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 como uma máquina disciplinar. Nem mesmo dizendo que as técnicas utilizadas pelo programa apresentam um caráter coercitivo como o das prisões. Apenas procuro demonstrar, a partir desse modelo, como certas práticas discursivas, que constroem as noções de doença e doentes, atuam na constituição do sujeito dependente. Também como as relações entre poder e saber fundamentam esse processo. Compreendo aqui o dependente como um tipo a ser conhecido e sua invenção como um mecanismo de controle. As práticas terapêuticas dos programas de recuperação também são práticas de exclusão e sujeição. Suas técnicas atuam sobre os comportamentos desses indivíduos, procurando governar sua conduta. Esses grupos têm definições e propostas rigorosas para as condutas dos dependentes que querem se recuperar. Mas também ressalto que esse elemento de sujeição na constituição do sujeito faz parte de um processo de ativar o sujeito, a partir do qual ele adquire autonomia, a partir da qual também pode resistir à dominação. Além disso, creio que os programas de recuperação apresentam uma outra dimensão essencial, que procurarei tratar

a partir das técnicas de recuperação do MADA: 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 dos indivíduos a essa proposta, por uma disposição a praticá-la para transformar-se.

1.2 - As técnicas de recuperação

O funcionamento do MADA segue os princípios básicos de outros grupos de dependentes anônimos, como o anonimato, os Doze Passos, a utilização de leituras e reuniões. Contudo, como outros programas, é relativamente autônomo para se constituir. Dessa forma, descreverei aqui o funcionamento do grupo observado, não entrando em questões acerca do quanto este é similar ou diferente de outros na maneira em que se organiza. No local que visitei há reuniões duas vezes por semana. Nestas há uma coordenadora eleita por um período não determinado. Geralmente é uma mulher que já participa do grupo há um tempo considerável e que demonstra ter um bom conhecimento dos fundamentos do programa e da leitura utilizada pelo MADA. A reunião tem duração de duas horas. Na primeira parte há a leitura revezada de um passo. Posteriormente, a coordenadora autoriza o início dos depoimentos. Ela não depõe e deve controlar o tempo de fala por meio de uma pirâmide cujos lados indicam se o tempo está aberto, se falta um minuto, ou se está esgotado. Quem falar não deve dar conselhos, interpretações psicológicas, criticar, comentar os depoimentos das outras, nem deve provocar debates. É ressaltada a importância do anonimato. As mulheres não devem falar sobre as pessoas que são o objeto de sua “obsessão”. Devem 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, isso não ocorre na prática. As mulheres acabam falando mais justamente sobre as vivências de sofrimentos e as pessoas relacionadas a eles, sobretudo parceiros e ex-parceiros amorosos. Além disso, muitas vezes demonstram não conseguir seguir exatamente as recomendações do programa.

Ao final de uma hora de reunião há uma pausa de quinze minutos para lanche e confraternização. Na volta, cada mulher deve retirar um cartão de uma caixinha com uma mensagem para reflexão e devolvê-lo depois. Nessa ocasião, as frequentadoras e visitantes que quiserem podem se apresentar. As mulheres podem dizer apenas seu primeiro nome ou algum outro que elas queiram se atribuir no momento e também falar do motivo que as

levou até o grupo. Em seguida, uma sacolinha é passada para o recolhimento de doações. A partir de então, o tempo para depoimentos é reaberto. Quando nenhuma mulher se manifesta para depor a coordenadora lê pequenos trechos de um dos livros recomendados pelo MADA. Posteriormente, a coordenadora presta conta da arrecadação do dia com doações e venda de apostilas. O que é necessário uma vez que, de acordo com a sétima tradição, os grupos precisam ser economicamente auto-suficientes e não devem aceitar contribuições externas. Nos minutos finais da reunião, as mulheres se juntam no meio da sala, em círculo e de mãos dadas, para as orações, principalmente três:

Oração do êxito: Deus, fortaleça-me hoje, para que o amor que se encontra em mim seja de crescimento e de saúde. Oração do Grupo: Uno minhas mãos às suas e o meu coração ao seus, 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 (MADA, s.d., p. 34).

Apesar de haver uma coordenadora nas reuniões e outra dos grupos na cidade, estes não têm uma hierarquia interna nem externa. Semanalmente são eleitas coordenadoras e servidoras que exercem trabalhos para sua manutenção. A sala é sempre muito bem limpa e organizada. As cadeiras são colocadas em círculo. Há um quadro com as principais orações e avisos. Em frente a esse há uma mesa utilizada pela coordenadora. Há também uma mesinha para o lanche, um armário com os materiais para a manutenção da sala e das reuniões (como cartazes, apostilas, lenços, 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); telefone (as participantes são aconselhadas a ligar umas para as outras para partilhar dificuldades e experiências); “plano de vida” (uma proposta pessoal de como se quer conduzir a vida adiante).

Os objetivos do programa de recuperação ficam claros nas tradições do MADA, que sugerem substituir o “antigo modo de vida”, centrado na dependência de relacionamentos, assegurando o abandono de “velhos hábitos”. Dessa forma, elas se moveriam em direção ao “crescimento espiritual”, capaz de libertá-las de pensamentos e comportamentos compulsivos. Isso evidencia o que procurarei demonstrar ao longo do texto na descrição e interpretação do programa do MADA: o caráter moral da “doença” amar demais, bem como a proposta normatizadora do grupo, baseada em exercícios espirituais. Esses dois últimos termos são da apostila do MADA. Entretanto, quando utilizo a expressão exercícios espirituais, me referindo principalmente à prática dos Doze Passos,

estou propondo uma compreensão do método do programa a partir de uma perspectiva foucaultiana das técnicas de si. O que será explicado mais adiante.

Os fundamentos do programa de recuperação do MADA estão contidos nos Doze Passos. Esses são princípios essenciais para todos os grupos de anônimos que são apenas adaptados em pequenos detalhes para cada dependência. As especificidades do MADA ficam claras nos longos comentários que os acompanham na apostila do programa. Creio que a interpretação dos passos seja uma forma privilegiada tanto para a expor os princípios do programa de recuperação, bem como o método de sua aplicação.

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”. 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 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”, tratam da necessidade de acreditar em forças superiores às pessoas dependentes que podem guiá-las e fortalecê-las na recuperação. O que não significa, pelos menos em princípio e, teoricamente, que seja um programa religioso, mas sim espiritual. Acreditar num poder superior 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 faça acreditar na possibilidade de mudança e cura. O Poder Superior pode ser o próprio grupo de auto-ajuda. 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 acreditar que “‘Ele’ está cuidando de nós, acreditando que ‘Ele’ sabe o que necessitamos e o que é melhor para nós a cada momento. Sentiremos então paz e serenidade, pois não estaremos mais lutando com a vida, mas penas fazendo nossa parte”(MADA, s.d., p.16). A Oração da Serenidade, já apresentada anteriormente neste capítulo, que é a mais citada e mais utilizada pelo programa, é uma forma de praticar o Terceiro Passo. 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 a quem ajudarei, de Teu Poder, de Teu Amor e de Teu Modo de Vida. Possa eu sempre realizar a Tua vontade! (MADA, s.d., p. 16, ênfases minhas).

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 (MADA, s.d.).

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 ambigüidade presente em todo o texto do MADA, como também no livro de Norwood: 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 freqüentemente 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. Na apostila está escrito que o responsável pelo sofrimento é o defeito de caráter. Por não poderem lidar com isso sozinhas, precisam ouvir e observar outras mulheres para perceberem, aceitarem e trabalharem seus defeitos. Assim, creio que todo o método do MADA é construído em cima da idéia de que é necessária uma árdua luta das mulheres contra si mesmas e contra a compulsão, apoiando-se em leituras, no programa, no grupo de auto-ajuda e em outras pessoas, para se aperfeiçoarem e se curarem. O que é demonstrado por uma frase fundamental para todos os programas de anônimos: Só por hoje. Frase que deve ser sempre repetida nos exercícios e reuniões, uma vez que devem trabalhar, se vigiar e lutar cada dia pela recuperação. 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 a minha frustração? (MADA, s.d., p.23).

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 programa de recuperação. 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 auto-vigilância uma vez que estão constantemente sujeitas a sentimentos negativos e perigosos: “O Décimo Passo nos liberta dos destroços do nosso presente. Se não continuarmos atentas aos nossos defeitos, eles poderão nos levar à um beco sem saída.(...)” (MADA, s.d., p.25).

O Décimo Primeiro Passo: “Procuramos através da prece a 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”, trata da espiritualidade. Nesse passo, “ao deixar de controlar, ganhamos um poder muito maior através de rendição” (MADA, s.d., p.26). É a aceitação da ajuda de Deus para se manter fora de relacionamentos destrutivos. 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 programa 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”. Na verdade, todos os passos conduziram a um despertar de natureza espiritual. Este despertar seria demonstrado pelas mudanças em suas vidas. As 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. Uma vez que a “doença” é espiritual, levar a mensagem dá um sentido à vida e evita recaídas (MADA, s.d.).

Além dos passos, há elementos importantes no tratamento, como as orações. Por meio delas 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. Outra recomendação do programa é 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 (MADA, s.d.).

Uma vez que o controle dos sentimentos negativos e dos próprios comportamentos é uma grande preocupação do MADA, uma das capacidades que essas mulheres teriam que adquirir seria o perdão:

Enfrentemos nosso rancor: a FÚRIA reprimida ferve abaixo da superfície e infecciona todas nossas relações. Reconhecer que sentimos rancor nos impulsiona a tomar uma decisão com relação à cirurgia da alma, que chamaremos de PERDÃO. Ao tomar a decisão de fazê-lo, libertamo-nos do rancor (...). Uma vez dado o perdão, ESQUECER será um sintoma de saúde. No final, poderemos esquecer porque estaremos curadas (...). Não desista de perdoar: é difícil desligar-se do **hábito de odiar** (MADA, s.d., p.40, as três primeiras ênfases são delas, a última é minha).

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 programa de recuperação. De acordo com o autor, 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 há morais 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 terapia do MADA. Não que essas morais 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) 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.” (p. 26). 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 que seriam formas de apreensão que o sujeito cria a respeito dele mesmo, como, por exemplo, técnicas de dominação, que implicariam coerção, como o caso das práticas na prisão. No entanto, nas palavras de Foucault:

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. (FOUCAULT, 2004, p.95).

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: práticas racionais e voluntárias pelas quais os indivíduos não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se, modificar-se em seu ser singular e fazer com que sua obra seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo. Estas 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 programa do 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 trás 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.

Uma possibilidade derivada da utilização dessas técnicas seria a aproximação prática e teórica entre medicina e moral: o convite para se reconhecer como doente ou ameaçado por isso, o que aparece já no Primeiro Passo do MADA e de qualquer grupo de anônimos. 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 programa do MADA, sobretudo os Passos. As mulheres devem escrever e contar a outras pessoas (em conversas ou 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 afirmar 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, incluindo terapeutas) 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 programas 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. Dizer a verdade, para esses grupos, 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. Para Foucault (2005), 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 e foi utilizada em uma série de relações, por exemplo, entre doente e psiquiatra. Assim, “o homem (sic), no Ocidente, tornou-se um animal confidente”(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” (2005, p.58). Para Foucault, 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 conseqüências 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 (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 exercera 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).

Assim, outra técnica de si seria a utilização de textos. Estes têm a função de operadores que permitem aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e moldar a si mesmo 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 mesmo ao comparar suas ações cotidianas com as regras de uma técnica de vida (FOUCAULT, 2004). O que é fundamental na terapia do MADA, e em outros grupos de anônimos. As mulheres que amam demais são chamadas a um trabalho constante de leitura (do livro de Norwood, da apostila, dos textos e depoimentos do *site*, de outros 45 livros indicados¹), a partir da qual elas podem avaliar seu comportamento pela comparação com os casos relatados, bem como se munir de princípios de ação.

A utilização de todos esses elementos nas técnicas de si seria o processo de constituição do sujeito como objeto para ele próprio: a formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado 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 o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo. Esta é a outra possibilidade dos jogos de verdade que foram apresentados no primeiro tópico deste capítulo, 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 demonstra como, por meios como o exame

¹ Em anexo.

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 certo 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 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 os programas de recuperação dos grupos de anônimos em geral, incluindo o MADA. Neste, os indivíduos são chamados a objetivar a si mesmos, a partir de um discurso verdadeiro sobre eles, e também munidos do conhecimento de um discurso verdadeiro proposto pelo programa de recuperação. Ao mesmo tempo, pelo uso das técnicas, que foram tratadas ao longo do texto, e a partir desse discurso, sua subjetividade de “dependente de relacionamentos” é constituída. Além disso, uma vez que na intensificação da relação consigo o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos, essas dependentes tentam transformar-se e buscam a possibilidade do “pleno gozo de si”, nos termos de Foucault (1994), procurando tornar-se, assim, autônomas. Noção que passo a discutir na proposta do MADA a seguir.

1.3 - A busca pela independência

Está claro no programa de recuperação do MADA que o mesmo pressupõe a possibilidade das mulheres alcançarem a autonomia e a independência. A terapia do MADA serviria justamente para ensiná-las como fazer isso. A idéia de independência

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 (MADA, s.d.). O que levaria à reconquista da auto-estima:

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 (MADA, s.d., p.39).

Auto-estima que também seria útil para desfrutar da companhia dos outros, pois “não precisamos que eles sintam necessidade de nós para que possamos nos sentir dignas”(MADA, s.d., p.39). Com o aprendizado de como se relacionar com os outros, se 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 especialmente para algumas mulheres:

Que mulheres são em particular vulneráveis às obsessões? Qualquer uma que tenha expectativas pouco realista no que diz respeito ao amor. Neste item pode incluir aquelas mulheres com uma vida ativa de fantasia e um forte sentido de drama e de romance, assim como aquelas que tem antecedentes de modelos pouco sólidos em termos de dar e receber afeto e amor (MADA, s.d., p.61).

Não buscar a auto-estima 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”(MADA, s.d., p.20). 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”. O que é compreensível, uma vez que uma característica importante é que essas mulheres praticariam a negação e o controle. A negação, ao mantê-las fora de contato com a realidade e com os sentimentos a ela relacionados, fará com que se sinta atraída por relacionamentos complicados. Então, ela vai empregar toda sua habilidade para ajudar e para controlar, fazendo com que a situação fique mais tolerável, e negará a gravidade da realidade. A negação alimentaria a necessidade de controlar e o fracasso, que seria inevitável nessas tentativas, alimentaria a necessidade de negar. A negação e o controle levariam também a: procurar o próprio valor em outro, tentar manipular, forçar o outro a fazer o que querem, não liberar o outro, depender afetiva e emocionalmente, ter dificuldade em aceitar as coisas e pessoas como elas são. E assim, “nossa doença nos fazia escolher exatamente aquelas pessoas que não tinham para nos dar aquilo que necessitávamos” (MADA, s.d., p.7).

Entre as principais “recomendações de recuperação” 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 na apostila. Concentrar-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 independência 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. Uma questão sempre presente nos textos é a reflexão: “você é dona de si mesma?” As mulheres precisariam avaliar a capacidade de: decidir, responsabilizar-se por si, ter objetivos, ter valores, procurar o autoconhecimento, ter amor próprio e auto-respeito, assumir conseqüências, afirmar-se sendo o que é. “Quanto mais nos tornamos donas de nossas vidas menor será a necessidade de nos impor, dirigir ou controlar a dos outros”(MADA, s.d., p.59).

Parte dos exercícios para a recuperação da auto-estima e independência seria o “tratamento do merecimento”, no qual teriam que afirmar mentalmente ou em frente ao espelho: “Sou digna e merecedora de tudo o que é bom. Não estou presa a nenhum medo e a nenhum preconceito da sociedade em que vivo”(MADA, s.d., p.60). Uma forma de mudar os padrões de pensamentos negativos e aprender a ter amor próprio seriam as autodeclarações positivas. A apostila oferece uma série delas:

Mereço tudo de bom que a vida tem a oferecer. Hoje estou livre da dor, da raiva e do medo. Estou superando os pensamentos negativos que me limitam. Me encontro em perfeita saúde e bem-estar. Estou me libertando das limitações impostas por meus pais. Estou disposta a criar idéias novas à respeito de mim mesma e de minha vida. Todos os problemas e conflitos se vão: estou serena. Mereço a vida, uma vida boa. O amor está atuando em mim para me curar e me fortalecer. A solução para cada problema vem agora. Estou livre e cheia de luz. Mereço a liberdade de ser tudo aquilo que sou capaz de ser. Estou calma e segura. Mereço viver comodamente e prosperar. Esqueço toda dor do passado e saúdo a saúde, a alegria e o sucesso (MADA, s.d., p. 42).

Dentro desse processo de autoconhecimento e autovalorização, uma reflexão se faz necessária: “Sou boa comigo mesma?”. O que seria possível, entre outras formas, respondendo a algumas questões:

Digo à mim mesma coisas agradáveis? Gosto de estar comigo mesma? Sou para mim uma pessoa digna de atenção? Coloco minha integridade em primeiro lugar? Penso em comprar para mim algum presente? Sei aceitar minhas qualidades? E meus defeitos? Me comparo freqüentemente com as outras pessoas? Reconheço que tenho o direito de errar? Melhorar me satisfaz? Protejo minha serenidade? (MADA, s.d.).

Um dos maiores textos da apostila é *As mulheres inteligentes dizem como amar sem sofrer*. Nele explicam o que significa inteligência nas relações e no controle das emoções. A preocupação é a mesma de outros momentos: as mulheres não saberiam discernir bem seus desejos e emoções, não agiriam com inteligência e racionalidade. Deveriam se exercitar nesse aprendizado. Segundo MADA (s.d.), as mulheres podem ser inteligentes na vida profissional e não no amor. Inteligência no amor seria saber a diferença entre obsecar-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: “Se os homens errados sempre te encontram é porque você dá sinais errados. Os defeitos de um homem – os defeitos fatais – devem te fazer perder o interesse, não te estimular” (MADA, s.d., p.64). Uma mulher inteligente tem “juízo suficiente” para apreciar um homem que é sensato, realista, prudente, sincero. E:

Sabe o que é o amor, sabe o que é o compromisso a longo prazo, e não toma nenhuma decisão impulsivamente; (...) Sabe como desenvolver um relacionamento sem se apoiar em poemas de amor, chamadas telefônicas torturadas, presentes inadequados, entretenimentos sofisticados ou confissões da alma (MADA, s.d., p.67).

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 como os que já resolve; pensa que necessita de um homem que a faça se sentir especial. Em outras palavras, uma mulher inteligente deve:

Ser **racional**. Permitir que a **inteligência controle as emoções**, não o inverso. Confiar nos valores mais que nos **hormônios**. Eleger relacionamentos que a faça feliz e que a permita crescer. Buscar e aceitar pessoas positivas que lhe dêem apoio. Fugir de relacionamentos que só trazem problemas, nada mais. Separar-se de pessoas que a controlam. O mais importante: uma mulher inteligente nunca, jamais dúvida que é uma pessoa completa, tenha ou não um homem em sua vida” (MADA, s.d., p.61, ênfases minhas).

Assim, autonomia e independência para o MADA são estados alcançados quando as mulheres conseguem racionalizar suas vidas de tal forma que possam controlar todos os aspectos delas. 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 são mais atingidas por fatores externos.

Percebe-se 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 inteligência, de natureza ou de doença? Apesar de “doentes”, seriam responsáveis por uma modificação de seu comportamento. Contudo, o que me interessa mais aqui é a idealização das “mulheres inteligentes”, que seriam totalmente independentes dos outros. Creio que há nessa proposta 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 de como as mulheres 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 auto-estima 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. Penso que algo que também é 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 dos programas 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 auto-ajuda, que são voltadas sobretudo aos relacionamentos e destinadas às mulheres. Tanto porque oferece uma literatura que ensinaria as pessoas a lidarem com suas vidas, quanto por indicar a literatura de auto-ajuda como parte do tratamento, além do programa utilizar na própria apostila textos retirados desses livros, ou comentá-los. Acrescente-se a isso que a principal leitura utilizada pelo MADA, o livro de Norwood, é considerada literatura de auto-ajuda, e das mais vendidas (SCHRAGER, 1993; HOCHSCHILD, 1999). Ainda que Schrage procure diferenciar os grupos de anônimos da auto-ajuda, admitindo que têm muito em comum e estão relacionados, mas também tem óbvias diferenças. Contudo, os anônimos até se definem como grupos de auto-ajuda. Além disso, o trabalho que o indivíduo deve fazer sobre sua vida é comum em ambos. Também se alimentam de literatura de auto-ajuda e a indicam, principalmente o MADA. Um outro

elemento compartilhado são as propostas prontas que as pessoas devem adotar para suas vidas.

Demo (2005) é um autor que critica a auto-ajuda 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 e a nossa fragilidade. A auto-ajuda criaria a expectativa de apoio definitivo, no qual o sofrimento se resolveria. Por isso, para o autor, seria fundamentalmente escape, fuga. Para Demo, no “mundo dos moralistas, que sabem o que é melhor para os outros, a auto-ajuda é truque fundamental” (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 (p.9).

De acordo com Demo (2005), 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 auto-ajuda 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 à 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 auto-ajuda 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” (p.60).

Demo (2005) não descarta a noção de felicidade para a qual apela a auto-ajuda, 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.

Para Demo (2005) o discurso de auto-ajuda 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.

Demo (2005) enfatiza a grande popularidade da auto-ajuda nos Estados Unidos – local onde surgiram os grupos de anônimos, e a literatura de auto-ajuda, 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 auto-ajuda 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 auto-ajuda é um colonialismo da alma dos outros, pois “perde-se completamente a noção de qualidade política que o enfrentamento minimamente adequado da vida pressupõe” (p.105).

Acredito que a descrição crítica da auto-ajuda apresentada por Demo no penúltimo parágrafo deste texto seja um modelo bem próximo da estrutura do livro de Norwood e mesmo da forma que é construída a apostila e outros textos do MADA. Contudo, algumas concepções do autor poderiam ser problematizadas, por exemplo, a noção de que o trabalho da auto-ajuda 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 auto-ajuda 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 da auto-ajuda e dos grupos de recuperação, ou seja, das suas possibilidades emancipatórias ou reprodutoras da ordem. Faço essa discussão no capítulo 3, no último tópico, relacionando-a ao papel de uma proposta como a do MADA para a transformação das desigualdades entre homens e mulheres. Além disso, procuro mostrar como as mulheres recebem essa proposta, como lidam com ela e em que medida altera suas vidas.

1.4 - Uma proposta normatizadora para as emoções, relacionamentos, famílias e sexualidade

Nos dois últimos tópicos enfatizei as propostas de recuperação do MADA contidos na apostila, ou seja, o método do programa. No entanto, nas concepções de Norwood (2005) é até mais severa a procura de padrões doentes no comportamento das mulheres que nos outros textos do grupo. Há uma ênfase maior também no livro na tentativa de controle dos comportamentos, ainda que as sugestões de Norwood sejam menos detalhadas e sistematizadas que o restante da apostila. Talvez pelas especificidades de um contexto puritano e mais moralista no qual foi produzido e onde também surgiram os primeiros grupos de anônimos.

Procurarei mostrar como a autora propõe um padrão de família, normas de conduta para, principalmente, mulheres, mas também homens. Além disso, como o livro objetiva, acima de tudo, convencer sobre o papel dos grupos de apoio. A autora dá inúmeros exemplos de todos os tipos deles. Norwood descreve vários “vícios” e desajustes aos quais as pessoas estariam vulneráveis e tenta convencer as leitoras de que elas e seus parentes dependentes não podem se livrar de seus problemas sem a ajuda (ou seria controle?) de

grupos e terapias. Ilustra todo o livro com muitos exemplos de “curas” bem-sucedidas a partir dessas propostas. Destaque-se que há constantemente, assim como na apostila do MADA, uma avaliação moral dos comportamentos. O que se percebe quando, num exemplo, falando sobre uma comedora compulsiva, diz que esta acordava no meio da noite “louca por outra orgia”. E, em outro caso, de uma mulher que se relacionava com vários homens: “de repente, sua vida era leviana e fascinante”(2005, p.218). Creio que Norwood é mais rigorosa também com relação à sua visão sobre as mulheres que amam demais do que os outros textos do MADA. É muito mais enfática sobre o caráter patológico, irracional, desgovernado e mesmo maléfico dessas mulheres. Como no trecho a seguir:

A história de Brenda era longa e complicada e levou um tempão para ela separar a realidade da necessidade de distorcer as coisas, acobertá-las e fingir. Ela adquirira muita prática em disfarçar que fora pega na teia de mentiras. Esforçara-se bastante em aperfeiçoar uma imagem para apresentar ao mundo exterior, uma imagem que mascarava seu medo, sua solidão e o terrível vazio interior (p.213).

Norwood (2005) constrói um modelo descritivo da afetividade das mulheres que amam demais e uma proposta de como esta poderia ser a partir de um “tratamento”. Para a autora, mulheres que amam demais teriam pouca consideração com sua integridade pessoal dentro de um relacionamento amoroso. Concentram sua energia na mudança do comportamento e sentimentos de outra pessoa com relação a elas, através de manipulações desesperadas. Essas mulheres estariam acostumadas ao vazio, à dor, ao medo e ao desejo. A autora explica também porque amar demais pode ser visto como um vício. As mulheres sentem-se viajando no início de cada relacionamento, com sentimentos de euforia e excitação, acreditando que, finalmente, satisfariam suas necessidades de amor, atenção e segurança emocional. Vão necessitando de aumentar a dose para que continue fazendo efeito, insistindo no relacionamento quando ele já não proporciona satisfação e realização. Quanto mais tenta, menos recebe e mais precisa. Para a autora, essas mulheres são atraídas por pessoas carentes, identificando-se compadecidamente com elas para aliviar a sua própria dor. É o desejo de serem amadas e auxiliadas que estaria por trás dessa atração. Reagirão com a convicção de que o homem “precisa de nossa ajuda, compaixão e sabedoria para melhorar sua vida”(p.33).

Por sabermos pouquíssimo a respeito de ser feliz num relacionamento, e por experimentarmos poucas experiências de ter alguém de quem gostamos para satisfazer nossas necessidades emocionais, o mundo de fantasias é o mais próximo de que ousamos chegar para termos o que queremos (p.37).

As mulheres que amam demais, de acordo com Norwood (2005), não saberiam também “o que é bom” e, a partir disso, não poderiam usufruir a companhia de um homem “agradável”:

Achamos que o homem instável é excitante, o não-confiável é desafiante, o imprevisível é romântico, o imaturo é charmoso e o intelectual é misterioso. O homem zangado precisa de nossa compreensão, e o infeliz de nosso conforto. O homem inadequado precisa de nosso encorajamento, e o frio de nosso calor. Mas não podemos “consertar” um homem que é agradável da maneira como ele é, e, se ele é gentil e importa-se conosco, também não podemos sofrer. Infelizmente, se não podemos amar demais um homem, normalmente não podemos amá-lo de forma alguma (p.40).

Isso se daria porque “ele fracassou em causar em nós o disparo no coração e o embrulho no estômago que chamamos de amor” (120). As mulheres que amam demais precisam de crise para sobreviver: tumulto, tensão ou situação desesperadora. Assim,

Esse tipo de homem solidário, compreensivo, simplesmente não pode oferecer-nos o drama, a dor ou a tensão que parecem tão hilariantes e tão corretos. Isso acontece porque, para nós, o que deveria parecer errado parece correto, e o que deveria parecer correto parece estranho, suspeito e desconfortável. Nós aprendemos, por associação distante e aproximada, a preferir a dor. (NORWOOD, 2005, p.120).

Para a autora, essas mulheres são ótimas em dizer o que os outros precisam ou deveriam fazer, mas não são capazes de tomar decisões sábias sobre aspectos problemáticos de suas vidas e entrarem contato com os próprios sentimentos. Com frequência não sabem o que são e lidar com problemas dramáticos as livra de pensar nisso. Norwood inclusive fornece muitos exemplos de mulheres que agora sabiam distinguir o que era bom, mas não como lidar com os opostos de dor e rejeição: conforto e compromisso. A autora se propõe a ensinar a essas mulheres a conviver com o que é bom.

Agora, pela primeira vez, você tem um homem bom, seguro e confiável que adora você, e não é preciso trabalhar para modificá-lo. Ele já possui as qualidades que você quer em um homem, e está comprometido com você. O problema é que, anteriormente, você nunca soube o que era ter o que se quer. Você só sabe o que é não ter o que se quer, e esforça-se como louca para tentar obter. Você está habituada à ansiedade e ao suspense que produzem muita agitação no coração. Ele fará ou não? Ele fez ou não fez? Você sabe do que estou falando (NORWOOD, 2005, p.282).

Considero que, com relação a esse aspecto, há, além de uma visão negativa sobre as mulheres e uma proposta normatizadora para suas vivências, a criação de uma nova idealização. A autora propõe que as mulheres sejam mais realistas e independentes, rompendo com ideal romântico no qual foram criadas, mas também invoca um ideal de homens perfeitos e relações perfeitas que elas deveriam encontrar. Idealização e normatização reproduzidas na apostila do MADA: “confortável, agradável, tranqüila e

prosaica são todas qualidades comuns de uma vida e relacionamentos normais” (MADA, s.d., p.62).

Percebe-se no livro de Norwood e nos outros textos do MADA, no que se refere ao ideal de vivências afetivas, o que Alberoni (1988), tratando da racionalização dos relacionamentos, afirma que existe em muitas terapias, psicanalíticas, por exemplo. Para o autor elas têm um conceito de normalidade totalmente baseado no imaginário. Uma idealização é que o “verdadeiro amor” é um estado de felicidade constante, de compreensão permanente e harmonia perfeita. Seria obtido pouco a pouco, com paciência e sabedoria. Há a eterna ilusão de uma felicidade e uma serenidade constante que ninguém jamais experimentou.

A concepção de que os relacionamentos amorosos podem ser racionalizados de forma a alcançar um estado ideal poderia ser pensada como um espaço para o mercado da auto-ajuda. Bauman (2004) aponta que a idéia da disponibilidade abundante de experiências amorosas, presentes nos livros de auto-ajuda, alimenta a convicção de que amar é uma habilidade que se pode adquirir, e que seu domínio aumenta com a prática e assiduidade do exercício. Aprender a arte de amar é uma promessa (enganosa, segundo o autor) de construir a experiência amorosa à semelhança de outras mercadorias. O que seria típico de nossa cultura consumista que “favorece o produto para uso imediato, o prazer passageiro, a satisfação instantânea, resultados que não exijam esforços prolongados, receitas testadas, garantias de seguro total e devolução do dinheiro” (p.21). Para Bauman, o fato de os relacionamentos estarem entre os principais motores do *boom* do aconselhamento indica que eles não têm sido considerados satisfatórios, o seu preço tem sido considerado inaceitável. O que o autor atribui a um individualismo pronunciado. Nesse contexto, os relacionamentos são os representantes mais comuns do sentimento de ambivalência, e por isso estão no centro das atenções. As pessoas que consomem esse tipo de literatura aprenderiam, a partir dos conselhos dos especialistas, que é necessário buscar relacionamentos de bolso, ou seja, de que se pode dispor quando necessário e tornar a guardar. No entanto, para o autor a facilidade de desengajamento não reduz os riscos, apenas os distribui de forma diferente, provocando muita ansiedade. Como se fossem mercadorias, as pessoas esperam que as possibilidades românticas surjam e desapareçam numa velocidade crescente e com a promessa de serem satisfatórias, sem compromissos e grandes preços. Ainda que eu considere que não se possa chamar a perspectiva de Norwood e do MADA de individualista (no sentido negativo que Bauman atribui a esse termo), no que se refere a estimular a falta de comprometimento com as outras pessoas,

creio que nessa proposta também haja a concepção de que os relacionamentos podem ser facilmente manipulados e que as mulheres podem se desfazer deles e adquirir outros (e ideais) quase que exclusivamente a partir de sua vontade individual. Não somente as relações amorosas, mas também as emoções podem se manipuladas como se fossem objetos.

Rodrigues (1992) chama a atenção para uma outra ilusão, fonte de conflitos, que seria responsabilizar as relações amorosas pela felicidade ou infelicidade dos indivíduos. Trata-se de uma absolutização da relação amorosa, onde cada um é fundamental somente se virar outro para alguém, o que mostra a incompreensão da pluralidade relacional do sujeito. O processo de socialização para o amor nas sociedades ocidentais representa a relação amorosa como encontro ideal e de plena gratificação entre duas pessoas de sexos opostos, envoltas por laços de ternura e de sensualidade. Apesar do MADA ressaltar a importância de uma certa independência em relação às vivências amorosas, também demonstra que o amor e relacionamentos seriam referências fundamentais na vida das mulheres e que apenas os excessos e comportamentos doentios deveriam ser controlados. Uma vez “curadas” as mulheres “doentes” poderiam encontrar esse estado de perfeição numa relação ideal.

Além da preocupação com o controle da afetividade das mulheres pelo estabelecimento desse modelo ideal, há um grande interesse no livro de Norwood (2005) com as chamadas famílias desajustadas. A autora procura explicar como seriam essas famílias, como seria uma família ajustada e como poderiam construí-la. A estrutura básica da família desajustada é constituída por: “um pai verdadeiramente inacessível e uma mãe consumida pelo ódio e pela frustração” (p.44). Ou seja, assim como os homens “inacessíveis” que as mulheres que amam demais procuram, seus pais também teriam sido “inadequados”. O perfil da mãe seria muito parecido com o que ela será posteriormente. Além disso, quando a mãe, por qualquer motivo como alcoolismo, doenças, entre outros, é impedida de exercer a posição de “dirigente feminina da casa”, uma filha é induzida a cumprir esse papel. O que, de certa forma, a leva a realizar o desejo de se unir ao pai (“ter o pai só pra si”). Isso a induz à culpa e ao desconforto sexual. A figura da mãe ou uma substituta traria segurança para a filha (livre para ser atraente e amada aos olhos do pai e livre de possíveis manifestações sexuais) e para o pai. Notável é que, assim, o homem seria uma figura ameaçadora, possivelmente abusiva. O modelo é a família heterossexual que necessita de uma mulher para trazer segurança. As famílias desajustadas quase sempre incluem a mulher que foge do papel tradicional na família e da maternidade:

Quando a mãe, por qualquer motivo, abdica de seu papel apropriado como parceira de seu marido e mãe de seus filhos, e faz com que uma das filhas tome seu lugar, está forçando sua filha não apenas a assumir suas responsabilidades, mas também a correr o risco de tornar-se o objeto das investidas sexuais do pai (p.92).

Além disso, sem uma mãe presente na família cumprindo seu papel tradicional na criação da filha, o resultado é:

uma jovem mulher que possivelmente se sentirá desconfortável com *qualquer* sentimento sexual, por causa da violação inconsciente do tabu relacionada a esse sentimento. Quando isso acontece, o cuidado excessivo possivelmente será a única expressão segura de amor (p.93).

Dessa forma, a mãe é culpada pelo homem não poder controlar seus supostos impulsos, a posição de proprietário, opressor e violento não é questionada. Uma mulher é responsabilizada pela doença da outra. De alguma forma, a independência de uma causa a dependência da outra.

Norwood (2005) procura ainda definir o tipo de homem que as mulheres que amam demais procuram e o padrão de casal que eles formariam. Os parceiros não seriam propriamente idênticos aos seus pais, mas sim com ele seriam capazes de reviver os sentimentos da infância, a situação que é familiar a elas. As mulheres que amam demais revivem os relacionamentos infelizes na tentativa de controlá-los, de dominá-los. O resumo do padrão seria: a) a combinação fechadura-e-chave dos padrões familiares dela com os dele; b) o impulso de recriar e superar os padrões dolorosos do passado. Na descrição desse casal, a autora explica que não somente madas procuram homens inadequados, estes também escolhem essas mulheres. São homens que também viveram em famílias desajustadas, tornaram-se homens inadequados, geralmente “problemáticos”, sem o controle de suas vidas, muitas vezes “viciados” e que precisariam de uma mulher que cuidasse deles. Nesses casos, a autora mostra a possibilidade de desequilíbrio e fragilidade masculina nos depoimentos de homens reproduzidos no livro: “Erik, solitário na isolação imposta por ele mesmo, ansiava por ser amado e ter importância, sem correr o risco da proximidade (p.151). Mas há também uma vitimização desses homens, pois as mulheres somente os querem se eles estiverem vivendo doentamente. Quando eles se “recuperam”, elas não querem mais os relacionamentos. Interessante que em todos os casos apresentados pela autora os homens têm problemas com dependências, mas eles precisam de ser cuidados e as mulheres de cuidar. Em algum momento eles ficam “sóbrios” e as mulheres pioram. Como no exemplo a seguir:

Praticamente da mesma forma que ele utilizara grandes quantidades de comida para preencher seu vazio e suavizar sua perda, utilizou a solicitude sem direção de Nancy para dar-lhe uma sensação de segurança emocional e amparar seu autovalor destruído. Mas a necessidade de Tyler da atenção total de Nancy era temporária, uma fase no seu processo de cura. Conforme o

tempo passou, substituindo a obsessão e a pena de si mesmo pela autoafirmação mais saudável, a superproteção de Nancy, que uma vez fora confortante, tornou-se enjoativa. Diferente da dependência temporariamente marcante de Tyler, a necessidade dela de ser necessária não era uma fase, mas um traço importante em sua personalidade e quase seu esquema exclusivo de relacionar-se com outra pessoa. Ela era “enfermeira” tanto no trabalho como em casa. Embora Tyler ainda fosse um parceiro razoavelmente dependente mesmo após recuperar-se do choque do divórcio, a intensidade de sua necessidade de ser pajeado não combinaria com a intensidade dela de dirigir e controlar a vida de outra pessoa. A saúde de Tyler, pela qual ela parecera trabalhar incansavelmente, foi na verdade o toque de morte para o relacionamento (p.139).

Norwood acrescenta também que os relacionamentos podem ser desajustados porque “normalmente” os homens precisam se sentir superiores às suas parceiras e haveria a necessidade de “superioridade e poder” escondida por trás delas serem prestativas. No entanto, essa suposta necessidade masculina a autora não problematiza. Ressalte-se que a idéia de onipotência dessas mulheres é elemento estruturante no padrão de comportamento amar demais. O desejo de controlar das mulheres que amam demais é o elemento mais essencial da doença e uma das maiores preocupações da autora. Parece que mulheres querem estar no controle das relações e desejarem poder representa um ameaça. Além de patologizar o comportamento das mulheres e responsabilizá-las pelos “desajustes” familiares, e, contraditoriamente de seu apelo para que as mulheres tornem-se independentes e “curem-se”, aconselha as mulheres a se livrarem dos “homens” inadequados também por uma razão especial:

(...) é irônico que, tornando-se mais capaz de cuidar de si mesma, você pode atrair alguém que seja capaz de cuidar de você. Quando nos tornamos mais saudáveis e mais equilibradas, atraímos parceiros mais saudáveis e mais equilibrados. Conforme nos tornamos menos carentes, mais necessidades satisfazemos. Quando abandonamos a função de superprotetora, damos espaço para **alguém cuidar de nós** (NORWOOD, 2005, p.276).

Com relação à sexualidade percebe-se uma preocupação da autora com alguns “excessos” sexuais. Norwood trata constantemente de como o sexo pode ser usado em relacionamentos destrutivos: “um relacionamento ruim contribui realmente para o sexo ser excitante, apaixonante e estimulante” (2005, p.55). Num relacionamento ruim o sexo poderia funcionar como um alívio para a tensão. Além disso, pode-se esforçar para que o sexo funcione para unir o casal após uma briga. Há principalmente uma preocupação recorrente em “adestrar” a sexualidade feminina. Parece que também há em Norwood uma condenação de uma sexualidade desvinculada das finalidades reprodutoras. A autora freqüentemente cita exemplos de uma “liberdade sexual exagerada” para ilustrar casos de desequilíbrios das mulheres. Com relação ao sexo, para a autora, uma mulher que ama demais pergunta o quanto “ele me ama ou precisa de mim”, e não se importa com o homem. O sexo pode se usado para tentar fazê-lo amar mais. A mulher também pode se

tornar promíscua para a gratificação dos outros. O sexo seria uma arma para manipular ou mudar o parceiro. Segundo Norwood, a mulher que ama demais considera conflitos de poder e manipulação excitantes. Comporta-se sedutoramente para conseguir o que quer. Se fracassa, se esforça mais e se sente mal. Confunde dor, ansiedade e medo com excitação sexual. Excita-se através da excitação do homem, não sabe por si só se sentir bem. Não tem atração sexual por homens que não têm conflitos, acha-os enfadonhos. Procura um homem sexualmente menos experiente, para se sentir no controle. Tem medo da proximidade e de se sentir oprimida por suas próprias necessidades de cuidados. Tem medo de quem se dispõe a estar com ela emocional e sexualmente, desses homens se afasta. Quando um homem não é um desafio, pode faltar fogo e paixão no âmbito sexual. No entanto, a mulher também poderia “se curar” disso:

Tornara-se mais capacitada para se amar através do processo de terapia, e agora poderia avaliar um relacionamento como sendo não compensador, ao invés de concluir que não merecia ser amada e que deveria esforçar-se mais. O grande impulso de usar sua sexualidade para estabelecer um relacionamento com um parceiro relutante diminuiu bastante e, na época em que parou de fazer terapia, após dois anos, namorava casualmente vários homens e não dormia com nenhum deles (p.52).

Afirmo anteriormente que Norwood (2005) descreve um modelo de afetividade das mulheres e elabora uma proposta para esta e também para os relacionamentos. A autora se ocupa bastante também do ideal de sentimento amoroso. De acordo com Norwood, na nossa cultura combinamos dois aspectos do amor que os gregos separaram. O primeiro seria Eros, o amor apaixonado, desejo avassalador e desesperado pelo amado, que é visto como misterioso, diferente e esquivo. A obsessão mede o amor. Pouco tempo sobra para outros interesses. Geralmente é necessário superar obstáculos, e assim, há sofrimento. Há disponibilidade a suportar dor e opressão. Está associado à excitação, êxtase, drama, ansiedade, tensão, mistério e anseio. A segunda forma seria Ágape, o relacionamento estável e compromissado, livre de paixão, que existe entre duas pessoas que se importam uma com a outra. Ambas possuem valores, interesses e objetivos em comum e toleram diferenças individuais. O amor é medido pela confiança e respeito mútuos. É permitido a cada um ser mais “inteiramente expressivo, criativo e produtivo no mundo”. Há alegria na experiência compartilhada. Cada um vê o outro como o amigo mais estimado. Está associado à serenidade, segurança, devoção, compreensão, companheirismo, apoio mútuo e conforto. Para a autora, normalmente o amor que a mulher que ama demais sente por um homem é Eros. É por ele ser impossível que existe tanta paixão. Paixão significa

literalmente sofrimento. A intensidade emocionante de um caso de amor apaixonado não poderia, para essas mulheres, ser atingida num relacionamento estável e compromissado.

De acordo com Norwood (2005) nossa sociedade promete que um relacionamento apaixonado nos trará contentamento e realização. O que, para a autora, não seria verdade. Frustração, sofrimento e anseio não contribuiriam para um relacionamento estável, firme e rico em cuidados e atenção, mas sim para a paixão. O preço da paixão seria o medo (o que pode destruí-la). O preço do compromisso seria o aborrecimento (o que pode torná-lo inflexível e inerte). O ideal para Norwood seria combiná-los com equilíbrio: a confiança e honestidade do *Ágape* devem combinar com a coragem e a vulnerabilidade da paixão, para criar uma intimidade verdadeira.

Para a autora, tanto sofrer por amor quanto ser viciada num relacionamento são fatos romantizados por nossa cultura. Nas diversas manifestações artísticas, seríamos rodeados com exemplos de relacionamentos “não recompensadores e imaturos” que são glorificados e exaltados. Segundo Norwood, precisamos “estar cientes das falhas prejudiciais da visão de amor de nossa sociedade e resistir à imaturidade superficial e autofrustrante em relacionamentos pessoais que ela exalta” (NORWOOD, 2005, p.78). O curioso é que estilos de relacionamentos doentios “nos infestariam” porque são tudo o que vemos:

Existem poucos modelos de pessoas que se relacionam igualmente de forma saudável, madura, honesta, não manipuladora e não exploradora, provavelmente por duas razões: Primeira, com toda honestidade, tais relacionamentos na vida real são bem raros. Segunda, desde que a qualidade da interação emocional em relacionamentos saudáveis é sempre mais sutil que o drama de relacionamentos doentios, seu potencial dramático é normalmente negligenciado na literatura, no drama, nas canções (p.78).

Assim, percebe-se no livro de Norwood e nos outros textos do MADA uma preocupação central com a racionalização da afetividade que vai ao encontro de uma concepção, historicamente presente, não somente nas sociedades ocidentais, das paixões como emoções extremamente negativas, como um excesso que pode fazer com que os indivíduos percam o domínio de si, e que, portanto, deve ser eliminada. É o que demonstra Alberoni (1988) quando trata da tentativa de institucionalização dos relacionamentos e controle dos sentimentos pela sociedade. Isso ocorreria, principalmente, no caso do enamoramento. Para o autor, este é o estado nascente de envolvimento amoroso que rompe com o cotidiano e reestrutura as relações, abalando as instituições. Todos os mecanismos sociais de controle, toda sabedoria da tradição, têm a finalidade de extingui-lo, de torná-lo impossível. A sociedade vai procurar subjugar esse estado aos moldes conhecidos e

reconhecidos. O noivado, a separação, o divórcio, o modelo da amante, a vingança, o casamento, seriam saídas institucionais para englobar os sentimentos que são vistos como fora de controle.

Também se referindo ao controle social do amor e da paixão, Barthes (2001) invoca a figura do “só”. A imagem diria respeito não ao que pode ser a solidão humana do sujeito apaixonado, mas à solidão filosófica, já que o amor-paixão, sobretudo hoje em dia, não estaria sob a responsabilidade de nenhum sistema maior de pensamento e de discurso. Não haveria lugar para ele, a não ser para a repressão. Em suas palavras:

Eros [no Banquete] é para cada um deles um sistema. Hoje em dia, entretanto, não há nenhum sistema de amor: e os poucos sistemas que cercam o enamorado contemporâneo não lhe dão nenhum lugar (a não ser desvalorizado): por mais que ele se volte para uma ou outra linguagem recebidas, nenhuma lhe responde a não ser para desviá-lo daquilo que ele ama. O discurso cristão, se ainda existe, o exorta a reprimir e a sublimar. O discurso psicanalítico (que, pelo menos, descreve o seu estado) o faz elaborar o luto do seu Imaginário. Quanto ao discurso marxista, não diz nada. Se eu tiver vontade de bater a essas portas para fazer reconhecer *em algum lugar* (onde quer que seja) minha “loucura” (minha “verdade”), essas portas se fecham uma atrás da outra, isso ergue ao meu redor um muro de linguagem que me enterra, me oprime, me reprime – a menos que eu chegue à *resipiscência* e que eu aceite “*me livrar de X*” (BARTHES, 2001, p.269, ênfases do autor).

Para Benedito Nunes (1990), o curso histórico da palavra paixão atesta a perda da riqueza cumulativa dos significados distintos e correlatos que se constelaram no termo grego *pathos*, do qual se originou. Filosoficamente, passividade do sujeito, experiência infligida, sofrida, dominadora, irracional – por oposição a *logos* ou a *phronesis*, que significam pensamento lúcido e conduta esclarecida. A avaliação do termo variou da posição problematizante dos filósofos gregos da época clássica – Sócrates, Platão e Aristóteles – à posição negativa dos filósofos estoicos e de seus descendentes no início da época moderna, Descartes e Espinosa (NUNES, 1990).

O que Leminski (1990) aplica também à idéia de amor. Este, tal como se apresenta hoje, pareceria uma coisa anômala para um romano, um grego, um árabe. Não seria uma coisa universal, não nasceu com a espécie humana. Foi uma cultivado pelos poetas provençais, na aristocracia da nobreza no sul da França no século XII, o amor cortês. Amar “era um esporte aristocrático que depois se popularizou. Não que os seres humanos nunca tenham tido antes esse sentimento um pelo outro, mas na Antiguidade isso era considerado uma espécie de maldição”(p.290). Nos poetas gregos a paixão era um tipo de feitiço.

Na mesma linha Rouanet (1990) afirma:

Foi sobre essa forma que o *topos* da razão-paixão dominou o pensamento ocidental. Com raras exceções, como Espinosa, que definiu o homem [sic] como ser essencialmente passional, ou os filósofos iluministas, que atribuíram valor às paixões, podemos dizer que dos pré-socráticos aos estoicos, dos doutores da Igreja a Descartes, dos moralistas do século XIX aos neoconservadores de hoje, pensadores, teólogos e médicos têm preconizado o controle das

paixões, principalmente a sexualidade, mesmo quando esse controle não obedecia a argumentos racionalmente plausíveis (p. 455).

Somente o século XVIII teria, segundo Leminsk (1990), reabilitado socialmente as paixões. Mesmo das moralmente más, como a avareza e a cobiça, poder-se-ia tirar proveito, desde que canalizadas para um fim de utilidade social. Em oposição a essa manobra do pensamento utilitarista, o Romantismo liberaria “o fundo noturno, instintivo” da subjetividade romântica”, o entusiasmo poético e o arrebatamento amoroso. Emergiu com ele o novo *pathos* de uma sensibilidade conflitiva. Tônica passional da inquietude romântica, sofrida e insaciável. Considerado sob esse ângulo, romântico seria visto como sinônimo de ilusão (NUNES, 1990).

Para Lebrun (1990), temos dificuldade para compreender o termo grego *pathos*. Segundo o autor, “compreendido como um afeto mórbido que posso vir a controlar, o *pathos* carrega originalmente dois conceitos bem diferentes: o **passional**, que faz surgir a ética, e o **patológico**, que remete ao diagnóstico médico” (p.30). A fronteira entre esses dois termos variaria de acordo com as culturas e as épocas. De acordo com o autor, assistimos atualmente ao obscurecimento dessa linha divisória. O que creio que se aplique ao amar demais. Parece que o limite entre os dois termos é muito tênue nesse caso. Para Lebrun, talvez um dos traços mais característicos do nosso século tenha sido o crescente deslocamento de condutas do território da ética para o da terapêutica. No que diz respeito a isso, utilizei a análise de Foucault das técnicas de si para argumentar que uma terapêutica pode incluir uma dimensão ética. O que é patológico, e não somente o que é passional, pode também ser moral.

Lebrun (1990) pergunta como então salvaguardar a especificidade da paixão. A paixão agora só pode ser um elemento estranho às pessoas, não se trata mais de integrá-la às suas vidas, como apelava Aristóteles, mas sim submetê-la a um tratamento que a enfraquecerá ou exorcizará. Para o autor, os nossos atuais “médicos da paixão” não têm mais o objetivo de tornar o indivíduo sábio ou virtuoso, mas simplesmente adaptá-lo à vida, libertando-o de suas inibições ou angústias. Assim, “resta-nos apenas curar os doentes e tratar deles, é ainda uma antropologia que, animada por esse espírito, escolhe, de início, considerar *patológica* a paixão, independentemente de suas intenções libertadoras” (p.31, ênfase do autor).

Para Lebrun (1990), as sociedades atuais veriam desfazerem-se as noções de pecado e vício. O que não significa que a mentalidade moderna seria mais tolerante com as paixões. Não consideraríamos mais as paixões como componentes do caráter de um

indivíduo, os quais ele deveria governar, mas como fatores de perturbação do comportamento que ele é incapaz de controlar unicamente através de suas forças. Estaríamos então menos inclinados a culpabilizar o apaixonado, mas isso porque somos antes levados a considerá-lo doente. Dessa forma “a medicina ocupa cada vez mais o lugar da ética; a noção de desvio, o do erro; e a cura, o do castigo”(p.31). Não há mais uma qualificação ética, e sim um diagnóstico. Os apaixonados não inspiram temor ou piedade, mas a curiosidade de decifrar uma conduta que, em grande parte, são incapazes de controlar.

Na descrição do desenvolvimento histórico do termo paixão, Lebrun (1990) demonstra como a paixão só fazia sentido pelo modo de reagir a ela pelo autocontrole do indivíduo. De acordo com o autor, para Aristóteles as paixões não eram necessariamente más. Além disso, ninguém escolheria as paixões. As pessoas seriam responsáveis pelas paixões somente no que se refere ao modo como as submetem a sua ação. Os indivíduos seriam julgados pelos outros sob o aspecto ético a partir de como regulavam as paixões. Dessa forma, para Aristóteles, o virtuoso não seria aquele que renunciou às paixões ou conseguiu abrandá-las ao máximo, mas aquele que aprimora sua conduta e modo a medir da melhor maneira possível e em todas as circunstâncias o quanto de paixão seus atos comportam inevitavelmente. Diferentemente do cristianismo, que criou a crença no inferno e na queda. Contra esse fundo, a virtude só pode significar uma batalha contínua contra as pulsões e a lei a que se deve obedecer. Para Lebrun, paixão e razão, nesse sentido aristotélico, seriam inseparáveis. As paixões, num sentido amplo, e não somente no afetivo-sexual, não seriam suspeitas e perigosas e nem fator de desvario e deslize. No entanto,

No momento em que o herói perde essa liberdade, não passa de um cliente em potencial para um terapeuta. (...) Assim, atenua-se a paixão – essa passividade que não excluía a responsabilidade. (...) A exigência da normalidade continua muito grande – mas a infração da norma é imputada à doença e não à uma vontade má (1990, p.32).

A idéia de não incorporar as paixões à conduta pode ser aplicada também ao programa do MADA, visto que a paixão não deve ser integrada à vida (o amor sim), mas eliminada. No entanto, nesse caso, isso implica sim sabedoria e virtude. Há uma dimensão ética e moral. As mulheres que amam demais são doentes, mas também, de alguma forma, culpadas. São responsáveis por seu autocontrole e pelos “erros” cometidos e “falhas de caráter”. Creio, como já foi afirmado anteriormente, que há uma ambigüidade, entre o que é patológico e o que é passional, entre o que se relaciona ao descontrole e o que se refere à responsabilidade, entre o que é doentio e o que é moral.

Capítulo 2 - Contextualização histórica da construção de discursos sobre a feminilidade

2.1 - A construção de discursos sobre as mulheres: entre a histeria e o masoquismo

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 as raízes de algumas das representações mais comuns ainda hoje sobre a feminilidade. Neste tópico me concentrarei nas representações mais clássicas sobre as mulheres, enfatizando o momento de constituição dos discursos sobre a histeria e o masoquismo, os quais penso que tenham elementos comuns com o discurso do MADA no que se refere a afetividade feminina. No tópico seguinte, trato dos discursos que ligam o feminino ao amor.

Segundo Nunes (2000), as concepções mais comuns sobre as mulheres que prevalecem até o final do século XVII são herdadas 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). O que cabe às mulheres é a encarnação mítica dos extremos da alteridade, do misterioso e intransigente outro, confrontado com veneração e temor (TELLES, 2000). Como afirmam Rosaldo e Lamphere (1979), universalmente os homens são associados com a cultura e as mulheres com a natureza. O que faz com que elas sejam vistas como ameaçadoras, sórdidas, erradas e mesmo como anomalia. Como os homens definem a ordem pública, as mulheres são o seu oposto, a desordem.

A tradição judaico-cristã inclui a cisão matriarcal/patriarcal, que projeta uma superioridade nos homens e afirma a inferioridade das mulheres (representantes do feminino). O que se daria porque o dinamismo patriarcal presente nessa tradição tem dificuldades com as ambigüidades, embora não consiga evitá-las, e se estrutura 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. As mulheres são sempre impuras. De onde provém as noções presentes até hoje sobre elas. O modelo tradicional inclui três tipos: a mãe-esposa-dona-de-casa, a freira-beata e da prostituta (PAIVA, 1990).

Na visão do Cristianismo primitivo, desde Eva a humanidade sofre os castigos divinos, originados dos desatinos de uma mulher, em virtude da debilidade de seus princípios morais. As mulheres eram concebidas como seres mais carnais, dotadas de sentimentos maléficos e de um desregramento sexual ameaçador. O Cristianismo, desde seus primórdios, instituiu uma relação entre feminilidade, o sexo e o mal – as mulheres como seres traiçoeiros que atiçavam a luxúria e o ciúme, lançando os homens uns contra os outros. Consideradas culpadas pela queda, 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 (1991), 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 idéia 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 (ARAÚJO, 2000). 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 e oportunidade para as mulheres se solidarizarem. O que também se tornava necessário pela incompetência da medicina em

tratá-las e às suas famílias. Tentando também escapar da pecha de que tanto mais adoeciam quanto mais pecavam.

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 degladiavam. Qualquer doença ou mazela que atacasse as mulheres era tida como ira por pecados cometidos, sinal demoníaco ou feitiço diabólico. Em Portugal (que sofria relativo atraso científico), médicos e fisiologistas tentavam compreender a natureza feminina. Perguntavam-se para que fins Deus teria criado as mulheres. A medicina praticada procura definir uma normalidade que exprimisse “o destino biológico” das mulheres. A influência escolástica, que impregnava todos os conhecimentos, ajudava a inferiorizar o corpo feminino. As mulheres eram vistas como homens imperfeitos. 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).

As mulheres eram percebidas a partir do estigma do olhar masculino. Como exemplo, as hemorragias eram vistas como resultado de pecados ou má inserção da anatomia feminina na ordem natural das coisas, sintoma da incontrolável natureza feminina. O desejo dos médicos de curar tinha em vista que as mulheres estivessem prontas para procriar e os homens pudessem manter uma representação idealizada e pacificadora do corpo feminino, ao colocá-las sob controle. Normatizar o funcionamento da “madre” (o útero) era, além de adestrá-la via maternidade, esvaziá-la de significados mágicos que provocassem o temor masculino. O sangue menstrual era tido como sinônimo de poder feminino e dominação sexual. O corpo das mulheres era, ao mesmo tempo, ameaçador e vulnerável a elementos do universo exterior. Por causa da menstruação as mulheres eram vistas como seres eternamente feridos, pagando por uma falta original. A partir do século XVIII, os médicos substituíram o temor pelo cuidado, forma melhor de controle desses corpos. As mulheres passaram a ser descritas como seres frágeis, com

pouca musculatura, menores intelectualmente. Os médicos reforçavam tão somente a idéia de que o estatuto biológico das mulheres (parir e procriar) deveria estar ligado a um outro, moral e metafísico: ser mãe, frágil e submissa, ter bons sentimentos (DEL PRIORE, 2000).

Outro exemplo de representação sobre as mulheres foi a forma como eram retratadas nas gravuras sobre a antropofagia no período colonial no Brasil. Segundo Raminelli (2000), as gravuras e as narrativas sobre o ritual antropofágico destacam dois tipos de vingança: a masculina, caracterizada pela execução e pelo fracionamento do corpo, e a feminina, expressa na alegria e no escárnio. Também remetem à trilogia “prazer, canibalismo e mulher” e às passagens bíblicas sobre Eva.

Contudo, as mulheres eram naturalmente torpes e pérfidas sobretudo ao pecar com homens, desviá-los da razão, seduzi-los como Evas para a queda da humanidade. Relacionando-se com outras mulheres, pecando entre si, sem homens nem falos, podiam no máximo perpetrar molícies (vasto e impreciso leque de pecados contra a natureza e que não implicavam cópula). Jamais a verdadeira sodomia. Pecado herético, erro de consciência que somente os homens eram capazes de cometer. Tanto que em 1646 a Inquisição portuguesa retirou as relações entre mulheres da sua alçada, não por “caridade”, mas por desconhecimento e desprezo. O visitador não dava importância aos “pecados” cometidos entre mulheres. O que se percebe nos processos é que faziam a associação, homens: frenesi puramente sexual, alta circulação de parceiros, encontros breves, nenhuma demonstração de afetividade, uso desenfreado e criativo do corpo em busca de prazer sexual; mulheres: enredos amorosos, paixões, cartas enamoradas e absoluta monotonia no que diz respeito aos atos sexuais. Muito recato, algum sentimento amoroso, nenhuma criatividade sexual (VAINFAS, 2000).

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 (LAQUEUR, 2001). 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 aconteceu a 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 (NUNES, 2000). 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. No século XVIII é o momento em 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 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 pensamento 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 (LAQUEUR, 2001). A partir dessa constatação, surgem discussões com vistas a elaborar propostas de educação para as mulheres para 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).

Já no século XIX, paralelamente às 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 normatizadoras que afetaram a consolidação da família burguesa, 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, deixa entrever 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). 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. O processo de beatificação do sexo feminino vai se dar pela transformação da maternidade em 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. A partir da segunda metade do século constrói-se uma imagem de uma anti-Madona. Havia a hipótese de existir algo na constituição feminina que a marca como uma natureza primitiva, que agiria como uma espécie de força autônoma, próxima da animalidade, que a qualquer momento pode explodir, desvirtuando seu caráter passivo.

A multiplicação dos discursos sobre o feminino coincide com o crescimento da participação das mulheres na cena pública, detectável desde o final do século XVIII. As mulheres tiveram participação ativa nos movimentos revolucionários franceses e americanos. 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 maternais 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. 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 ao ser trabalhada pela literatura, medicina, pelos higienistas, psiquiatras e depois psicanalistas, e ser transformada 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 medidas normatizadoras extremamente rígidas 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 eternamente 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).

As mulheres, segundo o grande especialista Pinel, ficavam loucas irrecuperáveis com o seu exercício inadequado da sexualidade, devassidão, propensão ao onanismo e homossexualidade. A realização da maternidade poderia prevenir e até curar distúrbios psíquicos relacionados à sexualidade e à fisiologia feminina. Contraditoriamente, o parto, pós-parto e gravidez eram percebidos como momentos propícios ao aparecimento e

manifestação desses distúrbios. A maternidade era tida como essência das mulheres, sendo que, se não a realizassem, eram vistas como seres psíquica, física e moralmente incapazes e condenadas à insanidade. Ressalte-se que a associação entre a fisiologia feminina, particularmente seu aparelho genital, e os distúrbios mentais levaram a procedimentos terapêuticos violentos, como introdução de gelo na vagina e extirpação do clitóris. Comumente mulheres alienadas eram submetidas a cirurgias ginecológicas (ENGEL, 2000).

Dentro desse processo, os médicos e psiquiatras procuraram definir e difundir no século XIX o perfil das mulheres histéricas. 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 acreditava-se 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 sede e natureza ao sistema nervoso, ao cérebro e à degenerescência, e não mais ao útero. No entanto, continuavam considerando-a uma doença eminentemente feminina. 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. Havia um ponto consensual, em meio à diversidade de posturas médicas diante da histeria: 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 a pretensão de se fixar os padrões definidores de um tipo histérico diretamente referido ao feminino. O médico Briquet (*apud* ENGEL, 2000), ao associar a histeria ao encéfalo (definindo-a como neurose do encéfalo), reforçava o vínculo entre a doença e características vistas como naturalmente femininas: 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. Este seria a causa das mulheres serem tão emotivas e essas

emoções terem conseqüências patológicas. Em termos encefálicos, é como se um homem histérico fosse uma mulher. Na segunda metade do século a histeria passa a ser pensada como produto de uma degeneração psíquica. Nesse caso, o perfil do homem histérico era marcado pela ênfase como produto de herança materna e pela atribuição de traços femininos (extremamente suscetíveis e volúveis, vivamente impressionáveis e excessivamente caprichosos e vaidosos) (NUNES, 2000).

Nesse momento há um movimento de colocar qualquer comportamento que vá de encontro ao ideal de esposa e mãe como uma patologia. A mulher insatisfeita é a mulher histérica, doente. As conquistas e sofisticções 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. Nos laudos periciais realizados por médicos e alienistas, a personalidade histérica da mulher definia-se por alucinações, sugestionabilidade, discreto fundo erótico e falhas na memória e afetividade. 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. De acordo com o psiquiatra francês Ulisses Trélat, “toda mulher é feita para sentir, e sentir é quase histeria” (*apud* ENGEL, 2000, p. 357).

A histeria era um sintoma de ser mulher. As mulheres oitocentistas foram descritas pela medicina como essencialmente históricas. 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 em geral e que encontravam na neurose uma forma de dramatizar sua insatisfação e seu protesto.

Na segunda metade do século XIX há uma “guerra” contra as históricas para domesticá-las. As sessões de tratamento de Charcot eram verdadeiros exercícios de dominação.

O médico, através de suas citações científicas, é quem descobre o “temperamento doentio” duplamente faltoso, um espaço a ser preenchido por seus discursos infundáveis. As histéricas quase não falam, os médicos falam por elas e só lhes resta reproduzirem os sintomas. Resultado: desmaios, enxaquecas e gritos. A mulher letárgica é socorrida pelo médico, e, mesmo que ela morra, o doutor permanece cercado de uma aura de sabedoria (TELLES, 2000, p.430).

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, que seria:

um tríptico 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 (p.99; ênfases do autor).

Segundo Foucault (2005) a histeria, que foi tão importante na história da psiquiatria e no mundo asilar do século XIX, parece ser a própria ilustração da maneira pela qual o sujeito se constitui como louco. Não por acaso os grandes fenômenos de histeria foram observados precisamente onde havia o máximo de coerção para obrigar os indivíduos a se constituírem como loucos. A histerização do corpo da mulher foi um dos quatro grandes conjuntos estratégicos que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo, a partir do século XVIII (junto com a pedagogização do sexo da criança, socialização das condutas de procriação e psiquiatrização do prazer perverso). A família teve papel privilegiado no dispositivo da sexualidade, como instância de controle e ponto de saturação sexual. A histerização das mulheres, que levou a uma medicalização minuciosa de seus corpos, sobretudo de seu sexo, fez-se em nome da responsabilidade que elas teriam no que diz respeito à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade. O próprio corpo materno seria o efeito ou consequência de um sistema de sexualidade em que se exige do corpo feminino que ele assuma a maternidade como essência do seu eu e lei do seu desejo.

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 elas 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 (NUNES, 2000).

Krafft-Ebing (*apud* NUNES, 2000), 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. Esta noção descreve um tipo de comportamento sexual onde um sujeito busca obter prazer por meio da dor, de sofrimentos psíquicos ou morais. Krafft-Ebing sustentava que o desejo de subordinação estaria mais desenvolvido nas mulheres devido a seu papel 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. Apesar da literatura médica apontar um número muito maior de homens masoquistas, Krafft-Ebing liga o masoquismo à feminilidade. Até mesmo a existência de homens masoquistas pressuporia a existência de mulheres sádicas. Essa seria uma primeira forma de masoquismo, o comportamento sexual perverso. Um aspecto que parece estar em jogo 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. Também quem domina e quem é dominado não seria determinado por uma questão biológica (NUNES, 2000).

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 freqüentemente são contrárias aos “bons costumes e as 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, a perversão masoquista é vista como um desvio da sexualidade e o masoquismo enquanto perversão um problema social e lugar de intervenção médica. Apesar do masoquismo ser considerado uma característica feminina de acordo com as exigências da natureza e cultura, começa-se a temer as conseqüências 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, perigo para elas e para a sociedade.

De acordo com Nunes (2000), a psicanálise contribuiu para reforçar o mito, muito difundido no “senso comum”, de que as mulheres teriam maior tendência para o masoquismo. Apesar de não ter sido a primeira a fazer essa associação, e sim a psiquiatria e a sexologia, com vistas a 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. Para a autora, 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, segundo a autora, colocando a feminilidade como uma experiência primária, como uma espécie de condição de possibilidade para o processo de subjetivação dos indivíduos, enquanto sujeitos sexuais, Freud abre espaço para se pensar o masoquismo como o lado negativo da feminilidade, como uma tentativa desesperada do sujeito de fugir à experiência dolorosa de desamparo quando este se torna insuportável. Nessa perspectiva, o masoquismo não seria necessariamente uma predestinação feminina e sim um destino possível para homens e mulheres.

Para Nunes (2000), Freud influenciou fortemente a construção de discursos sobre as mulheres também no estudo da histeria. Concebia a neurose histérica como um refúgio

possível para as mulheres diante do conflito insuperável entre o seu desejo e o sentimento de dever que a moral estabelecida lhe impunha. A histérica não seria uma doente que precisaria se casar. Freud via o adoecimento feminino como uma possibilidade da forma como se organizou a civilização ocidental. Assim, a histérica contrariaria sua concepção de sexualidade, por ser rebelde, renegando a posição passiva das mulheres, presente no início de sua obra. Mas passa a considerar posteriormente o sintoma histérico como fruto do conflito entre uma fantasia masculina e outra feminina. Ao localizar nas mulheres uma potência que não seria da essência feminina, revive o temor às mulheres que caracterizou o século XIX, dotando-a 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” (p.150). De vítima da cultura passa a ser ameaça à cultura. Além disso, desde 1900, em seu livro sobre os sonhos, há a figura da mãe com poder de vida e morte sobre os homens. As mulheres aparecem como fortes e ameaçadoras. O que promove uma contradição entre as suas construções da mãe fálica e a mulher castrada.

Dessa forma, Freud não abriria saída para vida feminina. Por um lado, a mãe começa a ser vista como empecilho ao processo civilizatório, do outro, qualquer movimento emancipatório ou busca de algum interesse que não os domésticos é tratado como contra-senso, reivindicação fálica, invejosa, postura masculina ou homossexual. Assim, “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 a cultura, as mulheres situada 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.

Freud apontaria em relação à sexualidade feminina uma direção normalizadora, por meio da qual deveriam ser suprimidos os aspectos perigosos inerentes à condição feminina. As mulheres devem abrir mão de seus aspectos ativos, agressivos e masculinos, para assumir uma postura passiva, castrada, e masoquista – figura mais adequada ao ideal burguês. É como se para o excesso presente nas histéricas e na potência materna, o antídoto fosse as mulheres sacrificarem o seu desejo, assumindo uma posição frágil em

relação aos homens. Assim, admitiriam facilmente o lugar de esposa e mãe dedicada, o neutralizaria o temor masculino diante das mulheres.

Para Nunes (2000), Freud contribuiu muito para reforçar a superposição entre as diferenças de gêneros e as diferença 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 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, pouco explorada por seus seguidores, que reforçaram sua visão inicial.

A formulação da existência de um masoquismo primário, que concerne ao sujeito dos dois sexos é o que abre para Freud a possibilidade de construção do conceito de feminilidade. Na última parte de sua obra, Freud desvincula passividade e sexo feminino. Desarticula antes a diferença anatômica dos sexos da construção da subjetividade de homens e mulheres. Assim, a feminilidade é vista como a aceitação da castração, condição originária do sujeito a qual se oporia a organização fálica. No centro da problemática do sujeito está a questão da força pulsional que se impõe a ele, exigindo um trabalho de simbolização. O repúdio da feminilidade denuncia que o sujeito tende a se defender dessa experiência por meio do reforço do investimento fálico narcísico (nos homens) e da inveja do pênis (nas mulheres). Assim, a atitude masculina seria medo da castração e a atitude feminina, o desejo de castração. Apesar da dessemelhança em seu conteúdo haveria algo em comum que teria sido forçado pela diferença entre eles a formas diferentes de expressão: nas mulheres, a inveja do pênis e um esforço para possuir um órgão genital masculino; no homem, a luta contra sua atitude passiva e feminina para com outro homem. Freud teria dito que o que é comum aos dois chamou de complexo de castração, posteriormente acha que repúdio da feminilidade seria a descrição correta dessa “notável característica psíquica dos seres humanos”. Ao nomear de feminilidade uma característica inerente a homens e mulheres 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 freqüentemente 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 as mulheres se encontravam em condição do que ela chama 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 encobrando 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 uma 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. Em nome desse objetivo ideal, por meio do qual supõe ser a única desejada, é que se perverteria a dinâmica feminina do desejo. O que fascina é a transgressão da lei e a posição erótica: oblitera falta no homem e se torna para ele um objeto vital, ganhando novos emblemas fálicos e evitando o confronto com seu desamparo primordial. Já a partir da análise da obra *Casa de bonecas*, de Henrik Ibsen, a autora mostra que é impossível construir uma identidade própria sem romper com a identidade inculcada, genérica, que só define o eu feminino em relação ao outro, às suas necessidades e desejos. Mas não é possível abrir mão de uma insígnia identificatória sem suportar a angústia e a dor do desamparo. Abrindo mão da referência fálica que norteia uma mulher ela vai reencontrar sua feminilidade que precisará suportar e, a partir dela, inventar novos caminhos. Em vez de evitá-la refugiando-se em outro homem que pudesse remendar seu narcisismo ferido, assume sua impotência, abrindo mão de suas relações mais fundamentais, lançando-se num

caminho desconhecido. Assim, seriam duas as alternativas que podem se abrir para o sujeito diante da experiência de desamparo e da feminilidade. Na primeira, a rebeldia ao ideal feminino socialmente aceito, buscando mitigar sua inveja e castração por meio da sujeição masoquista a um homem que lhe assegure uma posição fálica. E, no segundo caso, a esposa submissa e feliz, emblema fálico do marido, mas que desiste dessa posição em nome de si e de seu desejo de se constituir como sujeito, buscando novas formas de identificação e sublimação.

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, conseqüentemente 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.

Detive-me nessa discussão que, evidentemente, não é sociológica, mas psicanalítica, a respeito do masoquismo, porque essa é uma questão central na proposta do MADA. Penso que Nunes oferece uma contribuição relevante para uma compreensão que considere o discurso como constituidor das subjetividades, bem como por levar em conta as condições sociais as quais as mulheres estão submetidas na vivência do masoquismo. O que se poderia dizer também em relação à “amorosa” que descreve Beauvoir (1949). Creio que, me referindo ao masoquismo, este seria um paralelo interessante para se pensar o

padrão “amar demais”. Essa forma de subjetivação não estaria relacionada a uma identidade degradada construída pela experiência de mulheres que são desvalorizadas em diversos campos da vida, como diz a autora? Adoto a concepção de Nunes (2000) – a partir da hipótese de Foucault (2005), de que não existe um sujeito universal, mas que este é historicamente determinado, e os modos de subjetivação variam nos diferentes momentos históricos – de que os discursos sobre a mulher são parte de uma elaboração de normas de conduta feminina. É necessário pensar qual o lugar da psicanálise, da auto-ajuda e de outras terapias, dentro dessa estratégia de elaboração e produção de formas de subjetivação possíveis para as mulheres.

2.2 - A ligação do feminino ao amor

Um engodo para as mulheres? *Locus* privilegiado do sofrimento e da opressão? (BEAUVOIR, 1949) Sua essência e vocação? (SIMMEL, 2001) A esfera em que são especialistas? (GIDDENS, 1993) O espaço em que pode se dar momentaneamente a amenização da dominação? (BOURDIEU, 1998). No processo histórico da construção de discursos sobre a feminilidade, a ligação ao amor é um dos discursos mais essenciais e recorrentes. Discurso 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, 1992). Passarei a mostrar como a relação entre o amor e as mulheres tem sido tratada em alguns discursos, inclusive em obras clássicas da filosofia e ciências sociais.

Segundo Simmel (2001), o sentido e os efeitos que a sociedade vincula à relação sensual entre o homem e a mulher pressupõem que a mulher ponha na troca todo o seu eu, com todos os seus valores, e o homem apenas parte de sua personalidade. Isso ocorreria, para o autor, porque os homens teriam maior capacidade de diferenciação, não misturariam tão facilmente quanto as mulheres seus centros psíquicos à sua ação exterior e, portanto, não deixariam esta perturbar ou destruir aquele. Já as mulheres seriam, por sua natureza, o ser que tem seu centro em si mesmo, cujas pulsões e pensamentos são mais diretamente excitáveis do que no homem. A “alma feminina” teria “órgãos específicos” para perceber e sentir. Poder se dar seria, na mulher, a expressão inteira e exaustiva do seu ser. Dessa forma, a relação da mulher com o homem se esgotaria em dois gestos, conceder e recusar,

pois isto é o que as mulheres saberiam fazer com perfeição. Por isso, ser rejeitada assumiria facilmente para ela um acento trágico. No plano erótico estariam, muito mais do que um homem, diante de tudo ou nada. O coquetismo seria a expressão máxima do comportamento da mulher no amor: “no dizer-sim e dizer-não, na entrega e na recusa de si, as mulheres são mestras” (SIMMEL, 2001, p.99).

A idéia de indiferenciação da subjetividade feminina está também em Alberoni (s/d). Para este, o erotismo feminino é do tipo contínuo. O que significa que as mulheres seriam capazes do amor sublime, nobilíssimo, total, o homem não. Buscariam um ideal que nenhum homem consegue realizar. Mesmo em movimentos políticos, participar para a mulher é sentir, entrar em contato, amar, viver eroticamente. Existiriam dos tipos de erotismo feminino: no individual procura o amor de um único homem, é possessiva e ciumenta. No coletivo, abandona o grupo e se funde ao líder, mesmo que o divida com outras mulheres. O autor se pergunta: porque a mulher é possessiva? Porque quer fazer parte de um todo, no casal isso é feito com um indivíduo. Só aceitaria a poligamia e promiscuidade se ocorrer numa comunidade com alto grau de participação, entusiasmo e fusão.

Tratando da relação entre estar apaixonado e amar Barthes (2001) se pergunta: “Quem poderá vencer esta dialética? Quem, senão a mulher, aquela que não está voltada para nenhum objeto – somente para... o dom?” (BARTHES, 2001, p.183). Se o apaixonado chega a amar, “é na medida em que se feminiza, alcança a categoria das grandes Apaixonadas, das Suficientemente Boas” (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:

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. (Mito e utopia: a origem pertenceu, o futuro pertencerá àqueles *que têm algo feminino*). (BARTHES, 2001, p.53, ênfases do autor).

Também para Simone de Beauvoir (1949) 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.

Para a autora, 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. O masoquismo 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 freqüentemente conduz à automutilação.

Dessa forma, para Beauvoir (1949), amor na mulher seria uma tentativa suprema de superar, assumindo-a, a dependência a que se acha condenada, situação que só pode ser vivida no medo e servilismo. Em suas palavras:

No dia em que for possível à mulher amar em sua força, não em sua fraqueza, não para fugir de si mesma, mas para se encontrar, não para se demitir mas para se afirmar, nesse dia o amor tornar-se-á para ela, como para o homem, fonte de vida e não perigo mortal. Enquanto isso não acontece, ele resume sob sua forma mais patética a maldição que pesa sobre a mulher encerrada no universo feminino, a mulher mutilada, incapaz de se bastar a si mesma. As numerosas mártires do amor testemunharam contra a injustiça de um destino que lhes propõe, como derradeira salvação, um inferno estéril (BEAUVOIR, 1949, p.438).

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.

A concepção de menor diferenciação psíquica, predominância da habilidade relacional e “vocação” para o amor está presente 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 Chodorow, 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).

Mesmo em pontos de vista que consideram que certas características podem ser assumidas por homens e mulheres, as qualidades femininas estariam identificadas ao princípio do Eros, uma função de relação pessoal, de ligação com o outro. E as qualidades masculinas, estariam identificadas ao logos, uma função intelectual, abstrata (PAIVA, 1991)¹.

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. Mas era conservador acerca do papel que a mulher deveria ocupar na sociedade. Na primeira fase de sua obra, a sexualidade feminina era vista 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, faz mudança em sua

¹ Paiva baseia-se na concepção de arquétipos de Jung.

teoria da libido, diferenciando homens e mulheres a partir de sua escolha de objeto de amor e forma de amar. Sustentava então que as mulheres fazem mais frequentemente escolhas objetais narcísicas e que buscam principalmente serem amadas, em vez de amar. Rompe, assim, com 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 da civilização. 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 a civilização através do casamento e procriação, mas elas ao mesmo tempo representam os interesses da família e da vida sexual, opondo-se à civilização. 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):

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 (NUNES, 2000, p.165).

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 de deve intervir, rompendo com essa fusão incestuosa.

Essa interpretação da obra de Freud me interessa, não somente por sua visão ter contribuído com a constituição de discursos negativos sobre as mulheres, mas sim por ir ao encontro de algumas explicações do MADA acerca da afetividade feminina. Como vimos no capítulo 1, não só as mulheres são vistas como voltadas para o amor, como uma

“vocação”, quanto também são quase sempre responsabilizadas pelos “distúrbios” na saúde dos filhos e pelos desequilíbrios na estrutura familiar. Além disso, por sua necessidade potencialmente patológica de amor, representam um perigo para a sociedade e para si mesmas, além de muitas vezes serem incapacitadas para a participa o no mundo público em virtude de sua afetividade. Ressalte-se que nos textos do MADA a dependência de afeto das mulheres também   vista como uma manifesta o de seu egoísmo, e não de sua capacidade de amar. Além disso, nas famílias chamadas desajustadas pelo MADA e por Norwood (2005) há sempre um pai que “falha em suas atribui es”.

Capítulo 3 - O gênero nas relações amorosas

Neste capítulo procuro situar os discursos do MADA a partir da discussão de como a vivência das relações amorosas e da afetividade é perpassada pelas relações de gênero. Faço isso enfatizando uma dimensão que considero estrutural na proposta do programa: a forma como as desigualdades de gênero estão ligadas às vivências amorosas. Na proposta do MADA há alguma crítica de desigualdades entre homens e mulheres e o incentivo para que mulheres se libertem de relações opressivas e não-recíprocas. Contudo, é necessário perguntar até que ponto há o questionamento das estruturas dessas relações. Antes de entrar nessa discussão, é preciso apresentar a compreensão do gênero que informa este trabalho, que será aprofundada no capítulo 4. 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.

3.1 - O conceito gênero

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, lingüística 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.

Na década de 70 o gênero (visto como o socialmente construído) era pensado sobre a base da diferenciação com o sexo (o biologicamente dado). Distinção que já implicava uma postura crítica ao permitir explicar e retirar a legitimidade à suposta homologia entre diferenças biológicas e culturais. Mas o fazia utilizando elementos muito criticados hoje, como a distinção dual entre natureza e cultura, usada à maneira de explicação universal (PISCITELLI, 2002). O feminismo dos anos 70 insistia nas semelhanças entre mulheres e em sua diferença dos homens. O que é difícil fazer sem invocar a biologia de alguma forma. Nos chamados “estudos sobre a mulher”, estas são vistas como tendo uma condição compartilhada e da qual deriva a sua identidade e que está ancorada na biologia e na opressão por parte de uma cultura masculina. O corpo aparece como o centro de onde emana e para onde convergem a opressão sexual e a desigualdade. O feminino era colocado num terreno potencialmente essencialista, pois dizer que as mulheres são diferentes dos homens dessa ou daquela forma é dizer que são alguma coisa. Entretanto, a ênfase na opressão alargou o significado político, uma vez que enfatizava-se a desigualdade com relação aos homens (MACHADO, 1998).

Um exemplo desse tipo de concepção é a obra de Rosaldo (1979), para quem aspectos característicos dos papéis femininos e masculinos nos sistemas sociais, culturais ou econômicos podem ser relacionados a uma oposição universal e estrutural entre os domínios de atividades domésticas e públicas. Na mesma linha, Ortner (1979) afirma que as mulheres são identificadas como estando mais próximas da natureza que os homens. Essa seria a razão de sua desvalorização universal. Isso ocorreria, basicamente, pelas funções da reprodução e sua ligação com o ambiente doméstico.

A partir da década de 80 observa-se a gradativa substituição do termo mulher, como categoria empírica/descritiva, pelo termo gênero, uma categoria analítica, como identificador de uma determinada área de estudos no Brasil. Isso favoreceu a rejeição do determinismo biológico implícito no uso dos termos sexo ou diferença sexual e enfatizou os aspectos relacionais e culturais da construção social do masculino e do feminino (HEILBORN e SORJ, 1999). As feministas acadêmicas e as ativistas procuram repensar o gênero, o que revolucionou a noção do que é natural. Houve uma crítica geral do determinismo biológico. A facilidade com que concepções como essa tinham sido aceitas sugeria que a ciência era regida e mediada por poderosas crenças sobre o gênero, e que ela dava, por sua vez, apoio ideológico às relações sociais correntes. Além disso, essa maior sensibilidade aos aspectos ideológicos da ciência acarretou uma investigação de grande alcance sobre a conexão histórica entre a dominação masculina, a ideologia científica e o desenvolvimento da ciência e da biomedicina ocidentais. Houve uma revisão crítica das teorias que usavam a reprodução para ligar o gênero à sexualidade, explicando a inevitabilidade e a naturalidade da subordinação das mulheres. Para Vance (1989), as pesquisas antropológicas mostraram que a diversidade de papéis de gênero na sociedade não era coerente com ser causado pela sexualidade e inevitável. A evidência histórica e do cruzamento de várias culturas minou a noção de que os papéis das mulheres, que variavam tão amplamente, pudessem ser determinados por sua sexualidade e reprodução aparentemente tão uniformes.

Nos EUA, começou-se a distinguir gênero das escolhas eróticas. Os *gays and lesbian studies* e a *queer theory* desconstruem a relação entre o plano corpóreo e a identidade de gênero (HEILBORN e SORJ, 1999). Nos anos 90 começa-se a questionar o marco binário de gênero. Declararam que a categoria sexo foi sempre gênero (entendido como um conjunto de práticas discursivas). O ganho principal do conceito gênero foi a negação de qualquer essência à mulher. As abordagens que fundamentam essa compreensão são consideradas não-identitárias por enfatizarem as diferenças entre mulheres, coincidindo nos esforços por formular conceitualizações para descrever as múltiplas configurações de gênero existentes. Além disso, nesse momento é problemático pensar gênero como identidade global e central em qualquer contexto. Algumas feministas chamam a atenção para a necessidade de historicizar o conceito, relacionando-o com outras categorias como raça, orientação sexual, classe, nacionalidade, entre outras.

Dessa forma, no que interessa para os fins deste trabalho, o desenvolvimento do conceito gênero permite entendê-lo como uma categoria analítica que procura dar conta da

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 extendê-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 étnico-raciais e de classe. Além disso, não é um conceito que dá conta de 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 um a 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 este trabalho é a afirmação de Piscitelli (1998) 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. Dessa forma, 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. Além disso, tem claras conseqüências para a vivência subjetiva e social das mulheres, o que se expressa, entre outras formas, em sua saúde física e psíquica, grau de autonomia e acesso aos diversos tipos de recursos, como os econômicos e sociais. Questões que serão mais profundamente exploradas posteriormente.

3.2 - Afetividade e relações amorosas

Torna-se necessário definir também o que se entende aqui por afetividade e relações amorosas, para, em outro tópico, explicar qual a concepção da ligação entre estas e as relações de gênero que embasa este trabalho.

Segundo Simmel (2001), as relações entre amor, erotismo e sexualidade podem ser compreendidas ao se pensar a relação erótica como a síntese de uma relação sensual e de uma relação afetiva. A reunião das duas, na consciência e no vivido, representa a unidade indivisível que chamamos amor. Quando anexamos o adjetivo sexual ao termo afetivo, indica-se um determinado tipo de sexualidade. Ao “falar” em relações amorosas, pressupõe-se que estamos tratando do casal amoroso hetero ou homossexual, intra ou extraconjugal.

De acordo com Rodrigues (1992), a relação amorosa seria uma interação de cunho afetivo-sexual de expressividade para os parceiros, se realizando no e através do próprio corpo dos sujeitos envolvidos. Construída por dois sujeitos, transcenderia a cada um individualmente, configurando uma construção externa, ainda que existindo pela vontade de cada um. O conceito de relação amorosa seria então: um tipo de interação, de cunho afetivo-sexual, com vínculo emocional significativo, construído a partir de uma escolha recíproca dos parceiros, adolescentes ou adultos.

Rodrigues (1992) ainda afirma que somente a partir do momento em que as mulheres podem se colocar como sujeitos de seu desejo e sexualidade é que se pode pensar em relações amorosas propriamente ditas, na medida em que é pressuposta a possibilidade de reciprocidade e igualdade entre os parceiros, quando ambos podem ascender à condição tanto de sujeito (amante) quanto de objeto amoroso (amado).

Já por afeto a autora entende, tendo como referência Green, Laplace e Pontalis (*apud* RODRIGUES, 1992), a designação geral dos sentimentos e das emoções, que, numa linguagem psicanalítica, significam descargas qualitativas de energia, tendo como protótipo as sensações de prazer ou desprazer. No entanto, ressalte-se que se deve considerar que os sentimentos não são forças naturais, mas sim categorias culturais. Nossas formas de sentir e amar são inevitavelmente ligadas à nossa maneira, historicamente determinada, de pensar o sujeito, de construir a noção de pessoa (FONSECA, 1995).

Rodrigues (1992) considera o relacionamento amoroso enquanto processo ou vínculo afetivo-sexual. Para a autora, a amorosidade, amplamente vivenciada, é uma das expressões mais profundas da subjetividade. Ainda, uma dimensão da subjetividade – da qual emergem os indivíduos – fundamental nos processos sociais. Dessa forma, Rodrigues

ressalta a compreensão da relação amorosa como relação social. Apesar de ser relativamente autônoma, está perpassada e delimitada por objetivações de classe, culturais, de gênero, raça, nacionalidade e geração: “as condições, no caso, de sujeito e objeto amoroso, têm história própria, intrinsecamente entrelaçada com outras relações sociais (...)” (RODRIGUES, 1992, p.115). Sendo o social constituído por condições e posições, tal qual o compreende Bourdieu (1989).

Para Rodrigues (1992), as relações amorosas inserem-se no campo das relações afetivas – juntamente com as relações familiares e de amizade – nas quais o cultivo e a realização do afeto, enquanto núcleo da relação, constitui um fim em si mesmo. As relações afetivas constituem espaços privilegiados para a construção e negação de identidades e para a realização de singularidades e simbioses, em virtude de envolverem profundas e intensas interações de sujeitos. Diferentemente do que ocorre nas demais relações sociais, onde a afetividade entre os indivíduos, ainda que circule amplamente, não constitui o fundamento da relação. A autora acrescenta que nem toda afetividade contém uma natureza sexual, embora toda sexualidade contenha alguma dimensão afetiva. A afetividade seria campo próprio e não totalmente recoberto pela dimensão da sexualidade. Em interações afetivo-sexuais diferentes, como amizade, relações amorosas, familiares, encontros eróticos, o tipo de afeto envolvido e, por conseguinte, o caráter do vínculo estabelecido, responderá por modalidades de interação diferenciadas.

A autora procura compreender a relação amorosa desnaturalizando-a e desmistificando-a. O que significaria, no primeiro caso, considerá-las, como já foi dito, como relações sociais e, no segundo caso, inseri-las na cotidianidade, recuperando suas dimensões de realidade e de conflito frente às dimensões do imaginário e da plenitude/harmonia. Assim, romperia com as representações que a consideram apenas como o encontro ideal e de plena gratificação entre duas pessoas de sexos opostos, envolvidos por laços de ternura e sensualidade, minimizando as dificuldades e contradições que permeiam essa interação.

Dessa forma, a perspectiva de Rodrigues (1992) oferece elementos relevantes para se pensar o amar demais. Uma vez que essa é uma vivência que inclui sofrimento, conflitos, opressão, perda de autonomia, entre outros. O que fica mais claro nas três situações conflituosas mais fundamentais que a autora apresenta. Primeiramente a de privação, que se manifesta na ausência de reciprocidade, separação, interdição e solidão. Outra seria a de opressão, como nos casos de esvaziamento do outro, desapropriação de si mesmo e outras formas em que os sujeitos são oprimidos na própria relação que estão

construindo a partir de mecanismos de controle, negação da identidade/alteridade, punições e violência. As duas situações são relatadas constantemente nas histórias presentes no livro de Norwood, na apostila do MADA, bem como nos depoimentos e entrevistas. Por último, temos as situações de discriminação, ou seja, a opressão da sociedade sobre o casal, onde alguns tipos de relações são consideradas ilegítimas ou ilegais, como nas relações intergeracionais. Poderíamos acrescentar a essas algumas relações que o MADA aponta como intrinsecamente destrutivas: quando uma, ou as duas partes, sofrem de algum tipo de dependência; entre negros e brancos; quando a mulher é socialmente considerada superior ao homem; a relação da mulher com um homem bissexual, além das relações homossexuais femininas, que não sendo abordadas, não podem ser pensadas como legítimas.

Dessa forma, as relações amorosas seriam, dentre as relações sociais, as que mais podem 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, 1992, p.116).

Rodrigues (1992) 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. A autora afirma que afetividade, da mesma forma que os valores, integra o conhecimento e os afetos, como o conhecimento, pode 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, tendo como referência as concepções de Rodrigues (1992), a perspectiva deste trabalho é das relações amorosas como esfera relativamente autônoma, entretanto também vista como relação social e permeada por outras relações sociais e referenciais identitários. 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, como também de transformação das estruturas. No entanto, diferentemente da autora, a ênfase deste trabalho é nas relações amorosas como intrinsecamente relacionadas ao gênero, como lugar privilegiado de opressão das mulheres e reprodução das desigualdades entre estas e os homens. O que será mais bem explicado no último tópico deste capítulo.

3.3 - O gênero na vivência afetiva e nas relações amorosas

Uma vez explicitadas as perspectivas sobre o gênero, afetividade e relações amorosas que informam essa pesquisa, é preciso discutir ainda qual o entendimento das relações entre estes. Em outras palavras, procurarei refletir a respeito de como o gênero permeia tanto a experiência subjetiva da afetividade quanto os relacionamentos amorosos, no que toca às atribuições, papéis e posições diferenciadas nestes, bem como a divisão de tarefas nas famílias. Serão enfatizados o processo de socialização e as desigualdades entre homens e mulheres nessas vivências em geral e, mais especificamente, no “amar demais” e nas representações sobre este.

De acordo com Rodrigues (1992), 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 onde a afetividade é canalizada, tendencialmente, para outras pessoas, parceiro 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.

Socialização explicitada em famílias negras tradicionais. Segundo hooks, o sexismo e o racismo, atuando juntos, perpetuam uma representação da negra que imprime na consciência coletiva a idéia de que ela existe para servir os outros. Do outro lado das representações das negras como “fogosas” e perigosas, está a “mãe preta”, mais uma vez significada pelo corpo, nesse caso o peito que amamenta e sustenta vida de outros.

Loyola (1998) afirma que 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 da autora:

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 (p. 42).

Mesmo as prostitutas só teriam prazer com os homens que amam. A autora se pergunta: 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? O amor é para as mulheres apenas a justificativa de sua condição de ser passivo, de corpo receptáculo? A sexualidade guerreira é um componente da sexualidade dos homens ou de seu *ethos* dominador? (LOYOLA, 1998). Questões que 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 sociais 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 nexo amizade e sexo e a vivência sexual, são diferenciados por gênero e identidade sexual.

Na comparação entre três modalidades, o casal hetero expressa maior complementaridade, o feminino exhibe maior simetria e o gay estaria numa posição intermediária. Dessa forma, no casal heterossexual as mulheres se ocupam mais do trabalho doméstico e do bem-estar a dois, configurando uma espécie de abnegação feminina. Já o casal homossexual desconheceria a distinção de gênero como fundadora do

par, o modelo seria simétrico, sobretudo nos casais de lésbicas. Nestes há uma ênfase no apoio psicológico mútuo, sendo a sexualidade menos importante do que para os homens e inexistindo a lógica ativo-passivo. Mas haveria também uma intensificação de atributos de gênero nesses casais, com ênfase no amor. Esses casais seriam também mais estáveis. Já o casal gay busca se distanciar de uma ordenação de gênero, procurando evitar uma identificação com o feminino. Esse tema não seria relevante no casal de mulheres. Haveria um impasse para uma identidade conjugal gay no modelo igualitário pelo contraste de uma ética dionisíaca com uma feminização do casal. Por um lado, os gays são atraídos para o padrão heterossexual, visto que existe a polaridade ativo-passivo (fundamental, segundo a autora e também para Parker (1991) no universo sexual brasileiro); por outro (como são mais simétricos na administração burocrática do lar), vêm-se capturados pelo modelo do casal feminino.

Assim, as mulheres homossexuais levariam ao extremo o que é preconizado pela conjugalidade igualitária, sendo que isso parece implicar uma menor eroticidade da relação. Para Heilborn (2004), a simetria entre as mulheres pode ser interpretada como expressão da vigência de propriedades simbólicas congruentes com a menor marcação do mundo feminino. Já o casal gay testemunha que a questão da diferença parece apresentar-se de modo insistente no mundo masculino. A pregnância do gênero e da identidade sexual no casal igualitário permite pensar a hierarquia como um resíduo atuante no sistema individualista. A simetria nas mulheres não apontaria para uma igualdade real maior, mas sim assinala uma constante simbólica pertinente às qualidades relacionais do gênero feminino, que requerem menor diferenciação.

Para Heilborn (2004) isso ocorreria porque o simbólico investe o masculino de uma propriedade de maior diferenciação em contraposição à indiferenciação correspondente ao feminino. Assim, as mulheres inclinam-se a fazer do casamento uma dimensão importante de suas vidas, sendo as principais mantenedoras da relação, no casal hetero ou lésbico. Há um *ethos* feminino, “comprovado” pelas lésbicas, que prioriza aspectos existenciais socialmente qualificados como afetividade. No discurso dos informantes das pesquisas da autora há uma alusão às diferenças entre homens e mulheres que extrapola a socialização, remetendo a essencialismos biológicos.

Considero que 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, vão ao encontro de muitos estereótipos sobre o feminino, como a “vocaçãõ” 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”. Acredito que, além disso, as relações de poder são minimizadas em suas considerações, diferentemente do que faz hooks (1995) e Szasz (2004). Sobretudo as interpretações de Heilborn acerca da vivência das relações lésbicas reproduzem os mais tradicionais discursos sobre as mulheres, negligenciando os limites da “identidade” e da interiorização dos padrões de gênero a partir da socialização, recorrendo, dessa forma, a um essencialismo cultural.

3.4 - As atribuições de gênero no surgimento do ideal de amor

Uma vez que afirmei no capítulo anterior uma ligação nos discursos entre as mulheres e o amor e no tópico anterior deste capítulo tratei de como a afetividade e as relações amorosas são vivenciadas a partir das relações de gênero, torna-se necessário contextualizar historicamente como esse processo se deu. Não caberia neste trabalho, nem me interessa diretamente, a reconstituição histórica dos relacionamentos amorosos, da vivência afetiva, nem mesmo da estrutura da esfera amorosa. Pretendo aqui apenas situar brevemente o processo de construção do ideal de amor romântico no que toca às diferenciações das atribuições de gênero. Sobretudo por ser um contexto no qual são construídos os discursos dos quais tratei mais detalhadamente no capítulo 2. Discursos sobre as mulheres que as ligam ao masoquismo e à histeria, e se relacionam à constituição do ideal de amor romântico e da formação da família burguesa.

Segundo Rodrigues (1992), a sociedade moderna ocidental constrói a ideologia do sentimento amoroso pressupondo a junção do prazer e procriação, que antes eram distinguidos na diferenciação entre a união conjugal e a extra-conjugal, permitindo que esse sentimento se institucionalizasse e generalizasse. Dessa forma, o amor como ligação que envolve ternura e sensualidade vai sendo progressivamente reconhecido como base para o casamento a partir da segunda metade do século XVIII. Já no século XIX pode-se falar num sentimento amoroso altamente institucionalizado e valorizado como base para o casamento, sendo que no século XX triunfaria o ideal de casamento por amor.

De acordo com Macfarlane (1990), o amor serviu a necessidades práticas e emocionais. Afirma que existia interesses e fatores sociais envolvidos no casamento, mas havia também o ideal do amor conjugal no fim do século XVI, e mesmo antes. A necessidade de amor já era popularizada e generalizada no século XVIII. No entanto, o amor dessa época incluía um acordo tácito no qual o marido prometia amar a mulher, e ela, obedecê-lo. A mulher era vista como a metade que complementava o homem.

Vainfas (1986) afirma que o amor conjugal foi construído pela incorporação dos valores da ascese da antiguidade clássica ao casamento (tendo seu ápice no século XIX), equilibrando o “mal da cópula”. Introduziu também os valores da hierarquia: o homem, dizia o apóstolo Paulo, era a “cabeça da mulher”, devendo comandá-la em todas as situações. A idéia da relação entre indivíduos distintos e diferenciados sexualmente, comportando a atração carnal e a igualdade entre parceiros, era ausente da concepção de amor conjugal. Neste homem e mulher deveriam se querer bem, num sentido de amizade ou “caritas”. A literatura cavaleiresca e a poesia dos trovadores entre os séculos XI e XIV introduziram a idéia do amor secularizado e sentimentos profanos, a personalização dos amantes, o amor entre homem e mulher e o amor adúltero ou pelo menos não-conjugal.

O amor cavaleiresco, na medida em que personalizava os amantes, se afastava do amor cristão. Mas pouco exaltava a mulher, apesar de lhe atribuir um papel central, salvo se fosse uma donzela – homenageando com isso a virgindade tão cara aos padres. A mulher permanecia sempre passiva, menos um objeto de amor do que um motivo para a proeza do herói. A mulher atuante era esposa e adúltera, que cedia ao encanto de uma aventura apaixonante e era, por isso, castigada com o rigor doméstico. O amor cavaleiresco era heróico, às vezes carnal, masculino e, não raro, misógino, freqüentemente adúltero, mas sem excluir, quando exaltava os heróis, um casamento (a mulher libertada por um jovem cavaleiro era por ele desposada). A mulher era inferior ao homem e dependente de sua iniciativa (VAINFAS, 1986).

Já no amor cortês, o adultério era espiritual e não implicava casamento. Exaltava o gesto feminino, dava voz à mulher e a colocava num plano superior ao do homem. O amante era sempre socialmente inferior à dama e se dispunha a qualquer sacrifício para provar o seu amor. A retribuição era o reconhecimento, e não a entrega do corpo. À dama, sempre casada, cabia a iniciativa de desafiar o amante a provar o seu sentimento. Paradoxalmente, numa sociedade misógina como a ocidental, o único modo de equalizar os parceiros amorosos era alçando a mulher a uma posição mais elevada – posição de poder, posição masculina. O amante cortês tratava, pois, a sua dama com a humildade dos vassallos. A igreja era hostil ao romance cavaleiresco, mas, sobretudo ao amor expresso pelos trovadores por agredir, não só a fidelidade e caridade conjugais, mas também a hierarquia homem-mulher e, além disso, fazia tudo isso sem o “pecado da carne”, ou seja, transgredia os valores defendidos pela igreja sem que isso implicasse relações sexuais, que seriam justificativas para esse amor ser demonizado (VAINFAS, 1986).

Segundo D’Incao (2000), as transformações relacionadas à consolidação do capitalismo no século XIX e o surgimento da família burguesa, como já foi mencionado no capítulo anterior, necessitam de um novo modelo de mulher ideal, agora marcado pela valorização da intimidade e da maternidade. Essas mudanças exigem a reorganização das atividades femininas, e também alteram a sensibilidade e a forma de pensar o amor. Havia a necessidade da formulação e execução de novas estratégias de disciplinarização e de repressão dos corpos e mentes. Esse processo inclui medidas higiênicas para a intervenção na vida social urbana. O discurso médico colaborou para a construção de novos conceitos de vida familiar e de higiene em geral. Surgiram novos padrões de moralidade para os comportamentos afetivos e sexuais e sociais.

O desenvolvimento das cidades e da vida burguesa influenciou na disposição do espaço interior das casas, tornando-a, ao mesmo tempo, mais aconchegante para o convívio familiar, pela privatização da família e valorização da intimidade, e reforçando as distâncias sociais. Desde o século XVIII já havia a preocupação com a infância de forma privilegiada e também da mãe adequada para as crianças e para a família. Nas camadas burguesas, os sentimentos modernos de infância e de família já estão estabelecidos e a família nuclear se organiza em torno dos filhos (ARIÈS, 1978).

As casas das famílias ricas se abriam para uma espécie de apresentação pública para um círculo restrito de parentes e amigos. Nesses lugares, a família e, principalmente, as mulheres se submetiam à avaliação e opinião dos outros. As alcovas, espaço de segredo e individualidade, forneciam a privacidade necessária para a explosão dos sentimentos: “lágrimas de dor ou ciúmes, saudades, declarações amorosas, cartinhas afetuosas e leitura de romances pouco recomendáveis” (D’INCAO, 2000, p. 229).

Com as novas atividades destinadas às mulheres, ligadas ao cuidado com a família, surgiram as animadas leituras em encontros sociais e em particular que geraram um público eminentemente feminino. A possibilidade de ócio entre as mulheres de elite incentivou a absorção de novelas românticas e sentimentais. As histórias de heroínas românticas e sofredoras motivaram a idealização das relações amorosas e das perspectivas de casamento. Ocorreu uma mudança no amor e na sexualidade. Como consequência, teria havido um afastamento dos corpos que passaram a ser mediados por um conjunto de regras prescritas pelo amor romântico. O distanciamento das casas pode ser associado ao afastamento paulatino do indivíduo e sua família da comunidade, parte de um movimento mais geral da sociedade. Com a emergência da família burguesa, ao reforçar no imaginário a importância do amor familiar e do cuidado com o marido e com os filhos, redefinia-se o

papel feminino e ao mesmo tempo, reservava-se para as mulheres novas e absorventes tarefas no interior do espaço doméstico. Esse papel foi endossado por parte expressiva dos meios médicos, educativos e da imprensa na formulação de propostas que visavam educar as mulheres como guardiãs do lar. As mulheres da elite, vistas como a base moral da sociedade, deveriam adotar regras castas nos encontros sexuais com os maridos, vigiar a castidade das filhas, construir uma descendência saudável e cuidar do comportamento da prole (D'INCAO, 2000).

O casamento entre famílias ricas e burguesas era usado como ascensão social ou manutenção do *status*. Assim, as mulheres ganhavam a função de contribuir para a mobilidade social através de sua postura nos salões como anfitriãs e na vida cotidiana como esposas e mães exemplares. A idéia de que ser mulher é ser mãe dedicada e atenciosa só é plenamente realizada dentro da esfera da família burguesa e higienizada. Nesse contexto, as prostitutas eram uma preocupação dos sanitaristas, que investigavam seus hábitos, diagnosticavam suas doenças e tentavam regulamentar a profissão. Em nome do “perigo venéreo” domesticavam a sexualidade feminina. As prostitutas eram como crianças selvagens que precisavam de proteção superior. Elas viviam para satisfazer a devassidão de um apetite sexual excessivo. Eram vistas como levianas, inconstantes, turbulentas, adoradoras do álcool e do fumo, ignorantes, volúveis (TELLES, 2000).

No século XIX o amor vai restringir-se à idealização da alma e supressão do corpo, em contraste com as formas de namoro no século XVIII, que não acompanhavam esse projeto. Nos encontros às escondidas havia um contato direto dos corpos sem “intermediações discursivas e sentimentais prévias”, o que D’Incao (2000) chama de amor à antiga (do século XVIII). Já no século XIX, havia a tentativa de constante vigilância e controle familiar das moças. O amor moderno (do século XIX) incluía uma atitude de amor mais próxima de um estado da alma do que à atração física. Ama-se, porque todo o período romântico ama. Ama-se o amor e não propriamente as pessoas. Nas “classes populares” a aproximação era mais fácil em virtude, entre outras coisas, da escassez de recursos a serem trocados pelas uniões conjugais. Pelo mesmo motivo, nessa camada a possibilidade de escolha do cônjuge era maior.

No romantismo são propostos sentimentos novos, em que a escolha do cônjuge passa a ser vista como condição de felicidade. Mas a opção é feita dentro do quadro de proibições da época. As mulheres de mais posses sofreram com a vigilância e passaram por constrangimentos em suas uniões de forma autoritária ou adoçada, na sua vida pessoal. Para elas o amor talvez tenha sido um alimento do espírito e muito menos uma prática

existencial. Antes de casar, eram extremamente vigiadas e mesmo trancafiadas em casa. Essa rigidez pode ser vista como o único mecanismo existente para a manutenção do sistema do casamento, que envolvia a um só tempo aliança política e econômica. A virgindade feminina era um requisito fundamental, funcionava como um dispositivo para manter o status da noiva como objeto de valor econômico e político, sobre o qual se assentaria o sistema de herança e propriedade que garantiria a linhagem da parentela. O afrouxamento da vigilância sobre as mulheres só foi possível na medida em que as pessoas, principalmente as próprias mulheres, interiorizaram o autocontrole, passaram a se autovigiar (D'INCAO, 2000).

Nesse período (na família burguesa) houve crescente santificação da mulher como mãe, através do sofrimento, enquanto o pai deveria ganhar dinheiro para sustentar a família. Na literatura, aparecem as mulheres sós, tias solteironas ou viúvas que procuravam favorecer a felicidade de seus protegidos. Com o amadurecimento da família burguesa, o mundo familiar é relativamente isolado da sociedade inclusiva. Seus membros só conversam sobre coisas banais e sobre a educação dos filhos. O chefe da casa (o patriarca burguês) determina tudo o que deve acontecer. As mulheres só sabem o necessário à administração doméstica. Os sentimentos de sexo e amor são vistos como claramente distintos. Assim, “as emoções acabam sendo finalmente controladas. A sensibilidade burguesa se instaura” (D'INCAO, 2000, p.236).

Devo esclarecer que reconheço que há, e desde que se possa falar em família, sempre houve, uma diversidade delas, e não somente a burguesa, como a ênfase no trabalho pode sugerir. As diferentes configurações de famílias se intersectam com relações raciais, de classe, entre outras modalidades. Tampouco se pode generalizar a experiências das mulheres que viveram tendo como referência esse ideal de família e do amor romântico. Sobretudo as mulheres negras têm e tiveram uma relação completamente diferente da até aqui citada com o amor e a família. Principalmente no Brasil, tal qual se apresentam as relações raciais aqui. Desprovidas do pleno direito ao próprio corpo, e tendo sua subjetividade constituída nessas relações, para as mulheres negras o amor poderia ser pensado como um “luxo”, como sugere a perspectiva de Caldwell (2000). Além disso, especialmente no período tratado neste trabalho, dada a existência da escravidão no Brasil, a idéia de uma família burguesa seria completamente impensável para essas mulheres.

No entanto, além de enfatizar a diversidade de famílias, é fundamental deixar claro que compreendo a família burguesa como um ideal normativo, e não como algo que tenha tido existência concreta. E é justamente esse caráter que interessa para a compreensão da

constituição dos discursos sobre as mulheres formulados nos séculos XVIII e XIX, uma vez que estes circunscreviam as mulheres a um ideal de maternidade e família. Compreendo a família burguesa como um ideal que não se generalizou concretamente no conjunto da sociedade, mas existiu, sobretudo, como um ideal normativo, do qual a minoria das famílias, e famílias “abastadas”, se aproximaram. Teria sido muito mais um modelo hegemônico do que concretamente existente.

3.5 - Transformações e permanências nas relações de gênero e na vivência amorosa

Já aponte perspectivas que ressaltam mudanças significativas nas relações de gênero e, conseqüentemente, nas vivências afetivas e amorosas. Há uma produção teórica, principalmente nas ciências sociais, 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. Ao mesmo tempo, a partir das entrevistas e depoimentos, mostrarei como as mulheres que afirmam amar demais vivenciam as desigualdades e as manipulam. Além disso, apresentarei os discursos do MADA acerca desses temas.

Em consonância com o histórico que apresentei no tópico anterior, Giddens (1993) 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 idéias 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. De acordo com o autor, 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 as mulheres essa saída. Mas a fusão dos ideais do amor romântico com os ideais da maternidade permitiu as 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.

Giddens (1993) afirma 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 ao 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.

De acordo com Giddens (1993) as mulheres foram pioneiras na transformação da intimidade. 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 que 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. É possível questionar até que ponto estas tendências se apresentam efetivamente nos relacionamentos amorosos, sobretudo fora do contexto europeu e norte americano.

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. Assim, muitas mulheres recuam para comportamentos preexistentes, como aceitação do padrão duplo, sonhos “melosos” de maternidade e esperanças de amor eterno. Mas 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. 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. Os homens em geral falam em termos de “eu” enquanto as narrativas femininas sobre si mesmas tende a ser expressas em termos de “nós”. Mas são conscientes de que os romances não duram para sempre. Em uma sociedade altamente reflexiva, assistindo a televisão e lendo, entram em contato e ativamente procuram numerosas discussões sobre sexo, relacionamentos e influências que afetam a posição das mulheres.

Segundo Giddens (1993), os homens estão atrasados nas transformações que estão ocorrendo. Um homem visto como romântico abandonou a divisão entre mulheres imaculadas e impuras, tão central à sexualidade masculina, mas, mesmo assim, não trata as mulheres como iguais. Eles não compreenderam o amor como uma forma de organizar a vida pessoal em relação ao futuro e à construção da auto-identidade. Apaixonar-se

permaneceu vinculado à idéia de acesso às mulheres. A posição dos homens no domínio público foi alcançada à custa de sua exclusão da transformação da intimidade. De acordo com o autor, abriu-se um “abismo emocional entre os sexos” à medida que o controle sexual dos homens sobre as mulheres (intrínseco à vida social moderna) começa a falhar. Isto revela o caráter compulsivo da sexualidade masculina e gera um fluxo crescente de violência masculina sobre as mulheres.

De acordo 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.

Poderíamos questionar até que ponto essas afirmações não seriam generalizações a partir de um contexto principalmente europeu e em que medida se aplicam às sociedades como as latino-americanas. Ainda, levantar algumas problematizações que estão dentro da própria perspectiva do autor. Se os homens não se adaptam às mudanças, quem estaria vivendo a igualdade? As relações estão sendo vivenciadas com igualdade ou estão simplesmente deixando de serem mantidas? As mulheres transformam suas relações ou agora podem se libertar delas? Após ter apresentado a perspectiva de Giddens acerca das mudanças nas relações pessoais, creio que seja necessário mostrar outros pontos de vista, próximos ou críticos a este, que permitem problematizar até que ponto as ditas transformações nas relações amorosas afetam concretamente a posição das mulheres no

amor e na família. A exemplo de Heilborn (2004), citada anteriormente, 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, 1992, p.38).

Tratando das transformações nas relações amorosas e nas relações de gênero, Vaitsman (1994) afirma que atualmente questionaríamos 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 tomaria 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.

Veremos como a perspectiva de Barbosa (1999) e, em menor grau, a de Heilborn (2004), permitem problematizar o alcance de afirmações como as de Vaitsman, que creio serem até mais otimistas do que as de Giddens. Principalmente em contextos como o brasileiro, até que ponto poderíamos pensar que as idéias acerca das diferenças de gênero não legitimam hierarquias, padrões diferenciados de conduta afetivo-sexual e uma divisão sexual do trabalho na família? Contudo, podemos 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. A autora também reconhece, assim como Giddens, que as próprias mulheres é que seriam mais responsáveis por esse processo, sendo que um dos fatores fundamentais foi uma maior escolarização e profissionalização das mulheres. Elemento fundamental nos apelos do MADA e de Norwood é essa idéia de que as mulheres podem se tornar autônomas por sua situação atual. Questionadas sobre isso, todas as entrevistadas do MADA concordam que houve mudanças significativas nas condições das mulheres, como é o caso da fala seguinte:

Hoje, (...) eu acho que as coisas melhoraram bastante. Depois da constituição também de 88, por causa dos direitos iguais. Ai os homens começaram ver que as mulheres não aceitavam. Também o movimento feminista disse “não, nós temos os mesmos direitos”. Antigamente a mulher ganhava até menos, fazia os mesmo serviços e ganhava menos. Hoje não, hoje tem mulher que ganha mais que os homens (Cristina).

Essas mudanças teriam atingido as famílias de outras formas, segundo 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, Vaitsman 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. Com relação a isso, um dos apelos do MADA é que as mulheres tenham vida própria, exijam igualdade e não se dediquem exclusivamente a uma vida doméstica. No entanto, em seus próprios textos e no livro de Norwood, os relatos demonstram que dificilmente as mulheres conseguem conciliar a conquista do espaço público e manterem suas relações amorosas. O que está presente também nas entrevistas. As reivindicações das mulheres são vistas como fonte de conflitos nos relacionamentos, constantemente demonstram também o medo de perderem suas relações ao se imporem: “É, hoje em dia a mulher tá muito independente, não se rebaixa mais pro homem como antigamente, que os homens mandavam e as mulheres obedeciam. Ai hoje tem esse conflito, no casamento, no relacionamento” (Ana).

Vaitsman (1994) afirma que o desenvolvimento da individualidade feminina desafiou micropoderes nas relações domésticas. A geração anos 60 teria rompido também

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 afetivos-sexuais. Perguntadas sobre isso, as entrevistadas do MADA percebem como algumas mudanças nas relações de gênero afetam as relações amorosas:

Existe desigualdade. Tá melhorando muito. Mas no meu tempo... meu ex-marido é muito machista. No meu tempo mulher não pensava em trabalhar, era só pra estudar, ser professora, ser dona-de-casa. E hoje eu admiro demais os jovens, os casais que querem as mulheres trabalhando. Eu acho assim os jovens hoje mais comunicativos com as namoradas, com a esposa. Eu não tive um relacionamento de muito diálogo, de dizer “vamos fazer isso, o que é que você acha?”, Não, era ele lá. Às vezes fazia muita coisa sem eu nem saber. Depois era que eu sabia. Não tinha esse companheirismo e eu acho que hoje existe mais que no meu tempo (Carolina).

Vaitsman (1994) também 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, onde as 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 isso, nas entrevistas com as freqüentadoras 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 na fala de uma entrevistada:

(...) eu tenho 46 anos, eu nunca ouvi a minha mãe dizer “ah, você tem que fazer tudo pelo marido”, mas eu já ouvi várias famílias de amigas minhas dizer “ah, você tem que ser boazinha, você tem que amar o seu marido, seu marido tem que chegar em casa e tem que tá tudo pronto, a casinha arrumada, comida arrumada, roupa passada, tudo tem que tá pronto”. E eu nunca vi nenhuma mãe chegar pra um filho e dizer “sua mulher tem que chegar em casa, a casa tem que tá arrumada, se ela tá trabalhando você arrume”. Antigamente. Hoje não, hoje você já cria um filho, como eu crio o meu, “não, você faz isso, você lava o prato e mamãe limpa o fogão”. Porque eu sei que quando ele casar ele vai fazer, porque eu vejo os meus irmãos fazendo. Mas antigamente não, o machismo... Então é questão de sociedade e criação. Agora que a sociedade tá mudando e vendo que os dois trabalham... Antigamente o rapaz geralmente não fazia nada e as filhas que trabalhavam em casa, (...) porque os jovens de hoje geralmente vêem que a mãe já sai pra trabalhar, então ele fica em casa e tem que arrumar as coisas dele. Então com certeza ele vai fazer quando casar, ou quando ele se relacionar com alguém (Cristina).

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 conseqüências 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. 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 divórcios pedidos pelos homens. Para a autora, elas são enganadas pela ambigüidade 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. 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.

A respeito disso, uma declaração bastante presente, principalmente nos depoimentos eletrônicos, é a constatação de que as mulheres que amam demais geralmente tem um bom nível de instrução e constroem carreiras profissionais, mas se sentem infelizes, sobrecarregadas, solitárias e desvalorizadas. O medo da solidão foi o elemento mais enfatizado nos depoimentos eletrônicos e nas falas nas reuniões do MADA, o que me levou a perguntar sobre isso nas entrevistas. Essa preocupação pode ser exemplificada no depoimento a seguir:

Hoje estou com 26 anos, sou formada em direito, servidora pública, tenho meu dinheiro, meu carro, etc... E vocês acham que todos esses elementos transformaram minha vida ou fizeram a "HISTÓRIA DE DEPENDÊNCIAS EMOCIONAIS" ter um fim? Não!!!! Namoro há quatro anos com uma pessoa e me sinto completamente dependente dela!!!! Tenho meu dinheiro, posso dirigir meu carro, sou nova, já tive oportunidades de conhecer outras pessoas, não me sinto completa ao lado do meu namorado, especialmente sexualmente... Quando penso em como será minha vida sem ele... fico como muito medo!! Medo de "não dar conta", medo das coisas que terei que passar a fazer sozinha, medo de ficar só para sempre, tantos medos, medos!!! (Depoimento; ênfases dela).

Além da sobrecarga e do sentimento de infelicidade, para Paiva (1990) a sociedade enxerga na mulher que se identifica com o padrão da mulher igual um fantasma demoníaco e ameaçador. Haveria, segundo a autora, sempre pechas para essas mulheres: se é não-submissa, "manda no marido"; se é bem-sucedida, é "como um homem" ou "deu pro chefe"; se se diverte com os amigos num bar, é "putinha"; se aborta, é punida nos porões; se vive sua sensualidade pura, é exibida como objeto de prazer. Ressalte-se, como afirma Rodrigues (1992), que na sociedade brasileira o custo da transgressão da exclusividade

sexual é sempre maior para as mulheres, sejam a outra ou a esposa infiel. Com relação a isso, é muito comum que as mulheres que amam demais sejam “a outra”, ou a “traída”. Assunto importante nos relatos dos textos do MADA, nas entrevistas, depoimentos nos *sites* e falas nas reuniões. Nesse contexto, as prostitutas são excluídas exatamente por configurarem um segmento institucionalizado da dissociação sexualidade-vínculo afetivo e da não-exclusividade. Assim, as mulheres que têm uma sexualidade ativa (iniciativa ou frequência) são chamadas de prostitutas/putas. As prostitutas representariam uma ameaça para o social justamente pela possibilidade de vivência da sexualidade com vários parceiros e descolada de um envolvimento emocional forte, prerrogativas tradicionalmente masculinas. Por outro lado, seriam fonte de tranquilidade social à medida que concentram a dissociação sexualidade-vínculo afetivo e a pluralidade de parceiros, salvaguardando a maioria das mulheres que são induzidas ao cumprimento do padrão da exclusividade e da associação sexualidade-vínculo afetivo intenso.

Segundo Paiva (1990), poucos instrumentos da cultura patriarcal permanecem inquestionáveis e legítimos para enquadrar a “desordem”, provocando também uma sensação de perigo. A tradição judaico-cristã possuía uma clara ordenação e divisão do que era atribuído ao homem e à mulher. No entanto, a atual pregação cultural ainda exige muitas vezes uma rigidez dicotomizante de papéis femininos/masculinos (ou da velha moral), ao mesmo tempo em que, para a melhor adaptação ao cotidiano, a realidade requer grande flexibilidade. Por exemplo, as mulheres devem cumprir hoje todas as tarefas antes desempenhadas pelos homens, mas deseja-se que mantenham todas as suas velhas atribuições e aquela mesma feminilidade a elas atribuída historicamente. Nesse sentido a pregação social é ambivalente, joga todos no campo do indefinido, que é naturalmente percebido como perigoso.

Com relação a isso, há, no livro de Norwood, nos textos do MADA, nos depoimentos e nas entrevistas uma concepção contraditória quando se trata das oportunidades que são oferecidas às mulheres e à sobrecarga de cobranças sobre elas. Nos dois primeiros, há uma série de recomendações para que as mulheres se cuidem (de sua aparência, de seu corpo, de sua saúde, de suas emoções), cuidem de maneira equilibrada de seus relacionamentos e de suas famílias, além de suas vidas profissionais. Veremos com Schragger (1993) uma interpretação desse tema no livro de Norwood (2005). Questão que não é diferente nas entrevistas. Dar conta do mundo público e do privado é uma preocupação dessas mulheres. No exemplo a seguir, as próprias exigências que são feitas sobre as mulheres e as pressões que elas sofrem são vistas como demonstrações das

melhoras em suas condições. O que vai ao encontro do modelo da “nova mulher”, tão comum nas revistas destinadas ao público feminino.

(...) eu acho que a sociedade tem investido muito na mulher. Moda, né, todo programa que você vê na televisão, como Ana Maria Braga, ensina como é que você se veste, como é que você anda. A sociedade tá investindo nas mulheres. As mulheres é que têm que trabalhar tanto, tem que lutar tanto pra cuidar daquilo que ficou pra trás, por exemplo, filho sozinha. Os homens é que não assumem suas responsabilidades. E elas têm que fazer o que? Tem que trabalhar, porque a criança precisa comer. Então quando você sai pra trabalhar, trabalha o dia inteiro, você vai fazer academia que horas? Você tem que estudar, você tem que fazer uma faculdade, você tem que melhorar a sua vida. Então você não tem tempo... Agora, que a sociedade valoriza você, valoriza. É lipo pra tudo quanto é lado, é plástica, é aula disso, aula daquilo, tem ruas cheias de salão de beleza, mas você não entra. (...) Mas acho que a gente também tem tempo, é só arrumar tempo, se você programar seu tempo, tudo dá tempo. O dia tem 24 horas (Cristina).

Creio ser necessário acrescentar outros pontos de vista sobre o tema das transformações e permanências nas relações de gênero e nas amorosas para tratar melhor da questão da permanência de desigualdades. Como afirmei anteriormente, Heilborn (1999) procura distinguir como as mudanças se deram para os diferentes grupos sociais. Para esta autora, os valores e práticas relativos à sexualidade e ao gênero estão ligados a culturas distintas de segmentos sociais. Variam de acordo com a classe social, gênero e geração e as múltiplas combinações entre eles. A partir de pesquisas sobre a sexualidade no Brasil, a autora afirma que nos segmentos “populares” haveria um persistente e “profundo” viés assimétrico na estruturação das relações de gênero. Nessa camada haveria condutas apropriadas para homens e mulheres e elas têm valor apenas na medida em que o acesso dos homens a elas, e sua manutenção, os valoriza como homens, traço do machismo das sociedades latinas. A masculinidade se define aí pela sedução, conquista, disposição ativa para o sexo e tentativa de manter superioridade sobre a parceira. Para as mulheres desse segmento, o cenário de intenso controle familiar, de categorização moral do sexo e de papéis tradicionais de gênero não desapareceu completamente. O amor nos relacionamentos é considerado imprescindível, como se validasse o sexo. O discurso das mulheres sobre a virgindade e a primeira relação revela a persistência de uma moral que enfatiza o relacional, na qual a experiência individual está sempre submetida à avaliação do grupo e à preeminência das considerações sociais. Além disso, não há uma expectativa de paridade, mas sim de complementaridade entre os gêneros.

Já nas camadas médias e altas, que partilhariam de um “ideário moderno”, no qual se salienta a difusão de um psicologismo que situa a subjetividade do sujeito e uma reflexão sobre sua história de vida e escolhas, há, segundo a autora, a concepção igualitária nas relações amorosas e na sexualidade. As representações do gênero feminino se fundariam em uma maior autonomia. Haveria uma demanda por parte das mulheres por

simetria entre os gêneros. A sexualidade despontaria como um valor central na construção de si.

Para Heilborn (1999), as transformações nas relações entre os gêneros se deveriam à entrada mais expressiva das mulheres no mercado de trabalho, à sua maior escolarização, ao direito de voto feminino, à separação entre sexualidade e reprodução – propiciada pelos avanços médicos – e, em parte decorrente disso, à transformação no âmbito da sexualidade (em especial a feminina). No entanto, persistiria ainda um quadro de “dominação masculina” nas relações entre os gêneros, que estão estruturadas com base em uma assimetria de prestígio e autoridade, sobretudo para os “segmentos populares”. Pode-se questionar até que ponto a autora não subestimaria a transformação nas relações vivenciadas pelas mulheres chamadas por ela de “populares”. É inegável que o acesso maior a diversos recursos, como os econômicos e a escolarização, atuam nesse processo. Contudo, essas afirmações podem levar a uma interpretação de que as desigualdades de gênero só estão presentes nessas camadas, ou que seriam derivadas de diferenças de classe, e não um elemento estrutural das relações entre homens e mulheres. O que seria contraditório até com a perspectiva da autora sobre a persistência das assimetrias de gênero. Como quando afirma que as alterações nas representações acerca dos gêneros, em geral, são de ordem bastante lenta.

Na mesma linha de pensamento, no que toca à ênfase nas assimetrias, Barbosa (1999) afirma que entre as mulheres o sexo está atrelado ao afeto, o que não ocorre com os homens, e as relações ainda estão fundadas no compromisso e alimentando uma narrativa romântica da sexualidade. Essas noções são justificativas de uma série de comportamentos e a permanência do duplo padrão a despeito do discurso igualitário. Segundo a autora, um questionamento da qualidade dos relacionamentos entre os gêneros se mostrou difícil, mesmo entre as mulheres entrevistadas com alto nível socioeconômico. O conflito entre novos e antigos padrões de gênero se reflete nas reivindicações por direitos iguais entre homens e mulheres no espaço público e sua não realização no privado. Ou seja, apesar de lutarem por uma perspectiva igualitária no espaço da comunidade, isso não se traduz da mesma maneira na vida pessoal.

A questão das desigualdades nas relações perpassa toda a proposta do MADA, o livro de Norwood e está presente nos depoimentos orais nas reuniões, nas entrevistas e depoimentos eletrônicos. Entretanto, nem sempre são tratadas diretamente dessa forma, as desigualdades muitas vezes são mencionadas, não reconhecidas como tal. Nos relatos são constantes as histórias de abuso sexual, violência física e emocional. A percepção da

carência afetiva e do desamor são citados inúmeras vezes como parte da “doença” e motivação para procurar ajuda. Sobretudo nos depoimentos, a “infidelidade” masculina é geralmente percebida como uma desigualdade. Nos depoimentos e entrevistas fica claro que as mulheres têm mais responsabilidades tanto com o cuidado com a relação, quanto com a divisão de tarefas doméstica. Frequentemente são responsáveis também pelo sustento da família. 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 depoimento seguinte:

Em alguns momentos ele é carinhoso, mas em outros, parece que nem se importa comigo. Parece que gosta de mim, mas quer “experimentar” outras. Tenho me sentido tão insegura, acabo me sentindo um “patinho feio”, penso que ele vai querer “conhecer” todas as mulheres que ele encontra, vê ou qualquer coisa assim, sinto-me feia, sem-graça e não consigo confiar em mim, na minha capacidade (Depoimento).

Segundo Barbosa (1999), 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 ambigüidades 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. Apesar do discurso da igualdade sair das camadas médias intelectualizadas e se ampliar por outros setores 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 que as relações sejam vividas com igualdade: “Olha, eu acho assim que sempre existe aquela parte que um espera pelo outro. Igualdade mesmo não.(...) eu não conheço assim, nenhum casal que vive essa igualdade, nunca conheci (Ana). Sobre o mesmo tema, em uma entrevista, percebe-se o reconhecimento de que a desigualdade é mais ampla do que em suas relações pessoais:

Tem caso que tem violência, é machismo, né? No meu caso não teve violência física, mas violência sentimental, que é você se dar demais e não recebe nada em troca daquilo. Quando você se entrega àquele relacionamento e a pessoa não está ali, ela tem problema com relacionamento, ela não quer se relacionar. Eu tive um casamento de 24 anos que eu praticamente passei o casamento todo casada sozinha. Porque eu tinha compromisso com ele e ele não comigo. Eu tenho 3 filhos e ele foi pai financeiramente. Ele não foi pai presente. (...) Nos outros depoimentos que eu escuto aqui tem muito machismo de achar que a mulher pode aceitar uma traição, que fica tudo bem na sociedade, agora se a mulher for fazer uma traição com o marido... Se eu tivesse traído, ele não ia me perdoar e nem a sociedade perdoaria. Então é a desigualdade, né. (Sandra)

Algumas desigualdades não são vistas pelas mulheres como desigualdades 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 de Norwood, dos homens bons e maus. Não raro, as mulheres até se culpam pelos abusos que sofrem. Contudo, sobretudo diante das questões das entrevistas, admitem que há atribuições diferenciadas de gênero, socialmente definidas, e que isso afeta suas vivências pessoais. Como se percebe numa frase de um depoimento eletrônico: “Tantas mulheres mal amadas, mal compreendidas, tão sugadas pela sociedade!”. Também compreendem as desigualdades como desfavoráveis às relações:

É, o fato de cobrar não adianta, porque quando você, você não muda o outro. Então o fato de você estar numa relação onde você sabe que aquilo ali é desigual. Quando uma relação é desigual, você já entra nela sabendo. (...) Tudo que você faz demais, você acaba cansando. E isso afeta sim muito o relacionamento. Essa desigualdade mata o relacionamento (Sandra).

No entanto, apesar de haver a percepção de uma diferenciação de atribuições no cuidado com as relações e nas possibilidades de vivências, socialmente permitidas, há também a tentativa de se adequar. Em alguns casos há uma aceitação do “duplo padrão” e a busca de se “enquadrar” para manter as relações.

Foi assim que eu, com muito esforço, fui deixando com que ele tivesse mais espaço na vida dele, mais liberdade. Com o tempo fui acostumando a não cobrar muito, como por exemplo, quando ele chegava atrasado, eu não perguntava mais o que ele ficou fazendo para se atrasar, eu o esperava com um sorriso (mas tem que ser sincero) e mostrava a ele o quanto estava feliz por ele ter chegado, sem perguntas. Quando ele queria ficar sozinho, eu o deixava quieto, não ficava tentando conversar, não telefonava e nem ficava perguntando se era culpa minha, simplesmente esperava o tempo que precisasse, nem que demorasse um mês (enquanto isso, eu procurei fazer outras coisas, como fazer aula de música, fazer aquela faxina na casa, malhar na academia... mas nada de sair e procurar afogar as mágoas ficando com outras pessoas, nada disso) (Depoimento).

Evidentemente, a conduta presente nesse depoimento não é a mais comum e esperada de uma mulher que ama demais, uma vez que são acusadas de tentarem controlar os homens e viverem em função deles. Contudo, é um tipo de fala muito comum nas reuniões do grupo e um comportamento que elas buscam alcançar. Nos depoimentos orais as mulheres afirmam que estão conseguindo se desligar dos homens, falando de atitudes que poderiam demonstrar, não que estão alcançando independência, 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 na fala a seguir, na qual a mulher demonstra querer a divisão de tarefas para ter mais disposição para se dedicar ao homem, além do fato do serviço doméstico poder ser uma concessão do homem, não uma obrigação.

Você quando participa tem mais tempo pra diversão. Se você faz o serviço caseiro, o serviço que geralmente é da mulher, o homem ajuda, com certeza ela vai descansar mais e vai ter mais tempo pra ele. Agora se ela ficar o tempo todo só cuidando do serviço e ele lá descansando, quando ela for pra perto dele ela já tá cansada. Então aí começam as formas de relacionamento se deteriorar (...). Ao passo que se ele chegar em casa 8 horas da noite e vê que as coisas ainda tão pra fazer porque ela trabalhou o dia inteiro e ele for ali ajudar, com certeza a forma de se relacionar vai melhorar porque isso aí é demonstração de carinho, é demonstração de respeito, de solidariedade. (...). Então isso melhora com certeza os relacionamentos (Cristina).

De acordo com Rodrigues (1992), 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. 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.” (p.30). Mas essas relações podem ser questionadas. Muito do que é considerado “crise” nas relações homem-mulher, no que se refere às relações amorosas, significa que as mulheres se submetem cada vez menos a humilhações e violências físicas, 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.

O questionamento de alguns tipos de desigualdade nos relacionamentos é um elemento enfatizado na terapia do MADA. Como foi dito no capítulo 1, as freqüentadoras do grupo afirmam que sua participação neste as fortalece para enfrentar o sofrimento e lutar contra algumas opressões em suas relações. Percebe-se, nos depoimentos (eletrônicos e nas reuniões) e nas entrevistas, que a participação há mais tempo e o conhecimento da teoria 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.

(...) como eu ganhava mais do que ele e porque amava demais, achava que o dinheiro dele tava pouco, deixa pra lá, ah, “você dá o que você quiser”. Só que esse “se você quiser”, a pessoa não quer dar nada, porque acha que a outra sempre tem mais. Então eu nunca via o dinheiro dele entrar, nunca cobreí, que foi um erro meu. E por que? Porque eu amava demais. Porque amava demais também tentava tanto trabalhar fora como dentro de casa. E por amar demais, e isso é um erro. Não é questão de amar, a gente tem que amar, mas também exigir da outra parte o amor correspondente, a nossa parte (Cristina).

Nos textos utilizados pelo grupo MADA, as desigualdades nas relações são admitidas. Lembram todo o tempo que as mulheres devem exigir relações prazerosas e de

igualdade. Contudo, as relações opressivas são vistas como devidas a “defeitos” individuais de homens “ruins”. Há momentos em que os homens são tratados em termos mais gerais, como no caso de um grande capítulo sobre homens controladores, destinado a caracterizar esse homem e mostrar como as mulheres devem se libertar deles. Dizem que os homens controlam as mulheres pelo abuso, a sedução, a condescendência, o dinheiro, as promessas vazias, a chantagem emocional, o tratamento do silêncio, como quando dizem: “Eu sei que você não suporta quando eu faço de conta que você não existe” (MADA, s.d, p.47). Exemplificam, assim, as atitudes do homem controlador:

Culpa a mulher por problemas na relação. Pode ser física ou verbalmente abusivo. Se “enrola” com outras mulheres. Chega tarde ou falta aos encontros. Proíbe ou critica suas atividades fora de casa. Te envergonha na frente de outras pessoas. Se zanga com suas opiniões diferentes. Te acusa de paquerar outros homens, quando isto não é verdade. Te segue e te vigia. Te critica. Insiste em dirigir o carro quando saem juntos. Faz ou diz coisas que você achou que jamais toleraria. Deixa de falar com você ou de dar afeto quando quer conseguir alguma coisa. Diz que precisa da sua liberdade ou do seu espaço. Te pressiona para conseguir o que quer. Não permite que você tenha suas próprias economias ou quer administrar o seu dinheiro ou mesmo lhe dá dinheiro à “conta-gotas”. Usa o sexo para abafar os seus questionamentos sobre a relação. Não se interessa pelo que você faz. Dá presentes por você ter sido “boazinha”. Não a chama pelo seu nome verdadeiro, usando sempre um apelido pejorativo. Não liga avisando que vai se atrasar. Quer você sempre por perto quando estão juntos. Fica incomodado quando você, por algum motivo, atrai as atenções das outras pessoas. Desvaloriza suas conquistas. Brinca com seus sentimentos ou ri deles. Diz, com frequência, que você é muito crítica. Paquera outras mulheres com você presente. Faz com que você sinta pena dele. Te amedronta com ameaças. Acha defeitos nos seus amigos ou nas pessoas que lhe são próximas (MADA, s.d. p. 46).

Entretanto, ao mesmo tempo em que condenam o homem controlador, reproduzem a idéia de que as mulheres reagem a esse homem com submissão e manobras manipuladoras, como: fuga da realidade, mantê-lo enganado, usar o sexo, o humor, o bate - papo vivaz para obter sua boa vontade e para poder manipulá-lo, parecer forte e cheia de confiança em si mesma, acreditar que é a controladora na relação, estar deprimida e ausente, expressar cólera, ser do contra. Assim, desconsideram elementos constitutivos das relações de gênero, como a violência, como expressam as atitudes do “homem controlador”. As atitudes desses homens poderiam ser pensadas como um tipo de desvalorização e controle patriarcal sobre as mulheres.

Norwood (2005) também exemplifica em todo o livro relações desiguais. Atribui algumas dessas desigualdades a padrões culturais de socialização. Vê isso como algo negativo e sugere que as mulheres devem se libertar desse tipo de relações e comportamentos. No entanto, na maior parte do tempo, não percebe essas desigualdades como estruturadas pelas relações de gênero. As desigualdades nos relacionamentos ocorrem porque mulheres “doentes” procuram homens “inadequados”. O problema está na

escolha que essas mulheres fazem por: “(...) homens impossíveis: abusivos, imprevisíveis, irresponsáveis ou não-correspondentes” (p.221). 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.

A maioria dos exemplos citados em seu livro é de mulheres que têm um alto grau de instrução, que desenvolvem carreiras profissionais de sucesso, mas que sofrem inúmeros prejuízos em suas vidas justamente pela destruição dos relacionamentos doentios. Há uma desigualdade na maneira de se portar e se sentir em relação ao amor, mas a percepção das desigualdades vivenciadas nas relações amorosas, como derivadas das relações de gênero, é pouco presente.

Gostaria de ressaltar que concordo com Rodrigues (1992) 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 Rodrigues quando esta afirma que as relações amorosas são também processos potencialmente revolucionários, por às vezes transporem referenciais culturais, étnicos, geracionais, religiosos, de classe, parentesco e gênero. Mas a própria autora também afirma que, apesar desse potencial contestador, as relações amorosas podem reproduzir formas de opressão e repressão como as existentes nas demais relações sociais.

Enfatizo a questão das desigualdades 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 dos programas de auto-ajuda e sua atuação na normalização das condutas, sobretudo das mulheres. No entanto, a

terapia do MADA propõe a autonomia e independência 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.

No que diz respeito a isso, creio que Schrager (1993) oferece uma interpretação relevante acerca da maneira como o livro básico do MADA trata as desigualdades, permitindo compreender também a proposta do grupo. A autora vê os livros de auto-ajuda como propostas de soluções para os problemas das mulheres que são levantados pelo discurso feminista, mas atuando contraditoriamente a princípios básicos do feminismo. Essa literatura teria espaço dada a incapacidade do feminismo em prover modelos para as mulheres se adaptarem às transformações em suas vidas pessoais. A autora chama de “a heroína trágica do feminismo” a mulher para a qual são voltados os livros: economicamente independente, com sucesso profissional e desesperada pela necessidade de um homem. Derivada do feminismo, a auto-ajuda operaria com um modelo que promete empoderar indivíduos pela disseminação de conhecimento. A autora pergunta: de fato empodera as mulheres?

Para Schrager (1993), os livros de auto-ajuda prometem empoderar as mulheres para escolherem relações saudáveis ao mesmo tempo em que as ensinam a se adaptarem aos padrões de relações de gênero. Destaca *Mulheres que amam demais* como significativo nesse contexto. A autora afirma que este livro promete um escape para as desigualdades de gênero. No entanto, o objetivo da narrativa contemporânea de auto-ajuda para mulheres, exemplificada pelo livro, é produzir um sujeito feminino melhor ajustado para habitar uma sociedade com assimetrias de gênero, e não mudar sua base social e política.

A autora procura mostrar a continuidade da literatura contemporânea de auto-ajuda com outras práticas e discursos terapêuticos patriarcais, como as concepções sobre a histórica. Esta seria uma paródia virtual da feminilidade no século XIX, como foi apresentado no capítulo anterior. Havia naquele tempo uma demanda, de um lado, pela “mulher verdadeira”: emocional, dependente; do outro lado, o ideal de mãe exigia que fosse forte e protetora. A histórica aparece como uma disjunção radical entre esses dois papéis: escapava do papel de mãe auto-sacrificante e era, ao mesmo tempo, agressiva e passiva, dependente e rebelde. Assim, incorporava as contradições da feminilidade da época. Na crítica feminista, era uma imagem do sujeito feminino medicalizado e desempoderado. Para Schrager (1993), como a histórica, a mulher que ama demais pode

ser entendida em relação ao projeto de construção de uma feminilidade de classe média comprometido com a tradição de um discurso doméstico, mais frequentemente associado ao final do século XIX. No entanto, também tem a ver com um discurso pós-freudiano, que relaciona questões morais em termos de saúde e doença, mais característicos de nosso século.

De acordo com a autora, por um lado *Mulheres que amam demais* aparece como uma crítica aos papéis femininos restritivos. Norwood procuraria redefinir os papéis tradicionais femininos, sugerindo um paradoxo central: a mulher martirizada é dominada pela necessidade de controle. Assim, é perigosa e auto-destrutiva. Ela deveria, nessa proposta, se amar e parar de viver em função de outros. A contradição é que ela é doente, mas moralmente responsável pela doença, o que é comum aos grupos de anônimos. É uma vítima responsável. Mostrando a mulher no papel tradicional feminino de cuidadora como auto-destrutiva, Norwood sugere que o problema da mulher é que ela realiza esse papel excessivamente, às custas dela mesma e dos que estão a sua volta. Com uma aparente crítica da construção social da feminilidade, o livro ensina as mulheres como manipularem certas relações para se adaptarem melhor a determinadas estruturas, como se manterem saudáveis e como lidarem com os “homens ruins”. Dessa forma, o livro também demonstra uma crise da feminilidade e das relações heterossexuais. A mulher “doente” circula de homem a homem, mostrando a falência da família nuclear. O projeto implícito do livro é também impedir a erosão dessa família. A análise do homem inadequado é moral. Além disso, as histórias bem sucedidas do livro acabam sempre em casamento.

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 históricas, 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, Norwood patologiza as mulheres, ao mesmo tempo que examina a natureza opressiva das interseções entre gênero e poder que produzem sua condição. O projeto cultural de Norwood é uma continuidade com a tradição de domesticidade estabelecida. O texto usa o modelo da doença como um construto explanatório dos comportamentos policiados nessa tradição. O comportamento da classe média feminina é tratado como questão de vida e morte, demandando atenção e respeito do domínio médico.

Mas creio que a afirmação de Schragger (1993) com implicações mais importantes para a compreensão do projeto de Norwood é que as narrativas presentes no livro demonstram uma reversão nas relações tradicionais de poder entre homens e mulheres. Mulheres que amam demais procuram homens que são socialmente inferiores a elas e tentam controlá-los. Norwood descreve esse comportamento como doentio: as mulheres são dominadoras, controladoras, manipuladoras. A formulação de Norwood ignora o desejo de poder que as mulheres podem ter, vivendo numa sociedade que historicamente atribui poder aos homens, resistindo ao privilégio masculino. Talvez fazendo um trocadilho com o nome do livro, Schragger afirma que Norwood quer tornar as mulheres independentes, mas não independentes demais.

Segundo Schragger (1993), na imaginação cultural americana sobre o arquétipo da experiência feminina com doenças, *Mulheres que amam demais* funciona como um escape para uma variedade de problemas relacionados à doença, sem que esses problemas sejam efetivamente enfrentados. Paradoxicalmente, recusando um legado histórico específico de assimetrias de gênero na distribuição de poder e os papéis culturais, o texto evita enfrentar precisamente o que está enraizado na crise das relações heterossexuais. O livro nos levaria, segundo a autora, a pensar a doença como um sintoma de um largo mal ou doença política e social.

A autora faz uma crítica ao projeto de auto-ajuda em geral e, mais especificamente, à proposta de Norwood. Para Schragger (1993), os livros de auto-ajuda se apropriam de princípios e práticas feministas para fins diferentes dos feministas: grupos de reflexão viram grupos de auto-ajuda, a análise do pessoal como político se torna simples análise do pessoal. Mas, principalmente, na aparente crítica da domesticidade, que a auto-ajuda tirou do feminismo, o livro de Norwood disciplina as mulheres em certos valores fundamentais como o amor monogâmico heterossexual como a base de sua recuperação e seu desempenho. As ensina a manter as famílias sem os suportes e escolhas tradicionais em tempos de crise nessas relações. Sua análise perde os contextos cultural, econômico e social. Norwood reduz cada narrativa a uma variação da familiar história americana do triunfo individual na adversidade. Uma política para esses problemas e a possibilidade de mudança social não é sugerida. Schragger afirma que a proposta dos grupos de anônimos é a possibilidade de auto-ajuda ou ajuda grupal funcionando isoladamente do contexto social ou político. Assim, o resultado desses grupos, como o MADA, são mulheres mais preparadas para ajustar suas vidas às estruturas sociais existentes do que direcionar suas energias coletivas para uma mudança dessas estruturas. As mulheres devem ser

suficientemente saudáveis e autônomas para terem condições de suportarem e se adaptarem bem às relações opressivas.

Em que medida grupos como o MADA, que propõem certas alterações nas relações entre homens e mulheres, mas que reproduzem elementos da ordem de gênero, como os discursos negativos sobre as mulheres, além de não proporem mudanças radicais na estrutura social, podem ou não contribuir para a mudança nas relações de gênero e na vida das mulheres é uma reflexão relevante, sobretudo para o feminismo. Contudo, não é possível uma discussão maior neste trabalho a este respeito, além de não ser o objetivo da pesquisa. Entretanto, considere necessário procurar conhecer como as mulheres que freqüentam o grupo MADA, ou utilizam o programa por meio dos *sites* e leituras, se relacionam com essa proposta e em que medida elas acham que altera suas vidas. Percebe-se que as mulheres consideram o grupo imprescindível para suportar seu sofrimento. Este seria um local onde podem partilhar suas dores e conquistas, sabendo que estão entre pessoas que compreendem suas vivências: “obrigada a todas as companheiras, que nos ouvem sem nos criticar, compartilham nossas dores, e nos ajudam a nos a sentirmos gente, pessoa, mulher viva novamente” (Depoimento). Enfatizam que o grupo é um espaço onde podem desabafar e se sentirem menos sozinhas, além da possibilidade de aprendizado a partir das experiências das outras mulheres. Uma idéia sempre presente nas declarações dessas mulheres é a que o grupo dá “força”, como é o caso do fala de uma entrevistada: “o MADA é uma recuperação de auto-estima, você fica forte com o MADA”. E num outro momento, a mesma mulher diz:

as mulheres que se identificam com o MADA, elas não largam mais o MADA. O MADA é como as reuniões do AA. É uma força que você tem na semana, que você precisa daquilo ali pra você mudar de atitude em relação a determinados relacionamentos, seja de marido, filhos, amigos. (...) E a importância que tem... é muito importante pra essas mulheres. Vendo nas reuniões que eu freqüento o número de mulheres que dizem assim que ficam fortes também do mesmo jeito que eu com o MADA, é impressionante. Tanto é que umas quando se afastam um mês, dois meses, elas têm recaídas, aí elas voltam pra poder começar tudo de novo. Como se fosse um círculo (Cristina).

Algumas delas ressaltam o fato dos grupos serem abertos para todas, o que possibilita a participação de mulheres que não têm condições financeiras de pagarem por terapias. Além disso, pensam que neste espaço diferenças, como as de classe social e a racial, seriam irrelevantes, uma vez que todas partilham do mesmo problema.

Com relação à proposta do MADA e ao livro de Norwood, não foi encontrado em nenhum depoimento ou entrevista qualquer questionamento. Ao contrário, estes são recomendados: “mulheres que sofrem deste mal, por favor sigam à risca este livro, que é

uma ‘Bíblia’, e façam exatamente o que a autora ensina” (Depoimento). Assim, as mulheres concordam com os princípios do programa e aceitam as propostas de recuperação, ainda que muitas vezes afirmem não estarem conseguindo aplicá-los.

Na descrição de uma entrevistada, percebe-se como o programa ajuda essas mulheres a buscar sua independência e se livrar de relações infelizes e situações de opressão. As mulheres declaram que com o programa passam a perceber a necessidade da busca pela independência e pela auto-valorização: “estou me libertando, não sou mais escrava...” (Depoimento). Além disso, afirmam que estão conquistando a auto-estima: “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”(Depoimento). A proposta do MADA parece ter um grande poder de convencimento. A medida que vão conhecendo o programa e freqüentando as reuniões as mulheres passam a descrever suas experiências a partir dos jargões do MADA. A diferença nas falas das mulheres é tanto mais perceptível quanto há mais tempo elas estejam no grupo. Escolhi um depoimento intermediário de uma mulher que vai às reuniões há poucos meses para ilustrar como esse processo começa a se dar.

Meu pai era alcoólatra, quer dizer, geralmente tá falando lá que 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. Até hoje eu não descobri o porque é esse o meu padrão. A minha intenção de estar aqui é melhorar o meu lado. Essa falta que eu tenho [sic] de ficar sozinha, de não estar bem. E não é só com marido, é com os filhos também, né. 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 causando uma ansiedade. (Sandra).

Talvez a utilização da perspectiva de Schragar (1993) possa induzir à interpretação de que as mulheres teriam como “missão” transformar as relações de gênero, mais do que suas vidas pessoais. Além disso, de que a auto-ajuda em geral e os programas de recuperação, mais especificamente “devessem” ter uma perspectiva feminista. Evidentemente nenhuma destas questões está em discussão aqui. Apenas situo os discursos e a proposta do MADA em relações de poder e elementos estruturais das desigualdades de gênero, procedimento necessário para a compreensão dessa proposta a partir da perspectiva de discurso que informa este trabalho. Entretanto, creio que a discussão acerca do papel transformador ou reprodutor do MADA e de outras terapias e formatos de auto-ajuda, seja uma implicação da reflexão sobre as propostas que se colocam para as mulheres na atualidade.

Capítulo 4 - Os discursos do MADA sobre gênero e afetividade

4.1 - Gênero e poder

No capítulo anterior apresentei a perspectiva mais geral acerca do gênero que informa este trabalho. Sobretudo seu caráter de processo social relacional e não-essencialista. Neste capítulo me concentrarei em algumas abordagens que enfatizam a concepção do gênero como relações de poder, principalmente sua dimensão de opressão, bem como seus custos subjetivos e sociais para as mulheres. Pontos de vistas que permitem compreender os aspectos considerados aqui mais relevantes dos discursos das Mulheres que Amam Demais Anônimas sobre o gênero e a afetividade.

Gayle Rubin, a autora mais citada nos textos sobre gênero (BUTLER, 1993), refletindo sobre a questão da natureza e gênese da opressão e da subordinação social das mulheres, presente nos “estudos das mulheres”, coloca outra pergunta, referente não à origem, mas às relações: “o que são então essas relações através das quais uma fêmea torna-se uma mulher oprimida?”, sistema no qual as mulheres se tornam “presas dos homens” (RUBIN, 1993, p.2). Para tanto, o ponto de partida seria sobrepor os trabalhos de Lévi-Strauss e de Freud, pois a “domesticação” das mulheres estaria discutida, de uma forma ou de outra, em suas obras. A partir destas começa-se a compreender o “aparato social que toma as fêmeas como matéria-prima e modela as mulheres domesticadas como produtos” (p.2). Para a autora, um olhar feminista sobre as obras de ambos revelaria o aspecto da vida social que é o *locus* da opressão das mulheres, das minorias sexuais e de determinados aspectos da personalidade humana nos indivíduos, que seria o sistema sexo/gênero. Este poderia ser definido como “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (p.2). Os sistemas de parentesco seriam as formas empíricas e observáveis de sistemas de sexo/gênero e se baseariam na troca de mulheres. O parentesco seria a culturação da sexualidade biológica no nível da sociedade. Seria construído a partir de formas concretas de sexualidade socialmente organizada e as reproduziria.

Segundo Rubin (1993), haveria uma profunda diferença entre a experiência social de homens e mulheres. A formação da identidade de gênero seria um exemplo de produção no domínio do sistema sexual, uma obra social, envolvendo muito mais que o biológico. No nível mais geral, a organização social do sexo repousaria sobre o gênero, a heterossexualidade obrigatória e a coerção da sexualidade feminina. Gênero não seria

apenas uma identificação com um sexo; ele também supõe que o desejo sexual seja direcionado ao outro sexo. Dessa forma, a divisão sexual do trabalho cria os gêneros homens e mulher e heterossexuais. Assim, o gênero seria uma divisão do sexo socialmente imposta, um produto das relações sociais de sexualidade. Em um trabalho posterior, Rubin (1989) admite que não havia distinguido desejo sexual e gênero. A autora enfatiza que a sexualidade não é simples derivação do gênero, mas tem existência social distinta.

A partir de Lévi-Strauss, Rubin (1993) pensa que a divisão do trabalho por sexo pode ser vista como um tabu: contra a mesmice entre homens e mulheres, dividindo os sexos em duas categorias reciprocamente exclusivas, que exacerba as diferenças biológicas entre os sexos e que, em consequência, cria o gênero. Destaque-se que haveria uma divisão assimétrica dos sexos, de quem faz e quem é objeto da troca (de mulheres). Os sistemas concretos de parentesco teriam convenções mais específicas, que variam enormemente. Contudo, enquanto determinados sistemas sócio-sexuais variam, cada um é específico, e os indivíduos no seu seio terão que se conformar a um conjunto finito de possibilidades. Cada nova geração deve aprender a transformar-se em seu destino sexual, cada pessoa será codificada com o seu apropriado *status* dentro do sistema. Os sistemas de parentesco constroem homens e mulheres como metade incompleta que só encontraria completude quando unida à outra. De acordo com a autora, homens e mulheres são diferentes, mas não como “o dia e noite, terra e céu, yin e yang, vida e morte”. No que se refere aos aspectos “naturais”, são mais próximos entre si que em relação a qualquer outra coisa. Longe de ser a expressão de diferenças naturais a identidade de gênero exclusiva é a supressão das similaridades naturais. Ela requer repressão: nos homens das características “femininas”, nas mulheres das “masculinas”. Além de reprimir alguns dos traços da personalidade de virtualmente todo mundo, homens e mulheres. Mas a opressão maior seria das mulheres.

Já a leitura que Rubin (1993) faz de Freud sobre a criação da feminilidade no decorrer da socialização é de que esta é um ato de brutalidade psíquica e deixa nas mulheres um imenso ressentimento da supressão a qual elas foram submetidas. Para a autora, os ensaios de Freud sobre a feminilidade podem ser lidos como descrições de como um grupo está sendo preparado psicologicamente, desde o começo da vida, para conviver com sua opressão. De acordo com a autora, a psicanálise demonstra que os componentes comuns da personalidade feminina são o masoquismo, o ódio de si mesma e passividade. A partir disso há uma dupla interpretação: masoquismo é ruim para os homens e essencial para as mulheres, passividade é trágica nos homens, enquanto sua falta é trágica na mulher. Esta dupla norma permite aos clínicos tentar acomodar as mulheres a um papel que suas

próprias teorias denunciam que tem efeito destrutivo. A psicanálise foi, com freqüência, mais do que uma teoria dos mecanismos da reprodução dos arranjos sexuais; ela foi um desses mecanismos.

Já Wittig (2006), procura romper com a distinção sexo/gênero, presente na concepção de Rubin, procedendo a uma crítica da categoria sexo e mostrando seu caráter de dominação. Para a autora, sexo seria uma categoria política que funda a sociedade enquanto heterossexual. O pensamento dominante afirmaria que existe um sexo dado que preexiste à sociedade. Este pensamento seria o dos que governam as mulheres. Segundo a autora, a dominação nos ensina que: há dois sexos, categorias inatas de indivíduos, com uma diferença constitutiva, que tem conseqüências ontológicas (enfoque metafísico); que estes são naturalmente (biologicamente, hormonalmente, geneticamente) diferentes; e que esta diferença tem conseqüências sociológicas (enfoque científico); que há uma divisão natural do trabalho na família (enfoque marxista). Mas também para a autora, não se trata de uma questão de ser, e sim de relações. Mulheres e homens seriam resultado de relações. Na verdade não haveria nenhum sexo, só opressores (homens) e oprimidos (as mulheres). É a opressão que cria o sexo, não o contrário. O que constitui uma mulher seria uma relação social específica com um homem, uma relação de servidão, que implica obrigações pessoais e físicas, da qual, conseqüentemente, a lésbica escaparia. A heterossexualidade, como sistema social baseado na opressão das mulheres, produziria um corpo de doutrinas da diferença entre os sexos para justificar essa opressão.

Além disso, a categoria sexo seria um produto da sociedade heterossexual na qual os homens se apropriam da reprodução e produção das mulheres, assim como de suas pessoas físicas através do contrato de matrimônio. Para a autora, essa categoria faz das mulheres seres sexuais, na qual sexo é uma categoria da qual elas não podem sair. Em qualquer lugar e independente do que façam, são vistas sempre como sexualmente disponíveis e devem ser visíveis, por suas roupas, corpo, etc. A categoria sexo heterossexualiza metade da população e impõe às mulheres a obrigação absoluta de reproduzir a espécie, ou seja, a sociedade heterossexual, exploração sobre a qual se funda economicamente a heterossexualidade. Assim, as mulheres são visíveis como seres sexuais e invisíveis como seres sociais. A categoria sexo é a que une as mulheres porque elas não podem ser concebidas fora dela: “solo ellas son sexo, el sexo, y se las há convertido em sexo su espíritu, su cuerpo, sus actos, sus gestos (...). Sin duda la categoria sexo apresa firmemente a las mujeres” (WITTIG, 2006, p.45).

Dessa forma, a sexualidade não seria para as mulheres uma expressão individual e subjetiva, mas sim uma instituição social violenta. Seus problemas não seriam pessoais, mas de “classe”. Para responder aos problemas do sujeito de cada mulher, e não o mito, é necessário ir além da categoria sexo. Para pensar uma nova e subjetiva definição da pessoa e do sujeito seria preciso destruir a categoria sexo. “A mulher” existiria para nos confundir, para ocultar a realidade “das mulheres”.

Assim, as concepções de Wittig tornam perceptível o quanto os processos de generificação não somente são mais opressivos para as mulheres, como aponta Rubin, quanto também “marcam” muito mais as mulheres como gênero aprisionando-as na categoria “sexo”. A autora demonstra como essas relações criam um mito sobre as mulheres, no qual elas são aprisionadas como excessivamente sexualizadas e, além disso, mais marcadas pelo gênero. Também mostra como os mitos invisibilizam as relações de poder e as condições das mulheres. Dessa forma, a obra de Wittig é uma contribuição importante para se compreender a criação de noções essencialistas que justificam as diferenças entre homens e mulheres, circunscrevendo estas últimas a categorias das quais elas não podem se livrar. Penso que discursos como os do MADA, que apelam para uma diferença pronunciada entre homens e mulheres e que reproduzem estereótipos que restringem as mulheres a domínios, como os do patológico e do afetivo, podem ser melhor entendidos por essa concepção que ressalta como há relações que necessitam justificar diferenças, bem como os custos subjetivos e sociais dessas diferenciações.

A partir dessa perspectiva, podemos passar a analisar a forma como os discursos do MADA relacionam gênero e afetividade. Nos textos e também para as mulheres, nas entrevistas e depoimentos, as diferenças de gênero geralmente são percebidas de forma bem marcada. Há uma expectativa de uma certa homogeneidade nas características de cada gênero, como se pode perceber em afirmações: “Temos um grande identificador existencial: somos MULHERES” (SUASSUNA, 2003, p.13, ênfase da autora). E também em um depoimento: “A sensibilidade que existe dentro de uma mulher, jamais será compreendida por um homem - mundos diferentes!”.

O depoimento de um homem em um *site* e a resposta de uma mulher a este ilustram bem algumas concepções sobre o gênero:

Sou homem, mas gosto de saber o que as mulheres pensam do **sexo oposto**. Vejo por exemplo que a última visitante (...) deixou mensagem dizendo que o seu marido lhe dá medo. Ora, se ela teme o homem com quem vive e afirma que ele não lhe produz nenhum sentimento positivo, nem mesmo um pouco de ciúme - o que significa o mais profundo desamor - e ainda se sente humilhada na relação que continua mantendo, então porque se submete a tudo isso? Acho que

ninguém que se dê real valor aceitaria viver assim. **Ou será por isso que as mulheres são chamadas de sexo frágil?** (Depoimento, ênfases minhas).

A resposta a esse depoimento:

Você citou um caso de uma pessoa que provavelmente tem dependência emocional (...) Ela também provavelmente deve estar com depressão, e deve suportar tudo isso em função a um problema que ela está passando no momento, que tem cura, basta ela querer se ajudar (...) Nós mulheres, até em função da sociedade, fomos criadas para ser submissa como você deve saber, mas as coisas mudaram no mundo feminino, e este conflito de interesses de ambos, acaba por interferir nas nossas atitudes, até mesmo situações vividas por nossos pais, podem causar traumas terríveis, e isso tudo o homem não está livre também. (...) O medo de perder algo, do desconhecido é assustador, principalmente para nós mulheres, porque de fato, **somos mais sensíveis por natureza**, (...) não tô dizendo que todos os homens são insensíveis, mas **vocês sempre estão agindo mais pela razão**, vocês foram criados para serem assim, muita coisa é mais fácil para vocês, não é? **Já as mulheres para o sentimento**, e estas raízes ficam até hoje, surtindo efeitos (ênfases minhas).

Nestes depoimentos, que expressam idéias presentes na maioria dos outros e em falas de entrevistas, percebe-se que há a concepção dicotômica do gênero e a atribuição de algumas características estereotipadas, normalmente presentes no “senso comum”, como “sexo frágil”, a idéia de submissão feminina, de masoquismo, o medo da perda, sensibilidade, sentimentalidade. Também a idéia de que os homens seriam seres mais racionais. No entanto, há, por parte da mulher, a percepção de que isso é fruto da criação e “sociedade”. E também a tentativa de não generalizar essas características. Ao mesmo tempo, de maneira ambígua, apelam para uma suposta natureza.

Com relação ao “amar demais”, a maioria das entrevistadas e depoentes concorda que as mulheres são as que amam demais: “eu acho que existe homem que também ama demais. Só que a maioria é mulher. É uma característica da mulher”(Sandra). As diferenças se encontram normalmente na justificativa desse fato. Algumas acham que é da “natureza” das mulheres, outras pensam que é uma questão de criação, mas acabam remetendo a essencialismos culturais. Apenas uma entrevistada acha que homens e mulheres “amam demais” igualmente e que diferenças de sentimentos são diferenças individuais:

Os homens podem até amar demais, eu acredito que tenha homens que amam mais do que outras mulheres. Porque tanto tem homem que não ama e tem homem que ama. Como mulher também, né, tem mulheres que amam demais e outras não. Mas eu acho que tem homem que não sabe expressar, não sabe cativar aquela pessoa, não sabe amar, não sabe respeitar, não sabe dar valor à mulher que ele casou, né, namorou, construiu uma família, não sabe (Ana).

De qualquer maneira, essas mulheres não se submetem ou se adequam simplesmente à constatação de que “amar demais” é uma “doença feminina”. Muitas vezes relativizam o alcance da doença e se propõem a se libertar dos seus efeitos: “gostaria de dizer que infelizmente existe este tipo de amor que escraviza nós mulheres; porém os

índices mostram que os homens matam por amor bem mais que a mulher” (Depoimento).

Em outro depoimento:

Sou psicoterapeuta e conheço há muitos anos a proposta de Robin Norwood, inclusive recomendo com frequência. Entendo que participar de um grupo de auto-ajuda como esse é de importância fundamental. Quero parabenizar a todas as mulheres que conseguem dar este passo em busca de sua recuperação e auto-estima. E alertá-las de **há uma cultura feminina que nos direciona a esta enfermidade**. Amar demais é também uma co-responsabilidade e uma co-dependência. Então tenho observado que as mulheres em nível de recuperação são, com frequência, procuradas por co-dependentes homens e este é um momento duro, delicado e difícil para segurar uma recaída. (...) Quanto mais divulgarmos esta co-dependência, com coragem, tanto menos nossas filhas e filhos dependerão para amar (Depoimento, ênfases minhas).

Além de algumas relativizações e questionamentos, apesar das próprias mulheres sustentarem discursos essencialistas e patologizantes sobre si mesmas, não raro homens reivindicam grupos de auto-ajuda e se identificam como pessoas que amam demais. Como nos depoimentos seguintes:

O MADA foi criado para mulheres, mas existem muitos homens que sofrem do mesmo problema. Porém, vejo que é mais fácil uma mulher buscar ajuda do que o homem. A mulher quando ama, faz de tudo para não perder o companheiro. O homem na maioria das vezes é machista e com isto prefere perder a mulher amada do que admitir o problema e buscar ajuda. (Depoimento).

Sabe, busquei muito na internet algum site que pudesse ajudar um homem que acha que também ama demais, estou meio que acabando comigo a cada dia e não sei nem o que ou quem procurar. Às vezes não sinto mais nem razão para viver. Gostaria muito de ajuda, apesar de saber que o objetivo de vocês não é ajudar homens. Ficaria realmente muito grato se obtivesse uma resposta. Se cheguei a esse ponto é porque vejo que realmente há algo errado comigo e que necessito de uma força para sair dessa (Depoimento).

Encontrei outros poucos depoimentos no Orkut de homens que se definem como homossexuais. Considero que nestes há uma percepção de que “amar demais” seria mesmo uma característica feminina, mas um homem seria feminilizado ao amar outro homem.

Não sou uma menina (infelizmente) mas sei o que é amar demais e participei do mada de uma forma informal pois li o livro, não fui nas reuniões pois pensei terem preconceitos comigo (...). Por favor, entendam. Amar demais não é comum em um homem, mas os homossexuais sabem muito bem o que é isso (Depoimento).

Sou do sexo masculino, mas **meu coração é feminino**. Amei um homem durante 05 anos, fiquei esperando o dia de ficarmos juntos pra sempre. Apartamento mobiliado, aparelhos de jantar, mobília completa, as roupas de cama combinando, tudo que qualquer uma de vocês faria pra deixar o homem que ama feliz. Faltando um mês para o dia “d” ele me falou “não quero mais, não dá”, (...) só sei que acabou. Sofri 03 anos (muito) (Depoimento, ênfases minhas).

Um deles pergunta: “O que vocês acham? Um homem pode participar do mada?[on-line] Eu, na condição de homossexual sei o que é amar um homem e ser desprezado por ele, após anos e anos de dedicação. Pensem nisso, ok?”. A resposta de uma mulher: “nessa situação é claro que pode!!!!” (Depoimento).

Com relação à orientação sexual das mulheres, as vivências homossexuais são praticamente ignoradas nos depoimentos. Encontrei um único depoimento de uma mulher dizendo que era lésbica. Mesmo assim, se justificando e dizendo que isso era uma “diferença”. Percebi que essa questão é completamente ignorada nos textos do MADA e no livro de Norwood, que sempre fala de casais heterossexuais e só se refere à possibilidade de homossexualidade masculina como um tipo de característica de “homem inadequado”. A partir dessa constatação resolvi perguntar sobre isso nas entrevistas. As mulheres sempre diziam ignorar casos de mulheres que amam demais que fossem lésbicas. No entanto, refletindo sobre o assunto, uma das entrevistadas, visivelmente constrangida, falou:

Olha, eu conheço uma menina que ela diz que tem relacionamento com mulheres, né, e assim, eu nunca... só que uma mora aqui e a outra mora em outro estado. Só sei delas quando elas se encontram, elas não moram juntas. Eu não conheço nenhuma que mora juntas. Mas assim, eu não saberia assim te dizer, assim eu não conheço nenhuma mada também nessa situação, as que eu conheço todas são heterossexuais, né, que fala. Agora, não sei sabe, eu não tenho assim exemplo de como seria mulher com mulher. Eu não tenho nem idéia assim. Porque **é como se fossem amigas**. Quando você mora com amigas geralmente você divide as coisas (...) (Cristina).

Podemos pensar, a partir da perspectiva de Butler (2003), que na narrativa de Norwood não há a possibilidade de relações lésbicas porque a matriz heterossexual domina sua interpretação, na qual essa vivência é culturalmente ininteligível. Esta compreensão parece dominar também concepções das mulheres. Butler utiliza o conceito de matriz heterossexual para designar a grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados. Trata-se do modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, ao qual corresponde um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade. O que pressupõe também um discurso cultural hegemônico baseado em estruturas binárias que se apresentam como a linguagem da racionalidade universal. Assim, as pessoas só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade de padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero. Gêneros inteligíveis são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. A matriz cultural através da qual isso se torna possível exige que certos tipos de “identidade” não possam existir, quando o gênero não decorre do sexo, como é o caso da transexualidade, e quando as práticas do desejo não decorrem do sexo nem do gênero, como na homossexualidade.

Para Butler (2003), na construção do gênero é necessária também a produção discursiva da plausibilidade da relação binária. Certas configurações culturais do gênero assumem o lugar do “real” e consolidam e incrementam sua hegemonia por meio da autonaturalização apta e bem sucedida. Como no caso de uma mulher que “ama demais” – padrão inteligível para elas, ou esperado a partir das noções que se tem sobre a “essência” das mulheres – um homem, e não outra mulher. Contudo, para Butler a verdade interna do gênero, no caso uma essência das mulheres, é uma fabricação e o “gênero verdadeiro” é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos. Assim, os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável. Butler exemplifica isso citando o *drag*, que ao imitar o gênero, revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência. A paródia que se faz é da própria idéia de um original. O que mostra que o gênero também é uma norma que não pode nunca ser completamente internalizada, o que os depoimentos acima, de homens homossexuais e heterossexuais, demonstram. Homens que amam outros homens e homens que amam de uma maneira considerada essencialmente feminina. As ilusões de substância são ideais a que os corpos são obrigados a se aproximar, mas nunca podem realmente fazê-lo. Assim, a identidade é um ideal normativo e não uma característica descritiva da experiência.

Passando para a análise dos discursos sobre gênero nos textos, como já foi dito, Norwood (2005) refere-se a padrões culturais e à criação, que seriam diferenciados para homens e mulheres. Segundo a autora, aprendemos, com nossos pais, através de atitudes e sentimentos, o que é ser homem e mulher. Mas a autora parece pressupor diferenças essenciais de gênero desde muito cedo. Diferenças persistentes ao longo da vida.

Refleta sobre como crianças, principalmente garotinhas, comportam-se quando não têm o amor e atenção de que precisam. É possível que o garotinho torne-se nervoso e reaja apresentando um comportamento de destruição, mas a garotinha freqüentemente voltará a atenção para a boneca favorita. Ninando-a e confortando-a, de certa forma identificando-se com a boneca, a garotinha esforça-se indiretamente em receber a atenção de que necessita. Quando adultas, as mulheres que amam demais fazem a mesma coisa, talvez de maneira um pouco mais sutil. Em geral, tornamo-nos superatenciosas em muitas áreas de nossas vidas, senão em todas (2005, p.32).

Trata de “padrões culturais” – a criação diferenciada e a existência de comportamentos distintos determinados para homens e mulheres – como quando fala sobre a necessidade de que as mulheres se consultem com “conselheiras do mesmo sexo”, pois compartilham da “experiência básica do que é ser mulher na sociedade” e isso criaria uma “profundidade especial na compreensão”. Entretanto, a autora geralmente não contextualiza os comportamentos nas relações sociais. Atribui as maneiras de agir

basicamente a características individuais, apelando para o maniqueísmo que divide os homens entre bons e maus. Ao mesmo tempo, apela para idéias vagas e gerais acerca das maneiras de homens e mulheres se portarem.

Norwood (2005) se ocupa muito mais em descrever as experiências das mulheres do que dos homens, sobretudo em relação ao amor. Para a autora, as lições mais importantes da cultura criam e perpetuam a idéia de mulheres redimindo homens através da doação de um amor abnegado, perfeito e que tudo consente. Por exemplo, *A Bela e a Fera*. Nessa história a mulher aceita o homem monstruoso e faz com que ele se torne um príncipe ao amá-lo. De acordo com Norwood, esse conto parece ressaltar a propensão cultural de que uma mulher consegue modificar um homem se o seu amor por ele for muito grande.

Tal crença, tão poderosa, tão difundida, permeia completamente nossa psique individual e grupal. A suposição cultural tácita de que podemos mudar uma pessoa para melhor, através da força de nosso amor, e que, se somos mulheres, é nossa obrigação fazê-lo, reflete-se constantemente em nossa fala e comportamentos diários. (...) Até os meios de comunicação entram na história, não somente refletindo aquela crença mas também, com sua influência, reforçando-a e perpetuando-a, desde que a tarefa continue delegada às mulheres (2005, p.155).

A autora lembra que revistas femininas e publicações de interesse geral sempre têm artigos do tipo “como ajudar o seu homem a tornar-se”, enquanto não existe o equivalente para os homens. Num outro trecho percebe-se como a autora parece criticar os padrões culturais de socialização do gênero:

A maior barreira para reconhecê-lo [estar amando demais] como uma condição patológica requerendo tratamento, no entanto, é que médicos, conselheiros, enfim, todos nós, alimentamos certas crenças profundamente arraigadas sobre as mulheres e o amor. Todos tendemos a acreditar que o sofrimento é um sinal de amor verdadeiro, que se recusar a sofrer é egoísmo, e que, se um homem tem um problema, a mulher deveria, então, ajuda-lo a se modificar. Essas atitudes ajudam a perpetuar ambas as doenças, alcoolismo e amar demais (NORWOOD, 2005, p. 227).

Assim, embora também justifique as características de homens e mulheres a partir de diferenças biológicas, a maior parte do tempo refere-se à criação como sua origem. Contudo, a autora apela para uma essência do comportamento das mulheres, ainda que seja fruto predominantemente de padrões culturais criticados por ela. Ressalte-se que Norwood ignora as relações de poder que perpassam os tais “padrões culturais”. Veremos posteriormente o quanto sua perspectiva reproduz discursos sobre a feminilidade, concepção presente também nos outros textos do MADA.

Norwood (2005) se pergunta: “por que será que a idéia de transformarmos uma pessoa infeliz, doentia ou coisa pior em parceiro perfeito atrai tão intensamente a nós, mulheres? Por que esse conceito é tão tentador, tão persistente?”(p.156) Para ela, alguns

justificam com a ética judaico-cristã de ajudar os menos afortunados. Mas esses motivos virtuosos não explicariam o comportamento das mulheres que amam demais. Elas fazem essa escolha com base na compulsão de controlar aqueles que estão mais próximos dela. Isso origina-se na infância, durante a qual muitas emoções opressivas são frequentemente experimentadas: medo, raiva, tensão insuportável, culpa, vergonha, pena dos outros e de si mesmas. Uma criança, crescendo em tal ambiente, seria destruída por essas emoções, a ponto de ser incapaz de conviver, a menos que desenvolva formas de proteger-se. Por que um menino, crescendo num mesmo ambiente, não desenvolveria a “doença” “amar demais”, ela não explica. Para a autora, é mais fácil um homem ser alcoólatra e a mulher amar demais. Norwood diz que o objetivo do livro não é explorar em detalhes essas diferenças. E sim mostrar como as mulheres adoecem e melhoram. Um exemplo de como ela não explica as supostas diferenças.

4.2 - Os efeitos dos discursos e estereótipos de gênero na vivência subjetiva e social das mulheres

Tendo em vista, como a firma o próprio MADA, que a vivência do padrão amar demais implica em sofrimento emocional e limitações na existência social das mulheres, torna-se necessário discutir também acerca da construção da subjetividade feminina nas relações de gênero, no que se refere aos efeitos psicossociais dos estereótipos. Em outros termos, proponho refletir sobre o “amar demais” como uma forma de subjetivação possível dentro de um contexto de relações de poder entre homens e mulheres, a partir da maneira como operam para a formação da subjetividade e como manifestação dessas relações.

Primeiramente, como vimos no tópico anterior, podemos compreender as relações de gênero como relações de poder, que acarretam coerções sobre os diversos campos da vida das mulheres e que se afirmam, entre outras formas, pelo apelo a supostas diferenças essenciais entre elas e os homens. Nesse sentido, as relações de gênero podem ser concebidas também como relações de dominação. Não entendendo este termo como se referindo ao fato de que elas não possam ser manipuladas ou modificadas, mas sim que tendem a se reproduzir de forma a limitar fortemente o campo de ação das mulheres a certas possibilidades definidas nas relações de gênero. Segundo Wittig (2006), a dominação submete as mulheres a um conjunto de dados, de *a priori*, que, mesmo discutíveis, formam uma construção política que, como uma rede, cobre todos nossos pensamentos, gestos, atos, trabalho, sensações e relações. Para a autora, como não existem escravos sem amos, não existem mulheres sem homens, ambos provém da mesma crença.

A ideologia da diferença sexual opera em nossa cultura como uma censura, na medida em que oculta a oposição que existe no plano social entre homens e mulheres, colocando a natureza como sua causa. Homem/mulher, masculino/feminino são categorias que servem para dissimular o fato de que as diferenças sociais implicam sempre uma ordem econômica, política e ideológica. Existem relações de poder na base dessas diferenciações.

Também tratando de como idéias estereotipadas sobre homens e mulheres estão ligadas às desigualdades, Caldwell (2000) diz que a generalização sobre a experiência das mulheres resulta em visões essencializadas da condição feminina, que negam a diversidade das experiências e fabricam noções homogeneizadas de uma identidade feminina hipotética. Tratando mais especificamente das mulheres negras, a autora apela para o conceito de imagens controladoras que liga representações culturais às formas estruturais de desigualdades. Estas imagens são projetadas para fazer racismo, sexismo e pobreza parecerem naturais, normais, obscurecendo relações de poder. O que podemos também aplicar aos estereótipos sobre as mulheres reproduzidos pelos discursos do MADA, que, ao apelar para essências, invisibilizam as relações que estão na sua origem. Em conformidade com as noções que circunscrevem as mulheres à esfera amorosa, as mulheres do MADA concebem uma vocação feminina para o amor. Há a concepção de que “amar demais” seria um “mal” generalizado, como ilustra uma frase em um depoimento: “se você quiser me mandar e-mail para saber um pouco dos porquês, eu estarei pronta pra te esclarecer, aliás, 95% das mulheres do mundo irão querer te explicar” (Depoimento).

Ou, num outro trecho do livro *Amor na dose certa*: “uma vontade que julgo ser única em toda mulher – ser amada e ser capaz de amar” (SUASSUNA, 2003, p.17). Idéia com a qual concorda a maioria das entrevistadas e depoentes.

A mulher, ela tem mais sentimento. O sentimento dela é mais profundo, mais refinado. O homem não. É uma coisa mais assim...não posso generalizar todos, mas a maioria dos homens você percebe o comportamento aqui mesmo, né, na reunião é quase o mesmo padrão de comportamento que ele tem com a mulher. (...) acho que quando a mulher ama demais acaba sufocando, aquela cobrança que você fica atrás, você fica sendo a que procura. Ele é o caçado, (...) parece que aí é que ele corre mesmo. Quanto mais você procura, mais ele corre (Sandra).

Ao apelar para essas noções, é possível justificar os comportamentos masculinos, como é feito na fala anterior e mesmo culpar as mulheres. Para hooks (1995), isso ocorre porque as idéias sexistas sobre papéis masculino/feminino são fatores que informam e moldam nosso senso sobre as coisas. No aprendizado de “ser mulher”, as mulheres aceitam e interiorizam uma imagem freqüentemente depreciativa e constrangedora de si mesmas. Além disso, as ideologias culturais podem se chocar com as das mulheres e serem usadas para mantê-las em determinada posição (ROSALDO E LAMPHERE, 1979).

Tal qual aponta essa perspectiva, as mulheres do MADA continuam contando suas experiências por meio de narrativas românticas, nas quais estão presentes diversas idealizações. O que demonstra que se adequam a posições de subordinação, romantizando-as. Além disso, suas vidas sempre são tratadas em relação a outras pessoas, muito mais do que centradas em si mesmas.

Dá pra você perceber quando a pessoa ama. A pessoa não te pede nada. Ele simplesmente ama, não quer saber se você tem olho verde, preto, castanho, ele não quer saber. Não quer saber se você tá gorda. Se você disser, “ai tô gorda, esse vestido tá feio”, “não, você tá linda”. Sabe, ele vê você todo dia linda. Ele não fica “ah, você tá chata, ah, você hoje tá um porre, ah, não sei o quê”. Isso não é amor. Quando uma pessoa começa a ver os nossos defeitos mais do que as virtudes, pode saber que ele tá deixando de nos amar. Isso aí não é amor. Ele tinha só atração física, agora até isso tá acabando. E paixão acaba. Agora amor, amor não acaba não. Os casamentos estão acabando porque não existe amor mais (Cristina).

Tanto é, que uma das maiores preocupações do programa de recuperação é “desmistificar o príncipe encantado”: “eu achava que o meu relacionamento era perfeito, que seria eterno, como nos contos de fada que lemos ou ouvimos em nossa infância” (Depoimento). Ainda, num trecho do livro de Suassuna (2003):

Você, com certeza, deve estar pensando que não é essa mulher da qual estou falando. Afinal, somos mulheres que avançaram muito no aspecto profissional. Ocupamos espaços e lugares que jamais nos permitiram nem sonhar. Parece que eu não tenho muito a ver com a Cinderela, a Branca de Neve...Parece...Mas, na realidade, **todas nós, mulheres, passamos a vida sonhando com o príncipe**. É bem verdade que o mundo não tem nos oportunizado muitos príncipes, mas continuamos insistindo em encontrar o nosso (p. 35, ênfases minhas).

De acordo com Fraser (2002), numa perspectiva distributiva, gênero aparece como uma diferenciação semelhante à classe, enraizada na própria estrutura econômica da sociedade. Já numa perspectiva do reconhecimento, o gênero aparece como uma diferenciação enraizada na ordem de *status* da sociedade. Uma das principais características da injustiça de gênero é o androcentrismo: um padrão institucionalizado de valor cultural que privilegia traços associados com a masculinidade, assim como desvaloriza tudo que seja codificado como feminino, paradigmaticamente – mas não somente – mulheres. A institucionalização constante de valores androcêntricos se infiltra na cultura popular e na interação social.

Concepção próxima a de Bourdieu (1998), para quem há um essencialismo na forma de pensar as relações entre homens e mulheres que visa imputar diferenças sociais historicamente instituídas a uma natureza biológica. Para o autor, a construção sexuada do corpo tem como base o próprio corpo, ele mesmo socialmente construído, feita a partir de categorias como alto/baixo, seco/úmido, que são utilizadas para construir o corpo simbolizando-o de acordo com uma visão falocêntrica do mundo. O falocentrismo estaria

profundamente enraizado em nossa cultura como esquema de percepção. Na lógica do simbólico a representação da oposição entre o masculino e o feminino se mantém a despeito de mudanças econômicas e tecnológicas e se perpetua em diferentes épocas sociais. As mulheres, especialmente seu sexo, são construídas como uma entidade negativa, definida como privação das propriedades masculinas e com categorias depreciativas. Já para Butler (2003) a própria idéia de sexo como matéria para a construção do gênero é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por elas sustentadas. A relação binária entre as duas promove uma hierarquia em que a cultura impõe significado livremente à natureza. Nesse discurso associa-se a natureza como “feminina”, que precisa ser subordinada pela cultura, invariavelmente concebida como masculina, ativa e abstrata. Assim, a razão e a mente são associadas com a masculinidade e a ação, ao passo que o corpo e a natureza são considerados facticidade muda do feminino, à espera de significação. O que se expressa em uma das classificações mais comuns na diferenciação de gênero, fundamental nas concepções do MADA: a oposição razão/emoção.

Em consonância com os discursos mais recorrentes sobre as mulheres, as diferenças de gênero são freqüentemente apresentadas pelos discursos do MADA a partir dessa distinção, na qual as mulheres são sempre colocadas no pólo da emoção: “Assim, acabamos identificando os problemas emocionalmente...Como diz o velho ditado: ‘a mulher é pura emoção, homem é pura razão’” (SUASSUNA, 2003, p. 29). Ou ainda, em um depoimento: “meu namorado é uma pessoa objetiva e muito racional, esquecendo um pouco que nós mulheres precisamos de carinho”. O que também se expressa na maneira de vivenciar sua afetividade e relacionamentos:

Eu vejo essa diferença pelo seguinte aspecto, porque as mulheres geralmente, em termos de maioria, as mulheres elas se entregam mais a um relacionamento, elas entram de cabeça num relacionamento. Elas (...) elas agem muito mais pela emoção, (...) e menos pela razão. Geralmente as mulheres elas são muito mais emotivas, elas são muito mais sentimentalistas. (Cristina).

Para Bourdieu (1998), essas diferenciações aplicadas aos homens e mulheres não são neutras, implicam no que chama de “dominação masculina”. Esta poderia ser vista como uma ordem institucional que existe na diferenciação das coisas em masculinas e femininas e nas mentes, sobre a forma de princípios de divisão. Essas categorias sociais de construção são instrumentos de cognição que estruturam as mentalidades. O que pressupõe uma compreensão do simbólico como constituído por relações de força de um tipo particular que passam pelo conhecimento e reconhecimento que só funcionam pela

estruturação do pensamento. Por meio do trabalho de educação, as construções são incorporadas, inscritas no corpo e se tornam sistemas de disposições, ou seja, *habitus*: princípios geradores de práticas e de sua apreciação, ao mesmo tempo, maneiras de fazer e categorias de sua percepção.

De acordo com Bourdieu (1998), a dominação masculina é uma forma particular de dominação simbólica, que tem uma autonomia relativa, se enraizando na reprodução biológica e social. Está inscrita na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas mentais. Exerce-se com a participação dos dominados (no caso, dominadas), das estruturas que ela(ele) adquiriu, pela incorporação dessas estruturas, uma vez que haveria um *habitus* de gênero. O que implica que a visão das mulheres também é constituída pela ordem falocêntrica e elas também perpetuariam a dominação. O que se percebe nas falas e depoimento das mulheres do MADA. Na descrição da vivência de relacionamentos destrutivos, elas demonstram que também estão de acordo com a proposta do programa e que têm a visão de que não conseguem usar a razão para sair deles, concordando que são doentes.

(...) eu considero como uma doença (...). Porque uma pessoa sadia, se você tá vendo que o relacionamento, o casamento tá te destruindo, o que é que você faria? Usaria mais a razão do que o coração, né? E sairia fora... E a mada não, ela não sai. Ela não quer sair. Pode ser até um relacionamento que é super destrutivo e ela fica e ela vai até as últimas conseqüências para ela mesma (Sandra).

Benlloch (2005) também discute as repercussões subjetivas e sociais da diferenciação de gênero, especialmente sua ligação com as relações de poder e os estereótipos. De acordo com a autora, as diversas especificidades culturais produzem representações e percepções da diferença entre mulheres e homens que possibilitam formas diversas de inscrição e integração na ordem do social, gerando, por conseguinte, enormes diferenças intraindividuais e interculturais. No entanto, nossas sociedades ocidentais, apesar das mudanças nas relações entre homens e mulheres, continuam justificando descrições idealizadas das relações entre eles, nas quais algumas propriedades supostamente essenciais das diferenças entre os sexos estruturam diferentes domínios da experiência social, havendo, em geral, um forte consenso sobre as características específicas dos arquétipos de gênero. Concepção que já afirmei que entendo que se aplique às noções do MADA. Para a autora, às novas formas de relação e reconhecimento entre homens e mulheres subjazem modernas formas de discriminação e de sexismo em relação às mulheres, de maneira encoberta pelas novas posições e demandas sociais, mantendo

juízos que alimentam crenças estereotipadas. Como se percebe na maior parte dos relatos das mulheres do MADA:

É uma coisa da natureza da mulher mesmo (...) a mulher é mais sentimental, ela é mais mãe. E por isso ela ama demais e o homem não. O homem não tem essa característica. É uma coisa (...) que **vem da maternidade**. Você às vezes até com o marido você é meio materna. Quer ser mãe, isso é amar demais. Você esquece de você, pra poder fazer tudo pra aquela pessoa, como se fosse um filho (Sandra).

Para Benlloch (2005), idéias como estas também alimentam o sexismo. A autora afirma que além do sexismo hostil, que inclui atitudes que explicitamente são de preconceito e discriminação contra as mulheres, se fundamentando na suposta inferioridade delas, como afirmar que as mulheres utilizam seu atrativo sexual para ganhar poder e controlar os homens, haveria atitudes ambivalentes, que chama de sexismo benevolente. Consiste em atitudes que, além de continuarem fundamentando a dominação dos homens, estereotipam as mulheres. Por exemplo, elogiar a habilidade das mulheres para cuidar dos seus filhos, dizer que para ela acima de tudo está sua família.

Segundo Benlloch (2005), toda ideologia é poder, e delas participam todos os membros da sociedade, dominantes e dominados. Os estereótipos apelam para um conjunto rígido e estruturado de crenças dos membros da sociedade sobre as características pessoais, homogeneizando as características dos indivíduos. As ideologias servem para justificar as ações e assegurar a identificação e a regularidade do comportamento dos indivíduos em sociedades específicas. No que se refere ao gênero, o grupo dominante (os iguais) – no caso, os homens – é visto como uma coleção de individualidades, tendo cada um sua própria especificidade e unicidade, apresentando características pessoais extracategoriais. Sua identidade será autônoma, interna e legítima, menos atingida pela pressão do grupo. Já o grupo dominado (as idênticas) – as mulheres – será constituído por uma mescla de sujeitos, relativamente indiferenciados, o que favorece elaborar sua identidade ao redor de propriedades coletivas, definidoras do grupo, vinculadas à heteronomia, externalidade e indiferenciação.

Nos discursos das mulheres que amam demais percebe-se que certas expectativas em relação ao gênero perpassam suas vivências e guiam suas ações. Dessa forma, diferentemente do que a firma Benlloch, os homens também são percebidos de forma estereotipada, o que se manifesta na insegurança dessas mulheres e na perspectiva de que eles não são confiáveis:

“homem não presta, homem isso e aquilo, seu pai não presta, seu pai fez isso, seu pai fez aquilo”. (...) eu sempre escutei isso, a minha vida inteira. Então quando eu tinha um contato com um namorado, com o marido mesmo, eu sempre tive aquela idéia: ele vai aprontar, ele vai

aprontar. Quer dizer, aí eu tive um relacionamento mais sério, ele aprontou. Eu casei já com a idéia: ele vai aprontar, e ele aprontou. E eu nunca tinha segurança (Sandra).

Apesar disso, as freqüentadoras do MADA, da mesma forma ambígua do grupo, muitas vezes também consideram os comportamentos de homens em termos simplesmente de diferenças individuais, reproduzindo o maniqueísmo e o moralismo de Norwood, ao tratarem a questão em termos de “caráter”:

Inadequado...é esse homem que os valores dele não condizem com os seus. Você às vezes é uma pessoa de boa índole, você é uma pessoa honesta, verdadeira, uma pessoa de caráter. E você vê deformação no caráter dele, você vê que o caráter dele não foi bem formado. Ele gosta de umas coisas que você não gosta (Sandra).

Contudo, tanto nos textos quanto para as entrevistadas e depoentes, as mulheres são vistas de forma mais estereotipada e essencializada do que os homens. O que certamente tem implicações para essas mulheres. De acordo com Benlloch (2005), a ordenação social que sustenta os modelos de gênero é um mecanismo que instaura relações assimétricas de poder que, em cada momento histórico, delimitam e definem as posições dos sujeitos em função de seu sexo. A partir dessa afirmação, a autora discute como posições de gênero promovem efeitos na produção social e subjetiva da existência. As experiências pessoais em posições de subordinação provocariam custos que repercutem na saúde física e psíquica dos indivíduos. Os processos relacionados à constituição da subjetividade têm uma dimensão sociocultural, não só individual, em que intervêm tanto o reconhecimento da pessoa nas relações que estabelece com seu grupo quanto do grupo com os outros grupos. Em sua dimensão intrapsíquica o peso da definição cultural da feminilidade e suas idealizações (maternidade, beleza, juventude) teriam efeito como um amplo repertório de sintomas que prevalecem entre as mulheres. São exemplos: transtornos alimentares, relacionados ao ideal de magreza e transtornos psicossomáticos nos quais interagem corpo, mente e contexto social, como angústia, estresse, depressão, indefinição, ansiedade e efeitos sócio-psico-somáticos da violência. Noção que permite contextualizar o padrão amar demais como um produto das relações de gênero, como uma forma de subjetivação para mulheres que são desvalorizadas em sua vida pessoal e social. As madas demonstram constantemente o sentimento de não terem valor:

Perdi todo o meu amor próprio e convivi com um homem durante oito anos que me fez acreditar que eu era um lixo de mulher. Ele me rotulava e eu aceitava seus rótulos. Me rebaixei demais, desestruturei toda a minha vida (...) e hoje ainda luto contra esta dependência (Depoimento).

De acordo com Benlloch (2005), a ordenação social que sustenta os modelos de gênero, ao ser essencializada, incide nas condições de possibilidade subjetiva de alcançar a

plena autonomia. Muitos discursos teóricos continuam falando de uma subjetividade feminina construída como um sujeito desejante em interação com uma cultura que a subordina e aliena. Tomam como ponto de partida as condições das mulheres para explicar suas experiências e psiquismo, o que implica invisibilizar as relações assimétricas de poder entre os sexos. A maior carga de responsabilidades referida à função materna levou a manter-se que a abnegação faz parte da natureza feminina, na qual residiria a fonte de felicidade das mulheres. Já os homens devem esforçar-se para demonstrar que não são mulheres: ativos frente à passividade, fortes frente à debilidade, enérgicos frente ao pusilânime, dominantes frente à submissão, independentes frente à dependência, manter a honra frente à desonra, serem racionais frente à emoção.

Nos discursos das mulheres do MADA elas mencionam freqüentemente a preocupação com a dependência:

Sinto-me totalmente dependente da pessoa com quem me relaciono. Ele também percebe e isso está fazendo com que nossa relação se torne algo onde ele tem o domínio e a impressão que tenho é que ele é muito superior a mim, independente, como se não fizesse diferença se eu estou na vida dele ou não. O problema é que tenho impressão que sem ele eu não tenho vida (Depoimento).

Para Benlloch (2005), na ausência de espaços onde as mulheres possam fazer demandas de forma legítima, estas acabam articulando mecanismos para realizar essas demandas que estão circunscritas ao poder dos afetos, poder que se volta contra elas. Os mitos em torno da feminilidade, que em grande medida se apóiam no amor romântico, entendido como dependência, enfatizam a posição de esposa e mãe como lugar de abnegação, sacrifício e renúncia pessoal e preocupação absoluta com o bem-estar dos outros. Concepção sempre presente em diversas falas e depoimentos das mulheres do MADA. O “amar demais” é percebido como sinônimo de viver para os outros: “É se doar demais. Eu não vivo pra mim, eu vivo pra meus filhos. Sempre fui assim. Eu acho que é uma maneira de eu mostrar que eu tô precisando de amor. Eu faço pra agradar, pra dizer assim ‘eu tô aqui, eu tô fazendo por vocês, olhe pra mim’” (Ana). E na fala de outra entrevistada: (...) o termômetro, você só tá bem quando o outro tá bem, a casa toda tá bem, só se ele estiver bem” (Sandra). E, conseqüentemente, se vivem para os outros, não podem viver para si mesmas: “eu esqueci de mim” (Ana).

Segundo Benlloch (2005) estas idealizações, tão anuladoras da individualidade, produzem efeitos de tal magnitude (submissão, desvalorização pessoal, dependência dos homens, necessidade de ser querida), colocando as mulheres em posição de vulnerabilidade, que se torna necessário vincular subjetividade e política para implementar

políticas de intervenção e ação positiva. O que se percebe nos constantes apelos das mulheres do MADA sobre seu sentimento de serem desvalorizadas e mal amadas, além do sentimento de vergonha e o sofrimento. O que chega a ser percebido como violência:

Graças a Deus um trabalho [o MADA] destinado a **estupro e abuso emocionais**. As pancadas físicas devem doer e muito, mas as emocionais deixam marcas invisíveis e muitos se matam e morrem por ela. É uma dor tão violenta que adocece e enlouquece (Depoimento).

4.3 - A reprodução de discursos sobre a feminilidade na atualidade

Algo que está bastante presente nos depoimentos escritos é uma descrição de comportamentos humilhantes, insanos, ciumentos, que parecem ser uma espécie de “performance” da mulher que ama demais, por meio da qual dramatizariam essa subjetividade:

Mulheres que amam compulsivamente, agora, após a novela [Mulheres apaixonadas] exibir este assunto, e eu sou exatamente este tipo de mulher, que se humilha, faz vexames, chora, implora, cai aos pés, perdoa, beija, faz sexo e aceita todos os desmandos, maltratos, humilhações, desrespeito. E ainda acho que ele me ama, me respeita, me quer muito bem, porque na cama, ele não resiste à mim, mas me deixa por um jogo com amigos, bebidas, e outras coisas que muitas delas não estou junta. (...) A última foi eu dar queixa na delegacia por danos físicos, pois ele não me deixa em paz, sabendo que eu não resisto às suas investidas (Depoimento).

Diante de uma descrição desse tipo, feita pela própria mulher, poderíamos perguntar: o que é uma mulher que ama demais? A partir dos discursos do MADA, de Norwood e dos elementos destacados pelas mulheres, nas descrições e falas presentes nos depoimentos e entrevistas sobre as questões mais importantes da vivência do “amar demais”, podemos pensar que seus discursos e práticas constituem performances de gênero, no sentido que Butler (2003) atribui a esse termo. Assim, argumento, respondendo à pergunta com a qual inicio o parágrafo, que uma mulher que ama demais é uma mulher exagerada, ampliada, excessiva. No limite, tendo em vista os discursos sobre a afetividade das mulheres, e partindo do pressuposto de que estes também constroem as subjetividades, uma mulher que ama demais seria *a mulher*.

Contudo, não se compreende aqui uma essência das mulheres, mas uma performatização do que se entende por mulher, sendo o gênero uma espécie de “imitação persistente que passa como real” (BUTLER, 2003, p.8). Para Butler, o gênero seria a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos reiterados dentro de um marco regulador altamente rígido, que se congela no tempo construindo a aparência de uma substância. A produção disciplinar do gênero forma estabilizações falsas para os interesses da construção heterossexual e a regulação da sexualidade dentro do domínio reprodutivo. As descontinuidades do gênero, que têm lugar nos múltiplos contextos nos quais o gênero não

deriva do sexo e o desejo e a sexualidade não seguem o gênero, são ocultadas por construções de gênero sempre coerentes. Atos e gestos produziram o efeito de uma substância. Mas atos e gestos seriam performáticos, no sentido em que a essência ou a identidade que supostamente expressam são construções manufaturadas e sustentadas através de signos corporais e de outros meios. Assim, comportamentos e sentimentos de uma mulher que ama demais, referidos a discursos recorrentes sobre a afetividade feminina, não são “causados” por sua essência (seja cultural ou biológica) de mulheres. Seriam a expressão dos atos que se esperam de uma mulher, atos que ao mesmo tempo constroem a “identidade mulher”. Como se percebe nos apelos ao romantismo e dependência das mulheres, tão presentes nos discursos do MADA e das mulheres:

Eu tenho um noivo perfeito, melhor impossível, é carinhoso, divertido e que além de tudo me ama! Só que eu criei uma grande dependência dele, minha vida é dele! Às vezes chego a pirar quando não o vejo, mesmo que seja por um dia! (Depoimento).

Percebe-se, além disso, nos depoimentos eletrônicos que a novela *Mulheres apaixonadas*, na qual havia um mulher que amava demais e passou a freqüentar um grupo, teve um impacto na visão que essas mulheres têm sobre si mesmas. A novela é apontada como um incentivo para terem buscado ajuda. Na época da novela há depoimentos no *site* que a comentam recorrentemente. Parece que, a partir de então, há uma performance da mulher desequilibrada, enciumada, descontrolada, masoquista, que transforma a vida do homem num “inferno”, que vai ao encontro do perfil retratado na novela, como no seguinte depoimento.

Nossa relação explodiu de verdade quando eu, com meus problemas pessoais, resolvi jogar em cima dele, tudo de uma vez, e assim eu afastei ele de mim de uma tal forma que ele arrumou até uma outra pessoa. Quando eu descobri que ele tinha se apaixonado por outra mulher foi aonde eu vi que realmente amava demais aquele homem, que eu não podia perder ele, então ele começou a me desprezar e me machucar com palavras doloridas e foi aonde eu até pensei em dormir pra sempre. Fui internada, mas ele me disse que só sentia desprezo e que não tinha mais nenhum respeito por mim, isso foi a gota d'água pra eu me desesperar e correr atrás dele que nem uma louca (Depoimento).

No entanto, também recebe críticas por ter passado uma imagem dessas mulheres vista como distorcida.

O estigma da novela prejudicou significativamente a visão da sociedade em relação a essas mulheres. Não são loucas...são mulheres que amam demais, e vivem seus relacionamentos de forma desequilibrada, sofrida, comprometendo a qualidade de vida e do amor.. Quem nunca precisou de ajuda numa situação de perda e solidão? Quem de nós nunca sofreu por amor? (SUASSUNA, 2003, p.14).

Voltando à discussão sobre o conceito de performance de gênero, Butler (2003) trata da também da necessidade de se livrar da “armadilha” do binarismo livre-arbítrio/determinismo. Construção não se opõe a ação, a construção é o cenário necessário

da ação. O fato de uma identidade ser um efeito significa que ela não é nem inevitavelmente determinada nem totalmente artificial e arbitrária. O gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. O gênero mostra ser performativo também por ser constituinte da identidade que supostamente é. Ou seja, não há gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias “expressões” tidas como seu resultado. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente a obra. Ser de um gênero é um efeito. Mas a construção não faz com que essa obra seja uma ilusão ou artificialidade.

Ressalte-se que, para Butler (2003), tornar-se não tem um princípio ou fim. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria “cristalização” é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. Os atos constitutivos do gênero estão “localizados” no interior das estruturas compulsórias criadas pelas várias forças que policiam a aparência social do gênero. Os atos de gênero são efeitos de uma formação específica de poder:

A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se – e descentrar-se – nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória (p.9).

O gênero como um estilo corporal, um ato, por assim dizer, é tanto intencional como performativo, onde este termo sugere uma construção dramática e contingente de sentido. O gênero é um ato no sentido em que, como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma performance repetida. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente e também a forma mundana e ritualizada de sua legitimação. A performance é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária – um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito.

De acordo com Butler (2003), o gênero não deve ser compreendido como uma identidade estável ou um *locus* de ação do qual decorrem vários atos, em vez disso, o gênero é uma identidade tenuamente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. O efeito do gênero se produz pela estilização

do corpo e deve ser entendido, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanentemente marcado pelo gênero. A sedimentação das normas do gênero produz a idéia de um sexo natural, uma mulher real, e outras ficções sociais vigentes e compulsórias. Esta sedimentação, ao longo do tempo, produziu um conjunto de estilos corporais que, em forma reificada, aparecem como a configuração natural dos corpos em sexos que existem numa relação binária uns com os outros. Gênero é um projeto que tem como fim sua sobrevivência cultural. Essa estratégia sugere mais propriamente a situação compulsória em que ocorrem, sempre e variadamente, as performances. Como estratégia de sobrevivência em sistemas compulsórios, o gênero é uma performance com conseqüências claramente punitivas, pois os gêneros distintos são parte do que “humaniza” os indivíduos na cultura contemporânea. O gênero é uma construção que oculta sua gênese, o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções e pelas punições ao não acreditar. A construção obriga nossa crença em sua naturalidade.

Assim, a performatividade deve ser compreendida não como um “ato” singular ou deliberado, mas, ao invés disso, como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia. Não é um ato pelo qual o sujeito traz à existência aquilo que ela ou ele nomeia, mas, ao invés disso, como aquele poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que ele regula e constrange. Nesse processo a materialização se dá pela citacionalidade, ou seja, a aquisição do ser através da citação do poder que estabelece uma cumplicidade originária com o poder na formação do eu. Assim, compreender a identidade como uma prática significativa, é entender sujeitos culturalmente inteligíveis como efeitos resultantes de um discurso amarrado por regras, e que se insere nos atos disseminados e corriqueiros da vida lingüística (BUTLER, 2001).

Dessa forma, os discursos sobre o gênero, intrinsecamente ligados às relações de poder, e garantidos por elas, produzem os efeitos nomeados. O que pode ser dito também sobre o padrão “amar demais”, como uma forma de subjetivação “construída” pelos discursos sobre a feminilidade e reiterada pelas práticas das mulheres. Essa performatividade também pode ser aplicada à compreensão de outros discursos sobre as mulheres que se reproduzem na atualidade.

De acordo com Nascimento (2003), hoje, apesar dos estudos que mostram a contingência das representações sobre a ligação entre o corpo das mulheres e utilização destes, com fins de dominação, muitos outros discursos ainda vinculam, de uma maneira

muito forte, as mulheres a seus corpos. O autor procura pensar o corpo, a partir de uma perspectiva foucaultiana e butleriana, como construído por um conjunto de práticas discursivas que estão inseridas em um dispositivo da sexualidade como configuração reguladora dos indivíduos. Contexto no qual, para Foucault (2005), se tentou fixar as mulheres a sua sexualidade. Compreendendo-se o dispositivo como a rede formada por discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, que produzem a própria sexualidade.

Nascimento (2003) analisa o discurso da tensão pré-menstrual mostrando como este, na afirmações de médicos direcionadas de forma informativa às mulheres, esconde pressupostos de redução das mulheres aos seus corpos e cria um tipo de espaço que assujeita as mulheres ao sofrimento prescrito neste discurso. O autor se refere a textos escritos por médicos ou pessoas que tentam “esclarecer” as mulheres, sobretudo as de classe média. São baseados num saber médico/biológico acerca desse fenômeno que as “persegue” ou é inerente a elas. Assim como o discurso do MADA, aquele propõe uma maneira para que as mulheres não sofram. O autor oferece um exemplo num texto anônimo da *internet* que diz: “será que todos os meses você precisa sofrer com tanto descontrole de seu próprio temperamento e mal-estar?”. Aqui a linguagem é diretamente direcionada para qualquer mulher que “padeça deste mal” ou esteja interessada em compreender o que “se passa com ela”. Também como os do MADA, esses discursos ressaltam que a tpm é uma doença e não “um fato simples que todas as mulheres têm de ter e passar”.

Nos discursos sobre a tpm, tratando da alteração de humor que as mulheres sofrem, afirmam que ela é notada inicialmente pelos que a cercam, filhos, maridos, colegas de trabalho e, depois, a própria paciente vai se dando conta de que algo está errado em seu comportamento geral. O autor procura mostrar as condições de produção em que esse discurso surge e que possíveis pressupostos ele carrega consigo. Nascimento (2003) compreende os discursos sobre a tpm como expressivos de um contexto no qual multiplicam-se discursos histericizadores, essencializadores e patologizadores da feminilidade, que buscam incapacitar e desmobilizar as mulheres para a participação no “mundo público”. Assim como penso também sobre os discursos do MADA. Ambos têm a pretensão de ajudar as mulheres a atravessar um problema, a conviver melhor com essa “dificuldade”, no caso da tpm periódica, que elas têm que enfrentar em função de ser mulheres. No entanto, essas perspectivas nascem predominantemente num contexto científico que pretende justificar alterações comportamentais com um discurso

biologizante. O discurso do médico faz referência à TPM como um mal ligado ao próprio corpo feminino. Há suposição que as mulheres têm alterações comportamentais, de humor, de colocação nos contextos sociais, em função de hormônios, ignorando que homens também têm hormônios com uma variação periódica até menor. O autor entende que esse discurso esconde a pressuposição de que as mulheres são dominadas pelo seu corpo. São socialmente o seu corpo.

No caso do MADA, embora os discursos sejam essencialistas não apela predominantemente para o corpo. Entretanto, pressupondo a partir de uma perspectiva foucaultiana que a afetividade também é construída, elaborada por discursos, se o discurso da TPM vincula as mulheres aos seus corpos, de maneira que as mulheres seriam seus corpos, poderíamos pensar que no discurso do MADA as mulheres seriam sua afetividade? Se elas não conseguirem se realizar nesse campo perderiam o controle? O discurso da TPM faz um anúncio do que sejam as mulheres, do que delas se espera e do que elas devem fazer. Todas as qualidades, todos os feitos e capacidades das mulheres passam a ter menos valor e a serem vistos como mediatizados pelo corpo. Se as mulheres são vistas como sendo socialmente o seu corpo, pode-se pensar o mesmo da afetividade? Os outros aspectos das vidas e potencialidades das mulheres são apagados?

Nascimento (2003) constata que a solução que a psicanálise dá ao problema da histeria seria sugerida no discurso da TPM: uma forma de autoconhecimento. A histeria seria amenizada para a psicanálise clássica quando o paciente tem contato com o fundo histórico que o constituiu como sujeito e consegue conhecer os processos que culminaram na origem do problema. O autor pergunta: não será o discurso da TPM uma nova armadilha para as mulheres que buscam uma nova construção de si? Elas conquistam o mercado de trabalho, entre outros espaços, e o corpo é visto como aquilo que as torna menos aptas. Para o autor, no caso da TPM, estaríamos diante de uma nova forma da patologização das mulheres. Há uma hipervalorização da aparição pública de uma patologia. Considero que também Norwood, o MADA e as próprias frequentadoras do grupo reproduzem muitos dos discursos sobre a feminilidade que histerizam e patologizam as mulheres, como a irracionalidade, a dependência, a circunscrição ao domínio do afetivo, a tendência ao patológico e ao mal, o masoquismo, o descontrole, o desequilíbrio, a incapacidade para fazer escolhas, a infantilidade, o egoísmo, o ressentimento, a vulnerabilidade física e psíquica, a ameaça a si mesmas e à sociedade. O fazem, evidentemente, num contexto muito diferente do qual foram elaborados os discursos sobre a histeria e o masoquismo, aos quais estão ligadas as representações acima. Como foi dito no capítulo anterior, concordo

com Schrager (1993) que o discurso do MADA histericiza a feminilidade, patologizando-a. Primeiramente, as mulheres são vistas como freqüentemente vulneráveis a doenças e condições. Além disso, amar demais é visto como uma doença generalizada pelo MADA, por Norwood, nos depoimentos e entrevistas. É um mal feminino: “em algum momento, toda a mulher já esteve a mercê de uma paixão obsessiva” (MADA, s.d., p.61). Como se percebe quando Norwood faz um paralelo da “doença amar demais” com os outros “vícios”.

Usamos nossa obsessão com os homens que amamos para evitar a dor, o vazio, o medo e a raiva. Usamos os relacionamentos como drogas, para evitar o que sentiríamos se concordássemos conosco. Quanto mais dolorosa a interação com o homem, mais distração ele nos causa. Um relacionamento realmente insalubre tem simplesmente a mesma função de uma droga bem forte. Sem um homem a quem dirigir a atenção, entramos em estado de abandono, freqüentemente com muitos dos mesmos sintomas físicos e psicológicos do estado que acompanha o verdadeiro abandono do uso de drogas: náuseas, suadouro, arrepios, tremedeira, aceleração cardíaca, pensamento obsessivo, depressão, insônia, pânico e ataques de ansiedade. Num esforço de aliviar esses sintomas, retomamos com o último parceiro ou procuramos desesperadamente por um outro (NORWOOD, 2005, p.38).

Nascimento (2003) ressalta um aspecto relevante no discurso da tpm como patologizador que creio que se aplique também ao caso do MADA. A patologia é colocada no corpo feminino pelo próprio movimento do discurso e práticas sexistas. O autor afirma que o discurso médico é dúbio. Por um lado haveria a manipulação que as mulheres fariam dos sintomas da tpm para “infernizar a vida dos outros deliberadamente”, por outro, são vistas como atingidas por uma patologia. Além disso, a mulher aparece publicamente por meio de uma patologia reconhecida pelo que o autor chama de “as figuras que foram canonizadas pelo discurso heterossexista hegemônico”: o marido e os filhos. São eles que percebem o “o problema” e são suas vítimas. Assim como no caso do MADA, no qual as mulheres causam transtornos às suas famílias, colocam-nas em risco e não são capazes de perceber isso, a família sim. Além disso, os discursos sobre essas mulheres não partem somente do programa de recuperação e das próprias mulheres. Há inúmeros depoimentos nos *sites* de outras pessoas que não se identificam com a doença e inclusive homens que dizem o que pensam delas e o que elas deveriam fazer, como é o caso do depoimento a seguir:

Sou homem, e vítima de mulher que ama demais, casado há quase 6 anos. Desde do primeiro ano tive um relacionamento conturbado. A princípio acreditei que fosse a imaturidade de minha esposa na época com 17 pra 18 anos. Brigamos muitas vezes. Pouco tempo depois de casado queria loucamente me separar, mas a mesma ameaçava se matar se eu fosse embora. Imagine o meu desespero, imagine estar no meu lugar...Os anos passaram e eu pensei que minha situação fosse melhorar e não melhorou. Perdi anos da minha vida neste relacionamento doentio, sonhos foram adiados. Esse relacionamento doentio não só fez perder parte da minha vida como quase levou a minha ruína financeira, pois nem trabalhar direito conseguia, estava a beira da loucura. (...) Mulheres desse grupo MADA, reconhecer que tem um problema e estar pronto pra receber

a cura... O seu maior inimigo mora dentro de vocês mesmas. Pois perder um homem pra outra não será culpa sua, mas perdê-lo pra você mesma certamente é uma grande burrada (Depoimento).

Algo que chama atenção de Nascimento (2003) é o fato de muitos textos sobre a TPM a frisarem como doença e não como um “fato simples”. O autor questiona: estão comemorando o fato de que a TPM seja agora considerada uma doença, ou lastimando o fato? Em um momento no qual as mulheres retomam um espaço público, no contexto social, conseguir comprovar que essas alterações comportamentais não são parte dos “melindres” femininos e sim uma doença pode aparecer como uma conquista, na medida em que isenta as mulheres de uma suposta “culpa”. Caso se esteja comemorando, não é um reconhecimento de uma ligação do corpo feminino com uma patologia. E caso se esteja lastimando, o que se está fazendo neste caso, querendo indicar que é da natureza das mulheres essas alterações e que não há com o que preocupar?

Pensando no padrão amar demais, este tem implicações físicas e psicológicas, mas, além disso, há a perda de controle das vidas das mulheres. Elas não podem se cuidar sozinhas. A doença começa com comportamentos inadequados e torna-se obsessão. Esta se manifesta pela luta contra si mesma e contra o parceiro, pelo desejo doentio de controlá-los, ao invés da desistência da relação. Há uma contradição básica: são pessoas doentes e por isso impelidas a buscar relacionamentos inadequados, destrutivos e doentios. Não agem por sua opção. Ao mesmo tempo, são responsabilizadas por estarem nos relacionamentos. Os homens são inadequados, mas não são culpados. Eles apenas não correspondem às suas necessidades e expectativas.

O trecho acima, em que Norwood compara “amar demais” com outros vícios, demonstra outra característica fundamental da doença que vai ao encontro de um estereótipo da feminilidade: o masoquismo. Essas mulheres são dependentes de relacionamentos destrutivos e de sofrimento. O que se manifesta principalmente pelo prazer de conviver com homens que as maltratam. Tanto é que a mulher que ama demais se sente aborrecida quando encontra um “homem agradável”:

nenhum sino toca, nenhum rojão explode, nenhuma estrela cai do céu. Na ausência de excitação, se sentem irritáveis e incapazes. Não sabem como comportar-se diante de um homem atencioso e interessado nela. Suas habilidades são voltadas para o desafio e não para gozar da companhia de um homem. Se ela não tinha que usar de artifícios e manipular para manter um relacionamento, achava difícil relacionar-se com o homem, sentir-se confortável e à vontade. Devido ao fato de estar acostumada com a agitação e com a dor, com o conflito e com a vitória ou a derrota, um intercâmbio em que faltassem esses componentes poderosos parecia ser muito insípido para ser importante, e também inquietante. Ironicamente, haveria mais desconforto na presença de companheiros seguros, com quem se pode contar, agradáveis e estáveis, do que jamais haveria com homens irresponsáveis, distantes emocionalmente, inacessíveis e desinteressados (NORWOOD, 2005, p.54).

Contudo, não é somente o sofrimento que está em questão. Essas mulheres precisam da agitação de situações desesperadoras para manipulá-las. Para lidar com estas, as mães agem através de jogos, se fazem de vítimas e são perseguidoras. O que nos leva a outro elemento da doença que já foi mencionado: seu caráter moral. A doença é constantemente relacionada a falhas de caráter. As mulheres são vistas como pessoas agressivas, sem humildade, ressentidas, frustradas e que, a partir disso, prejudicam outras pessoas, além de colocarem a si mesmas em risco. É tênue a “fronteira” entre o que é patológico e o que é maligno: “descobriremos que a trama de nossas ações de “amar demais” era, na verdade, movida pelo egoísmo, controle e pela nossa incapacidade de amar e receber amor verdadeiro” (MADA, s.d, p.13). E mais, “Os defeitos de caráter são as causas da dor e do sofrimento de nossas vidas” (MADA, s.d., p. 18). Em outro trecho da apostila: “A intromissão na vida dos outros, embora às vezes de forma inconsciente, e a imposição da maneira pela qual achamos que as pessoas devem agir, é mais uma das manifestações da natureza egocêntrica e prepotente do nosso lado neurótico” (MADA, s.d., p.31). Além disso, se essas mulheres são doentes, não são vítimas. Há, recorrentemente, o apelo para que percebam os seus erros e não se coloquem como vítimas: “Tenho que concordar que somos vítimas da nossa onipotência, da nossa ignorância, do nosso orgulho, da nossa insistência em não querer ser feliz” (SUASSUNA, 2003, p.46).

As mulheres do MADA partilham da concepção de que há algo moral no amar demais: “preciso de ajuda, para me tornar independente, e me livrar do meu instinto de vingança, e dos meus ciúmes” (Depoimento). Em outro depoimento: “O pior é que me sinto sem chão, a atitude máxima que consigo tomar é brigar e chorar me dói ser tão covarde, tão dependente, me encaixo perfeitamente nesse quadro de mulheres que amam demais...”.

A perspectiva de Nascimento (2003) sobre a tpm é útil também para se pensar um outro elemento dos discursos do MADA: a ameaça que as mulheres podem representar. Assim como o discurso da tpm, o do MADA se apresenta de forma normalizadora, mas aparecendo como um discurso de ajuda. Um discurso que parece afirmar que as mulheres são as suas emoções, e que estas têm uma certa autonomia em relação ao social e o ameaçam com rompantes de violência e instabilidade. Emoções que são vistas como mais fortes do que as mulheres, pois conseguiriam até mesmo modificar a relação social que elas tenham. Esses discursos tentam re-educar e re-conduzir as mulheres a uma condição de detentoras de uma afetividade patológica.

Percebe-se isso na forma que os discursos do MADA relacionam o moral e o patológico: sendo dominadas por sentimentos negativos, as mulheres podem causar danos a outras pessoas e a si. Seriam potencialmente destrutivas. Também nas falas das mulheres percebe-se em vários momentos a mesma ambigüidade entre o que é patológico e o que é moral presente nos textos do MADA:

Estou muito depressiva, e só de falar começo a chorar, não consigo confiar em ninguém, e nem no meu namorado de 1 ano e 3 meses, sou possessiva, orgulhosa, nervosa até demais, não tenho paciência, eu me acho doente, as pessoas falam que sou doente, meu namorado diz que tenho que mudar, eu sei mas não consigo sozinha (Depoimento).

Dessa forma, o que é maligno também está relacionado ao descontrole. O que se percebe no Quarto Passo, quando tratam do inventário moral, quando discutem a necessidade de “investigar nossa vida e reconhecer, através de um inventário minucioso, quais foram os impulsos doentios que nos levaram à agir de forma insana e destrutiva em nossos relacionamentos” (MADA, s.d., p.17). Chega-se a falar em “instintos desenfreados”. Somente a partir de uma intensa luta e pela prática do programa de recuperação poderiam se controlar. Assim, podem cuidar da sua falta de sanidade, confusão mental e infantilidade (MADA, s.d.). Concepção que também é das mulheres: “ninguém (mulheres) pode olhar pra ele ou pegar nele que eu fico furiosa e já quero partir pra briga” (Depoimento). Isso também fica claro nas perguntas da autovigilância, que acompanham o Quarto Passo na apostila do MADA:

Este passo pode ser uma defesa contra a velha insanidade. Podemos nos perguntar se estamos nos envolvendo com velhos padrões de raiva, ressentimento e medo. Sentimo-nos encurraladas? Estamos arranjando problemas? Estamos muito famintas, raivosas, solitárias ou cansadas? Estamos nos levando muito a sério? Estamos julgando nosso interior pela aparência exterior dos outros? Estamos sofrendo de algum problema físico? (MADA, s.d., p.18).

Elas precisam se proteger contra tendências que as ameaçam todo o tempo, mesmo as que estão em “recuperação”. Sempre correm risco de sofrer acidentes causados pela distração e doenças físicas devido a enfermidades produzidas por stress. Além disso, estão vulneráveis a mudanças de humor inexplicáveis, atos irracionais, ataques de ira, depressão; culpa ou ressentimento ataques de violência, auto-ódio e autojustificação (MADA, s.d.). As mulheres também parecem partilhar da idéia de que são desequilibradas:

Quando eu fico nervosa eu não me controlo. Fico tremendo, sinto frio e minha pressão vai lá embaixo. Meu humor nem preciso falar, né? Uma coisa que me deixa furiosa é combinar algo e fazer diferente. Esse meu comportamento, às vezes, me intriga, porque se fico emburrada é difícil desfazer. Não me controlo e coloco tudo a perder (Depoimento, SUASSUNA, 2003, p.128).

Há muito destaque na idéia do descontrole e irracionalidade: “eu sei que esse ciúme é completamente errado, mas eu não sei controlar... parece que eu viro outra pessoa.. um animal...”(Depoimento).

A autovigilância é necessária também porque são constantes os apelos à idéia de que as madras têm uma leitura distorcida da realidade. Para Norwood (2005), elas são incapazes de discernir o que é bom ou ruim. São também idealizadoras. Não sabem o que querem de um relacionamento nem quais são seus valores.

Tornamos-nos incapazes de discernir se algo ou alguém é bom para nós ou não. Situações e pessoas que outros evitariam naturalmente por serem perigosas, desconfortáveis ou perniciosas não são repelidas por nós, pois não as podemos avaliar realisticamente ou de forma protetora. (...) Ao contrário, somos na verdade atraídas para os perigos, intrigas, dramas e desafios de que se esquivariam outras pessoas, com experiências mais saudáveis e equilibradas (p.22).

Afirmção com a qual as mulheres do MADA concordam. São mulheres que sofrem por amarem erradamente: “Os homens bons eu desprezo e os canalhas eu amo-os” (Depoimento). E ainda,

Amar é bom quando há reciprocidade. Mas nós só seremos realmente merecedoras disso quando aprendermos a nos valorizar, a dizer não na hora em que nosso instinto grita, impor e respeitar os nossos limites interiores (...). A mulher possessiva e insegura é chata e só acumula cenas desoladoras de humilhação e vergonha. Não é hora de olhar no espelho sem maquiagem, criar coragem de dizer “chega!” e salvar-se antes que o veneno já tenha ido longe demais? (Depoimento).

Freqüentemente Norwood trata as mulheres como infantis, por exemplo, diz que uma mulher mostrou “a criança magoada que era”. Mas não somente aí. Ela propõe uma dinâmica de desenvolvimento das mulheres, mostrando como vivenciam sentimentos infantis, ilusórios, fantasiosos. Necessitam que se importem com ela (a carência). Não desenvolvem uma vida própria. Precisam agradar e serem aceitas. Estão carregadas de medos. Uma idéia também presente nos depoimentos e entrevistas é a infantilidade: “o meu comportamento com ele continua o mesmo infantil e fanático de sempre” (Depoimento). Especialmente um sentimento de infância pode permanecer para essas mulheres: a crença na própria onipotência. Elas precisam controlar os homens e situações. Posição que não parece adequada para mulheres.

Nascimento (2003) ressalta que com a problematização dos textos sobre a tpm não está querendo negar a experiência das mulheres que apresentam os sintomas. O mesmo se aplica aos discursos do MADA. Não nego aqui o “amar demais” como uma forma de subjetivação possível e nem o sofrimento dessas mulheres. O autor acredita que é preciso colocar o fenômeno da tpm sob outra perspectiva. Pensar o corpo e a mente como construídos, produzidos, materializados e artificializados. Dessa forma, o discurso da tpm

seria um elemento que se introduz na rede de discursos atuais com o objetivo de melhor controlar os corpos. Ele seria um ato performativo no sentido dado por Judith Butler, ou seja, a prática discursiva que efetua ou produz aquilo que nomeia (BUTLER, 2003). Nascimento (2003) considera o discurso da tpm como um discurso de dominação e exclusão, como é o discurso que excluiu os loucos e as mulheres da história. Como algo que coloca as mulheres no lugar abjeto do qual ela ensaia sair, do qual ela já está, em muitos casos, fora. Os discursos do MADA e da tpm, 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 ao corpo e às emoções. Por isso as próprias mulheres produzem e reproduzem esses discursos sobre si mesmas:

Tenho sido uma pessoa amarga e desequilibrada. Mesmo após prometer pra mim mesma que não farei mais meu marido sofrer, passado meia-hora lá estou eu de novo procurando algo: verifico todas as chamadas recebidas e efetuadas, fico procurando um possível e-mail que possa ter para se comunicar com outras, vasculho o computador de cabo a rabo para achar algo comprometedor, cheiro suas roupas, vasculho sua carteira e sua agenda, enfim é uma tortura diária. O pior é que ele nunca me deu motivos para desconfiar dele (...) atormento sua vida, faço ele chorar com acusações infundadas (Depoimento).

Tratando dos efeitos dos estereótipos na subjetividade feminina, e retomando a afirmação de Beauvoir (1949) de que as mulheres são “escravas” principalmente dos mitos, Wittig (2006) afirma que precisamos destruir o mito da mulher, mesmo em suas características aparentemente agradáveis. As mulheres não existem, são o produto de relações sociais. O que cremos ser uma percepção direta e física, não é mais que uma construção sofisticada e mítica, formação imaginária que interpreta traços físicos (neutros como qualquer outro, mas marcados pelo sistema social) por meio da rede de relações com que os percebe. As mulheres são ideologicamente construídas como grupo natural, seus corpos e mentes são produtos dessa manipulação. O mito da mulher é uma marca que o opressor impõe ao oprimido, que tem manifestações e efeitos materiais nas consciências e nos corpos apropriados das mulheres. Concepção que nos leva a algumas implicações teóricas e políticas que podem ser levantadas a partir de uma reflexão acerca dos discursos sobre gênero e afetividade das Mulheres que Amam Demais Anônimas, que discuto nas considerações finais deste trabalho.

Considerações finais

Para encerrar, gostaria de destacar algumas implicações teóricas e políticas dos discursos sobre a vivência do padrão amar demais. Além disso, creio ser necessário apontar alguns questionamentos que surgiram no trabalho, mas não puderam ser resolvidos dentro dos limites desta dissertação.

Argumentei que na definição do padrão de comportamento amar demais o MADA reproduz inúmeros discursos baseados em estereótipos associados à feminilidade: descontrole emocional, masoquismo, afetividade excessiva, condutas passionais, sentimentalidade, “romantismo”, dependência, irracionalidade, absolutização do amor e relacionamentos, vulnerabilidade a doenças físicas, mentais e emocionais, fraqueza de vontade, necessidade de um controle exterior, incapacidade para escolhas, “debilidade” moral, perturbação da ordem, entre outros. Elementos tratados como intrínsecos às mulheres, patológicos e de forma essencialista, cultural e biologicamente. Destaque-se que a caracterização das mulheres que amam demais como “viciadas” em sofrimento e 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. Ainda que haja algo em comum na atualidade com esse momento: a exposição de uma crise da feminilidade que expressa as contradições e sobrecargas sobre as mulheres na tentativa de conquistarem o espaço público mantendo responsabilidades no mundo doméstico.

Creio que seja necessária a reflexão sobre a que se deveria essa profusão de discursos, nos quais penso que o MADA se enquadra, presentes na mídia, nas ciências, na medicina, como os da tensão pré-menstrual, que continuam essencializando e patologizando as mulheres na atualidade. A quais estratégias estariam relacionadas as “descobertas” que a todo momento procuram justificar cientificamente as diferenças entre homens e mulheres? A associação das mulheres com o âmbito do privado e da natureza, bem como a divisão sexual do trabalho doméstico e a conseqüente responsabilidade das mulheres pela família e cuidado dos filhos, foram fatores apresentados por várias(os) teóricas(os) para justificar a desvalorização das mulheres e os discursos negativos sobre elas. Em um momento em que ocorrem grandes transformações, em que as mulheres começam a romper com a maternidade e o casamento como ideais obrigatórios, com o “mundo privado”, a questionar a divisão sexual do trabalho e a efetivamente mudar suas condições e posições, como se justifica a permanência e a recorrência de sua

desvalorização? 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 aparentemente 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. Poderíamos pensar qual o lugar desses discursos no campo das estratégias de produção de formas de subjetivação possíveis para as mulheres. As próprias mulheres consomem e reproduzem esse tipo de discurso. Note-se o imenso sucesso do livro de Norwood e o crescimento dos grupos MADA.

Proponho essas reflexões acerca dos discursos sobre as mulheres assumindo o posicionamento de que a análise sociológica não é neutra, mas sim política e possivelmente crítica da ordem. Entendo também que os discursos do MADA, bem como a literatura de auto-ajuda à qual estão ligados, são tanto formas de conhecimento quanto práticas sociais, campos privilegiados para o trabalho sociológico. Compreendo ainda que uma sociologia das relações de gênero é feita primordialmente no Brasil a partir de uma abordagem feminista. Dessa forma, creio que uma discussão, teórica e politicamente crítica, da reprodução da ordem de gênero que fundamenta a produção desses discursos seja uma prática sociológica legítima. Relevante inclusive como parte de uma autocrítica da própria sociologia enquanto campo científico de hegemonia masculina.

A partir desse posicionamento, creio que os feminismos e outros movimentos emancipatórios, percebendo os discursos estereotipadores sobre as mulheres como uma forma sutil e eficiente de sexismo, podem propor formas de combatê-los. O que implica encontrar maneiras de resistência e transformação das representações sobre as mulheres, e das relações sociais que as sustentam como uma forma de manter sua subordinação, como já fazem as mulheres que lutam no Brasil para que o sexismo seja considerado crime. Para tal, é viável agir, encontrando formas de resistência dentro das relações de poder, por meio de contradiscursos? É possível nos empenhar numa luta simbólica coletiva, como sugere Bourdieu? Que tipos de ações políticas podem desconstruir essas noções? Pensando num nível muito mais amplo, como poderemos destruir o mito da mulher, como quer Wittig?

Além disso, uma outra reflexão para qual gostaria de chamar a atenção a partir da leitura dos discursos do MADA, é sobre os efeitos psico-sociais dos estereótipos de

gênero. Creio que seja significativo refletir sobre o caráter constituidor das subjetividades de discursos como o do MADA, que tratam das mulheres de forma estereotipada, vinculando-as ao domínio do afetivo e do patológico. É importante pensar em como idéias sobre as mulheres atuam na formação de sua subjetividade, quando adotam essas noções sobre si mesmas e muitas vezes agem de acordo com elas. Tanto as idealizações sobre a feminilidade quanto os discursos negativos sobre ela têm implicações na saúde física e psíquica das mulheres. 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, volto a enfatizar o amar demais como 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. Poderíamos pensar o amar demais 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 masoquismo¹, o amar demais não seria uma “tentativa desesperada de fugir do “desamparo”? Não seria fruto da falta de reconhecimento das mulheres? Como mostrado ao longo da dissertação, as freqüentadoras do MADA expressam o sentimento de serem desvalorizadas social e pessoalmente, mal amadas, além do apelo ao sofrimento e vergonha. Destaquem-se também os inúmeros prejuízos físicos, emocionais e em suas vidas profissional e social.

O que nos leva a uma consideração derivada da reflexão a respeito da relação entre as vivências afetivas e as relações de gênero. É questionável a noção de que as mulheres são “especialistas do coração”, como quer Giddens (1993). Muito mais duvidosa, porém, é sua concepção de que o amor seja um lugar de exercício do poder das mulheres. Algumas perspectivas aqui apresentadas mostram como o amor romântico tem sido para a maioria das mulheres lugar de sofrimento e de opressão. A vivência das relações amorosas não pode ser pensada dissociada das relações desiguais entre homens e mulheres, que as perpassam e estruturam. Ao contrário do que quer Bourdieu (1998), o amor não seria um dos últimos “refúgios” da dominação masculina?

¹ Quando utilizo este termo não me refiro ao masoquismo como prática sexual, mas sim ao padrão de subjetivação, tal qual o define Nunes (2000) como atração pelo sofrimento psíquico. Não afirmo que este só inclua possibilidades negativas, assim como me abstenho também de qualquer reflexão acerca do masoquismo sexual, como a possibilidade de aprendizado de gozo a partir da dor e de jogos de dominação.

Contudo, a discussão acerca de como as relações amorosas são perpassadas pelas desigualdades de gênero me leva a uma das questões que não puderam ser abordadas nesta dissertação: como situar as vivências lésbicas no padrão amar demais? Tratei essa experiência como intrinsecamente ligada às relações desiguais entre homens e mulheres. As perspectivas teóricas aqui apresentadas nos permitem pensar que ainda que as relações de gênero tenham a heterossexualidade compulsória como um de seus fundamentos, isso não significa que as subjetividades de lésbicas e gays sejam construídas fora dessas relações. Evidentemente ambos são constituídos nas relações de gênero, que perpassam toda sua vivência, inclusive suas relações amorosas. Poderíamos também pensar no amar demais como ligado a uma posição feminina no amor, e não necessariamente ao papel de uma mulher relativamente a um homem. Além disso, creio que este padrão esteja muito mais relacionado à construção de uma subjetividade feminina e de sua desvalorização social, o que não excluiria as lésbicas. No entanto, os discursos do MADA não permitem a apreensão dessa vivência, principalmente por ser a heterossexualidade o universo de significação e inteligibilidade do amor para o MADA. Assim, creio que seja necessário um estudo específico de como esse padrão é vivenciado nas relações entre mulheres.

O estudo dos princípios e técnicas de um programa de recuperação como o MADA proporciona uma discussão sob um aspecto teoricamente fundamental – na medida em que demonstra um dos limites da mudança social – e politicamente relevante – uma vez que coloca desafios para a tentativa de transformação da ordem. Refiro-me à tênue “fronteira” entre o patológico e o moral, tão fortemente presente nos grupos de recuperação. O que me faz refletir acerca da dialética pecado/doença, na forma em que ainda fundamenta a argumentação conservadora na tentativa de impedir a concretização de reivindicações fundamentais dos movimentos LGBTT e feminista, entre outros que lutam pelos direitos humanos. As estratégias de patologização de comportamentos que vão de encontro às normas heterossexuais, bem como de outras práticas que transgridem valores religiosos, estão sempre relacionadas a questões morais, o que ainda estrutura decisões no campo do direito. A demonização e patologização das práticas e valores, como a reivindicação pelo reconhecimento das uniões homossexuais e a legalização do aborto, que rompem com fundamentalismos religiosos e políticos, demonstram a demora e os limites de algumas mudanças sociais e os desafios a serem enfrentados pelos movimentos sociais em busca de uma democracia radical, expressa e efetivada, entre outras coisas, por um estado laico.

Um outro questionamento que este trabalho me trouxe é sobre a relação entre os grupos de auto-ajuda e política. Afirmo que o MADA reproduz discursos que

essencializam e patologizam as mulheres. Contudo, não se pode ignorar que o objetivo do grupo é a saúde e autonomia das mulheres. O programa também questiona a idéia de que as mulheres devam permanecer “servas” do amor. Apesar disso, penso que o MADA não propõe uma mudança radical nas relações desiguais entre homens e mulheres, mas sim uma adaptação a essas relações. Entretanto, é perceptível 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 programa, passam a questionar suas relações desiguais, ainda que geralmente não percebam claramente suas experiências como ligadas a relações sociais de gênero.

Dessa forma, poderíamos pensar no possível papel político dos grupos de auto-ajuda. Diferentemente da compreensão crítica unilateral, hooks acredita que o se fazer, o se auto-construir e reconstruir, o se tornar um sujeito, projeto fundamental dos grupos de recuperação, incluindo o MADA, é crucial no ativismo político. O anseio pela auto-recuperação 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 que pode ser radical. Esta compreensão despatologiza e politiza a auto-recuperação, fazendo dela a base necessária para uma política radical que não simplesmente identifica estruturas de opressão, mas também trabalha para mudá-las. Para hooks, se a crítica feminista pretende ter um impacto de transformação nas vidas das mulheres, deve ficar atenta para o notável aparecimento de narrativas de auto-recuperação na cultura popular contemporânea. Pode-se adotar essa perspectiva e ainda estar atentos para as lições dos recentes debates feministas sobre a construção social do sujeito. A auto-recuperação pode ser entendida aqui não como um retorno nostálgico ao sujeito estável normativo do início do feminismo, nem como uma adoção acrítica do individualismo político, mas como um progressivo processo de se auto-fazer, que é socialmente constituído em uma cultura organizada hierarquicamente, e que serve como base para uma mudança dessas hierarquias através da ação política.

Em suma, a experiência de se refazer a partir das vivências na opressão pode ser um fundamento da possibilidade de mudança. Na medida em que o feminismo continua suspeitando da auto-recuperação como um projeto, rejeitando-o sem analisar suas possibilidades emancipatórias, ele continuará abdicando de sua autoridade nesta área no que diz respeito a outras formas de discurso de auto-conscientização, que são cúmplices dos valores culturais conservadores dominantes. Enquanto continuamos a viver numa

sociedade que oprime e abusa das mulheres numa grande variedade de formas, as mulheres continuarão a lutar por seu auto-empoderamento. Assim, é produtivo reclamar a auto-ajuda como uma área legítima de análise sociológica e feminista. O feminismo pode questionar e criticar os elementos reprodutores da ordem presentes nos programas de recuperação e nas propostas de auto-ajuda em geral, mas também fazer uma auto-crítica de suas falhas e limites, além de estar atento às possibilidades emancipadoras dos grupos de auto-ajuda. Sobretudo por estes serem derivados dos grupos de autoconscientização, que foram fundamentais para o feminismo brasileiro. Além disso, para a Sociologia, 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 interação social. Outro aspecto que não pôde ser tratado nesse trabalho, ou seja, das relações que se estabelecem entre as mulheres dentro do grupo de auto-ajuda.

Por último, quero ressaltar que o discurso do MADA é construído por mulheres. Além disso, o livro de Norwood aparentemente elimina a hierarquia entre a autora e a leitora. 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 projeto da auto-ajuda. Os discursos de Freud sobre a histeria, e de Norwood 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. A literatura de auto-ajuda feminina dos anos 80 emerge da crítica feminista da medicina estabelecida. O que não significa que o discurso do grupo não seja reprodutor da ordem de gênero. Contudo, toda a discussão apresentada acima sobre os grupos de auto-ajuda, e seu possível papel político, implica também uma reflexão sobre a dialética foucaultiana entre poder e resistência. O que o MADA nos 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 aprofundado neste trabalho e creio que seja necessário fazer em outro momento.

Mais um dos inúmeros questionamentos e desafios, teóricos, políticos e pessoais, trazidos pelo trabalho de uma pesquisa e que motivam a continuidade da construção de um processo intelectual.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Neuma (org.). Para uma revisão das ciências humanas no Brasil desde a perspectiva das mulheres. In: Gênero e ciências humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: 1997.

ALBERONI, Francesco. Enamoramento e amor. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. O erotismo: fantasias e realidades do amor e da sedução. São Paulo: Rocco, s/d, p. 85-110.

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: PRIORE, M. D. (org.). História das mulheres no Brasil. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2000, p.45-77.

ARIÈS, P. História social da criança e da família. Rio de Janeiro: Guanabara, 1978.

ÁVILA, Maria Bethania. Direitos reprodutivos, exclusão social e Aids. In: BARBOSA, Regina M.e PARKER, Richard (orgs.). Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; São Paulo: Editora 34, 1999, p. 40-48.

AZEREDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais. Revista estudos feministas. Out. 1994, Número especial, p. 203-216.

BARBOSA, Maria R. Negociação sexual ou sexo negociado? In: BARBOSA, Regina M.e PARKER, Richard (orgs.). Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; São Paulo: Editora 34, 1999, p. 74-87.

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 Editor, 2004.

BEAUVOIR, Simone. A amorosa. In: O segundo sexo. Vol. 2. A experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1949, p. 411-438.

BENLLOCH, Isabel M. Construcción psicossocial de los modelos de género: subjetividad y nuevas formas de sexismo. In: CASTILLO-MARTÍN, M. e OLIVEIRA, S. (orgs.). Marcadas a ferro: violência contra a mulher: uma visão multidisciplinar. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005, p. 104-134.

BENZUR, Gabriel. Quando digo intersex. Um diálogo introdutório a la intersexualidad: entrevista com Mauro Cabral. Cadernos Pagu, Unicamp, n. 24, 2005, p. 283-304.

BONDI, Liz. Localizar as políticas da identidade. Debate feminista – cidadania e feminismo, 1999, p. 245-275.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Mecanismos psíquicos del poder; teorías sobre la sujeción. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual? Cadernos Pagu, Unicamp, n. 21, 2003, p. 219-260.

_____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. Cadernos Pagu, Unicamp, n. 11, 1998, p. 11-42.

_____. Corpos que pesam; sobre os limites discursivos do sexo. In: Louro, Guacira L. (Org.) O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.153-172.

CALDWEL, Kia L. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. Revista estudos feministas, jul. 2000, vol.8, n.2, p. 91-108.

CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: CARDOSO, S.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 e ROSALDO, Michelle Z. (coord.). A mulher, a cultura e a sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 65-94.

CORRÊA, Marisa. Carta convite da organizadora: uma pequena voz pessoal. In: Cadernos Pagu, Unicamp, n. 11, 1998, p. 23-47.

COSTA, Cláudia de L. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. Cadernos Pagu, Unicamp, n. 19, 2002, p. 59-90.

DASA – Dependentes de Amor e Sexo Anônimos. Apostila do grupo DASA. S.d

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

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

D'INCAO, M. A. Mulher e família burguesa. In: PRIORE, M. D. (org.). História das mulheres no Brasil. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2000, p. 223-240.

ENGEL, M. Psiquiatria e feminilidade. In: PRIORE, M. D. (org.). História das mulheres no Brasil. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2000, p. 322-361.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. De. (org.). Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 217-250.

FONSECA, Cláudia. Amor e família: vacas sagradas de nossa época. In: RIBEIRO, I. e RIBEIRO, A C. T. e DUARTE, L. F. D. et al. Famílias em processos contemporâneos: Inovações culturais na sociedade brasileira. São Paulo: Loyola, 1995.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. 12 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. 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: Edições Graal, 2005.

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

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

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

FRASER, Nancy. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero. In: BRUSCHINI, C. e UNBEHAUM, S. (orgs.) Gênero, democracia e sociedade brasileira. São Paulo: FCC: Ed. 34, 2002, p.59-78.

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

HEILBORN, Maria L. Construção de si, gênero e sexualidade. In: HEILBORN, M. L.(org.). Sexualidade: o olhar das ciências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, p. 40-58.

_____. e SORJ, B. Estudos de gênero no Brasil. In: MICELI, S. (org). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) vol. 2. São Paulo: Sumaré; ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, p.183-221.

_____. 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.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. Revista estudos feministas. Jul. 1995, vol. 3, n. 2, p. 464-478.

JIMÉNEZ, Rafael M. M. (ed.). Sexualidades transgressoras: uma antologia de estudos queer. Barcelona: Icaria, 2002.

KEHL, Maria Rita. A psicanálise e o domínio das paixões. In: CARDOSO, S.(et. Al.) Os sentidos da paixão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 469-496.

LAMPHERE, Louise e ROSALDO, Michelle Z. (coord.). A mulher, a cultura e a sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LAQUEUR, Thomas. Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. In: CARDOSO, S.(et. Al.) Os sentidos da paixão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.17-33.

LEMINSKI, Paulo. A paixão da linguagem. In: CARDOSO, S.(et. Al.) Os sentidos da paixão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 283-306.

LOURO, Guacira L. Gênero, sexualidade e educação. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

MACFARLANE, Alan. História do casamento e do amor; Inglaterra, 1300-1840. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MACHADO, Lia Z. Gênero, um novo paradigma? Cadernos Pagu (11). Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos em Gênero/UNICAMP, 1998, p. 107-125.

MACHADO, Paula S. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. Cadernos Pagu, Unicamp, n. 24, 2005, p. 249-281.

MADA – Mulheres que Amam Demais Anônimas. Apostila do grupo MADA. S.d

MATOS, Marlise. Reinvenções do vínculo amoroso: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: UFMG; IUPERJ, 2000.

MINAYO, Maria C. (org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1998.

NASCIMENTO, Wanderson F. O corpo: objeto de um discurso. <http://lists.indymedia.org/pipermail/cmi-brasil/attachments/20031030/69772cdf/attachment-0001.htm>. 2003. Acesso em 20/05/2004.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o sexo. Revista de estudos feministas. Jul. 2000, vol. 8, n. 2, p. 9-41.

NORWOOD, Robin. Mulheres que amam demais. 28 ed. São Paulo: Arx, 2005.

NUNES, Benedito. A paixão de Clarice Lispector. In: CARDOSO, S.(et. al.) Os sentidos da paixão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 269-281.

NUNES, Silvia A. 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.

OLIVEIRA, Pedro P. de. A construção social da masculinidade. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

ORTNER, Sherry B. Está a mulher para o homem assim como a natureza está para a cultura? In: LAMPHERE, Louise e ROSALDO, Michelle Z. (coord.). A mulher, a cultura e a sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 95-120.

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

PARKER, Richard G. Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PISCITELLI, Adriana. Gênero em perspectiva. Cadernos Pagu (11). Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos em Gênero/UNICAMP, 1998, p. 141-155.

PRECIADO, Beatriz. Qué es la contra-sexualidade? In: Manifiesto contra-sexual. Madrid: Opera Prima, 2002, p. 15-38.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, M. D. (org.). História das mulheres no Brasil. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2000, p. 11-44.

RODRIGUES, Almira. Relações amorosas: uma incursão sociológica no processo amoroso. Brasília . UNB, Departamento de Sociologia, dissertação de mestrado, 1992. Mimeo.

ROSALDO, Michelle Z. A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisão teórica. In: LAMPHERE, Louise e ROSALDO, Michelle Z. (coord.). A mulher, a cultura e a sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 33-64.

_____. e LAMPHERE, L. Introdução. In: LAMPHERE, Louise e ROSALDO, Michelle Z. (coord.). A mulher, a cultura e a sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 17-32.

ROUANET, Sergio P. Razão e paixão. In: CARDOSO, S.(et. al.) Os sentidos da paixão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.437-467.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. Recife: SOS Corpo, 1993.

_____. Reflexionando sobre el sexo: notas para uma teoria radical de la sexualidade. In: VANCE, Carole (Org.). Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina. Madrid: Revolución Madrid, 1989. p. 113-190.

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

SIMMEL, Georg. Filosofia do amor. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SUASSUNA, Mara. Amor na dose certa: transformando o amor doentio em amor saudável. Goiânia: Kelps, 2003.

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

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In: PRIORE, M. D. (org.). História das mulheres no Brasil. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2000, p.401-442.

VAINFAS, Ronaldo. Casamento, amor e desejo no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1986.

_____. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, M. D. (org.). História das mulheres no Brasil. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2000, p.115-140.

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

VANCE, Carole. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. Physis, Revista de Saúde Coletiva. Vol 5, n. 1, 1995, p. 7-31.

_____.(org.). Placer y peligro. Explorando la sexualidade feminina. Madrid: Revolucion, 1989, p. 113-190.

VENÂNCIO, Renato P. Maternidade negada. In: PRIORE, M. D. (org.). História das mulheres no Brasil.3 ed. São Paulo: Contexto, 2000, p.189-222.

WEEKS, Jeffrey. Valores em una era de incertintumbre. In: LLAMAS, R. (comp.) Construyendo sidentidades – estúdios desde el corazón de una pandemia. Madrid: Siglo XXI de Espana, 1995, p. 199-225.

WITTIG, Monique. El pensamiento heterossexual y otros ensaios. Madrid: EGALES, 2006.

ANEXOS

Anexo 1

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.

Anexo 2

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 3

Literatura recomendada pelo MADA

- 1-Mulheres que amam demais (Robin Norwood).
- 2-Por que eu, por que isso, por que agora? (Robin Norwood).
- 3-Amar, perder e crescer; a arte de transformar uma perda em ganho (Jean Monbourquette).
- 4-Sei que vou sair dessa (Iyanla Vanzant).
- 5-Enquanto o amor não vem (Iyanla Vanzant).
- 6-A vida vai dar certo para mim; mensagens diárias (Iyanla Vanzant).
- 7-Ontem eu chorei (Iyanla Vanzant).
- 8-Homens que odeiam suas mulheres e mulheres que os amam (Suzan Foward).
- 9-Co-dependência nunca mais (Melody Beattie).
- 10-Para além da co-dependência (Melody Beattie).
- 11-Solidão nunca mais (Roberto Bo Goldkorn).
- 12-Será que existe amor feliz? (Guy Corneau).
- 13-Pai ausente, filho carente (Guy Corneau).
- 14-Aprendendo a gostar de si mesmo (Louise Hay).
- 15-O poder dentro de você (Louise Hay).
- 16-Por que os homens mentem e as mulheres choram? (Allan Pease).
- 17-Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor? (Allan Pease).
- 18-Todos os homens são idiotas – até que se prove o contrário (Deanne Schwartz).
- 19-Os bastidores do amor (Luiz Cuschinir).
- 20-Mulheres inteligentes, escolhas insensatas (Connel Cowan).
- 21-Os 100 segredos das pessoas felizes (David Niven).
- 22-Volta ao lar (John Bradshaw).
- 23-Rita Ritinha aprendendo a amar (Flávio Gikovate).
- 24-Meditações diárias (Billy Graham).
- 25-Amores obsessivos; quando a paixão o faz prisioneiro (Suzan Foward e Craig Buck).
- 26-Uma nova visão do amor (Flávio Gikovate).
- 27-Complexo de Cinderela (Colette Dowling).
- 28-Síndrome do capacho (Lynn Namka).
- 29-Meninas boazinhas vão para o céu, as más vão à luta (Ute Ehrhartt).
- 30-Homens são de Marte, mulheres são de Vênus (John Gray).
- 31-Minha querida mamãe (José Ângelo Gaiarsa).
- 32-A inteligência hormonal da mulher (Elieze Berenstein).
- 33-O poder do agora (Eckhart Tolle).
- 34-Você pode curar sua vida (Louise Hay).
- 35-Um minuto para mim (Spencer Johnson).
- 36-Quem mexeu no meu queijo? (Spencer Johnson).
- 37-Mentiras privadas (Frank Pittman).
- 38-Os papéis que vivemos na vida (Claude Steiner).
- 39-Encontros, desencontros e reencontros (Maria Helena Matarazzo).
- 40-Vampiros emocionais (Allbert J. Bernstein).
- 41-A mulher emergente (Natalie Rogers).
- 42-O ciúme patológico (Antônio Mourão Cavalcante).
- 43-O ciúme (Nancy Friday).
- 44-Sedução: uma via de mão dupla (Eduardo Nunes).
- 45-Meditações diárias (Billy Graham).