



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

GABRIELA CAVALCANTI DE ALBUQUERQUE

“O AMOR SÓ É BOM SE DOER?”

a economia emocional do MADA, dinâmicas de disciplina, controle e hierarquizações de poder

Recife
2020

GABRIELA CAVALCANTI DE ALBUQUERQUE

“O AMOR SÓ É BOM SE DOER?”

a economia emocional do MADA, dinâmicas de disciplina, controle e hierarquizações de poder

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

A345a Albuquerque, Gabriela Cavalcanti de.
“O amor só é bom se doer?” : a economia emocional do MADA,
dinâmicas de disciplina, controle e hierarquizações de poder / Gabriela
Cavalcanti de Albuquerque. – 2020.
97 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Roberta Bivar Carneiro Campos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2020.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Mulheres. 3. Emoções. 4. Poder. I. Campos, Roberta
Bivar Carneiro (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2022-067)

GABRIELA CAVALCANTI DE ALBUQUERQUE

**“O AMOR SÓ É BOM SE DOER?”:
a economia emocional do MADA, dinâmicas de disciplina, controle e
hierarquizações de poder**

Aprovada em: 30/11/2020.

O presente trabalho, em nível de mestrado, foi avaliado e aprovado por
banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Roberto Cordoville Efrem de Lima Filho
Instituição UFPE

Prof. Dr. Raoni Borges Barbosa
Instituição UERN

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que
foi julgado adequado para obtenção do título de mestra em Antropologia.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos
Orientadora

Recife
2020

Este trabalho é dedicado à Valéria Cristina Cavalcanti de Albuquerque e a Mucio Ramalho Cavalcanti de Albuquerque, meus pais. Sem eles nada seria possível.

AGRADECIMENTOS

À FACEPE (Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco) pela oportunidade ao me fornecer subsídios possibilitando a realização desta dissertação.

À Roberta Campos, por ter me auxiliado e trazido, com seus conhecimentos, criatividade e experiência, lições que nunca esquecerei.

A Deus, aos meus mentores espirituais, à Yemanjá e a todos os espíritos que vieram me visitar durante esses dois anos, trazendo de volta à luz que havia perdido.

Aos meus pais, Múcio e Valéria, sem eles nada disso seria possível. Aos meus irmãos, Guilherme e Gustavo, às minhas tias, Sandra e Vitória, à minha mãe Zefinha que já não está mais entre nós, mas que sinto que sempre está e estará comigo.

Aos meus amigos, sobretudo Silas e Daniela, Camila e Bárbara, Nathália, Bruna e Mayara, que me deram muito apoio nos momentos mais difíceis.

Aos profissionais de saúde que estiveram comigo nesse processo tão complexo na minha vida, em especial à Polly, minha psicóloga, que me permitiu enfrentar todos os demônios e situações de sofrimento que passei durante essa trajetória.

Finalmente, agradeço a todos que torceram por mim, direta ou indiretamente. Todos aqueles que tiraram um momento para orar por mim, me mandando boas energias e sentimentos afetuosos de carinho e amor.

Me dá um pedaço do seu amor? Só um pedaço mesmo
Não te quero inteira não Não te quero toda
Nem de mais
Só aquele pedaço tosco
Lascado, quebrado, fodido, moído Caído no chão, joelho ralado,
doído
O pior pedaço não, nem o mais desimportante Que isso ia ser te
pedir o melhor do avesso Mas de melhor num quero nada
Até porque eu não tenho nada muito bom pra dar Então me dá se
quiser um pedaço do seu coração Um espaço, uma brecha, uma
fenda, um vão
Um caco
Um caco de alguma vez que ele foi quebrado
Mas que cê nem lembra mais direito como, quando Por quem
mesmo?
É esse que eu quero
Dá pra mim esse caquinho
Essa lasca, essa ruína meio gasta Mas não velha demais
Que a gente possa dizer arqueologia Nem nova demais
A ponto de não ser quinquilharia
Esse caco que você jamais pensaria que alguém quereria Pra uma
coisa qualquer, ou que valesse um poema sequer Esse retalho eu
quero
Pra juntar com qualquer retalho do meu coração remendado
Embaixo de um dia besta de Sol, só colocar um do lado do outro,
assim, paradinho embaixo do Sol do meio-dia
Pra deixar inda mais banal o zênite da mediocridade cotidiana do
Sol no meio do céu em baixo do dia
E depois sentar e observar como tudo, tudo mesmo, qualquer
coisa brilha sob o Sol, até um caco tosco
De vidro coronado meio arranhado
Que nem a maré das lascas do meu coração
O dicionário vai chamar essa coisa pouca, boba, pequena,
comum, banal simples tola de amor
Os satélites, os drones, a NASA lá do alto Vão ver essa coisa
brilhar
Fragmentos do que a gente é buscando rejunte
E até as retinas que olharem vão quase cegar desse brilho fosco
também Mas tão brilho que vai ser esse Sol, esses cacos, esse
encontro
A calçada suja onde os cacos se deitam a plantinha nascendo no
craquelado o concreto a rotina o gosto de sal do suor escorrendo
pela testa o dia quase vai deixar de ser igual por um
Instante Ou quase
E partilhar um segundo fundo assim
É quase se dar inteira pra alguém hoje em dia
Do jeito que ascoisas andam tão quebradas né (NASCIMENTO,
2020).

RESUMO

A pesquisa objetivou, sobretudo, a análise da linguagem da economia emocional das participantes do MADA (Mulheres que Amam Demais Anônimas) — um grupo de apoio para mulheres que desejam, principalmente, desvencilhar-se da dependência de relacionamentos destrutivos —; basicamente, a maneira que elas rearranjam e/ou modificam suas definições de emoções a partir da *consciência coletiva*, construindo a partir da influência da dinâmica do grupo e da sua programação. Para tanto, fizemos uma análise dos seus discursos e das emoções que eram acionadas e/ou ocultadas por serem consideradas inadequadas ao contexto e à proposta do grupo; como elas experienciam o amor provenientes das relações destrutivas e como ele passa a ser objeto de vício. Além disso, qual sentido elas dão para essas relações, identificando a forma com a qual elas são capazes de romper com esse vínculo, como o fazem e quais os efeitos discursivos práticos que decorrem dessa ruptura desejada. A metodologia envolvida neste estudo se deu a partir do processo de “afetação” e também de fragmentos de uma autoetnografia. A pesquisa foi ancorada diante da perspectiva contextualista — consideramos que estamos envolvidos em uma etnopsicologia ocidental moderna —, a maneira como as emoções são definidas no ocidente e como elas influem a partir da dinâmica emocional dos grupos sociais, neste caso, do grupo Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA). Afinal, a partir da análise dos discursos emocionais das cinco interlocutoras que foram entrevistadas, “o amor só é bom se doer?” Não. Antes só do que mal amada.

Palavras-chave: Emoções; Gênero; Poder.

ABSTRACT

This research has as an objective, above all, the analysis of the emotional language of participants of "MADA" (Mulheres que Amam Demais Anônimas) – (women who love too much), a support women group to that have the strong need to free themselves from depending on abusive and destructive relationships. The research considers the manners on which they rearrange and/or modify their definitions of emotions starting from a collective consciousness, building up from the dynamic influence of this group and its agenda. In order to perform this study, we analysed the women's discourses and emotions that were triggered and/or hidden on it for being considered inadequate to the context or the group's vision, their ways of experiencing love provenient from destructive relationships and how this love becomes a type of addiction. Furthermore, we investigate the meanings of those relationships by identifying the ways on which women are capable of breaking free from the dependency, how they do it and which practical discursive effects may occur from the desired break. The methodology used in this research utilizes "Being affected" and fragments of autoethnography, and it is based on a contextualization perspective: we consider ourselves as being part of the modern occidental ethnopsychology, which represents the way on which emotions are defined in the occident and how they suffer influence from the emotional dynamics of social groups, in this case, the "Women Who Love Too Much" (MADA). After all, from the analysis of the emotional discourses of the five interlocutors, is love only good if it hurts? No. Rather than badly loved.

Keywords: Emotions; Gender; Power.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
1.1	OBJETIVOS	14
1.1.1	Objetivo geral	14
1.1.2	Objetivos específicos	15
2	A ORIGEM E RELEVÂNCIA DO AA NO UNIVERSO DOS GRUPOS DE APOIO MÚTUO	16
3	QUADRO TEÓRICO	23
3.1	A EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E A ANTROPOLOGIA DAS EMOÇÕES	24
3.2	PODER E DISCURSO ENTRE PIERRE BOURDIEU E FOUCAULT E AS CRÍTICAS FEMINISTAS A RESPEITO DOS SEUS CONCEITOS	29
3.3	ANTHONY GIDDENS, O AMOR, A DEPENDÊNCIA E O VÍCIO	36
4	SOU UMA MADA?	40
5	SOBRE MEU FAZER ETNOGRÁFICO A PARTIR DE ABORDAGENS NÃO-TRADICIONAIS EM ANTROPOLOGIA	50
5.1	DO LADO DE DENTRO DE MIM	50
5.2	SOBRE OS INÍCIOS	55
5.3	ENTRE REDES E NÓS	62
6	ETNOPSICOLOGIA OCIDENTAL MODERNA DO GRUPO MADA RECIFE (BOA VIAGEM)	64
6.1	PERFIL DAS ENTREVISTADAS	71
6.1.1	Andréia	71
6.1.2	Marta	72
6.1.3	Léia	73
6.1.4	Maria Helena	74

6.1.5	Zuela	75
6.2	ANÁLISE DO DISCURSO EMOCIONAL DAS ENTREVISTADAS	76
7	CONCLUSÃO	86
	REFERÊNCIAS	94

1 INTRODUÇÃO

A primeira reunião do grupo MADA Brasil foi realizada no dia 16 de abril de 1994, nos fundos da Igreja do Perpétuo Socorro, bairro Jardins, em São Paulo. Ao assistir pelo menos seis reuniões do grupo, que elas chamam de “primeira vez”, você pode se considerar uma Mada — uma mulher que ama demais. De acordo com a apostila¹ — compartilhada internamente entre as participantes —, foi possível comprovar que seis vezes é o número apropriado para que você possa decidir se há uma identificação com a problemática de adicção de pessoas e se deseja trabalhar sua recuperação no grupo.

Primeiramente, para a compreensão do texto, o termo MADA se resigna ao grupo Mulheres Que Amam Demais Anônimas, e Mada se refere às suas participantes. Segundo, sobre sua história no Recife, três mulheres que tinham o mesmo terapeuta foram instruídas a fundar o primeiro grupo na cidade. O profissional chamado Rubens de Mello já tinha conhecimento de outros grupos no país e no mundo, sobretudo da obra de Robin Norwood (1985). O profissional deu às diretrizes para que suas pacientes pudessem criar um grupo de apoio mútuo sob essa perspectiva. Ele identificou que todas elas possuíam os mesmos sintomas de dependência de relacionamentos destrutivos. Foi então que há cerca de quatorze anos essas mulheres fundaram e construíram a história do MADA na Igreja Nossa Senhora de Fátima, no bairro de Boa Viagem. No ano de 2013, com auxílio das iniciadoras e outras participantes que se integraram com o passar dos anos, o grupo MADA Pina, localizado na Igreja Matriz do Pina, foi constituído.

O objeto de estudo em questão é definido como uma irmandade de mulheres, da qual o único requisito para se tornar uma membra é o desejo de romper e, assim, afastar-se de possíveis relacionamentos destrutivos no futuro. O grupo Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA) surgiu a partir da publicação do livro homônimo escrito pela terapeuta familiar Robin Norwood (1985), tornando-se posteriormente o referencial de condução das reuniões juntamente com as adaptações do programa de 12 passos e 12 tradições de Alcoólicos Anônimos (AA).

Existe um sistema de rotatividade das participantes que ficam encarregadas de estar à

¹ Obs.: a apostila não está disponível online. Criei um link público, a partir da plataforma Google Drive, para que fosse possível sua visualização e apreciação. ANÔNIMAS, *Apostila de MADA*. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1pEOud5nhIqLdUpnSP6zS78Pr6jbroLMh/view?usp=sharing>. Acesso em: 24 nov. 2020.

frente do grupo, durante um mês, ministrando as reuniões. Elas me deixaram claro que a organização dessas questões não implica hierarquia — apesar de ter percebido tanto em campo quanto nos discursos emocionais das interlocutoras em suas entrevistas a existência de contradições concernentes a essa sentença —, seria apenas uma questão de determinar as formalidades dos encontros, bem como para o estabelecimento desse compromisso para elas mesmas e para o MADA.

Todas as Madas têm, independente de quanto tempo estejam participando do grupo e se for da vontade de cada uma, a possibilidade de mediar as reuniões durante quatro sessões mensais. Entretanto, é importante ressaltar o fato de que mesmo que o grupo tenha uma rotatividade de cerca de dez mulheres por reunião, a mediação dos encontros é realizada na maioria das vezes pelas mesmas Madas, sobretudo aquelas que estão mais antigas no grupo. Dois motivos que surgiram a partir da minha percepção em campo são possíveis: ou existe o desinteresse por parte do restante das participantes em assumir essa responsabilidade, ou elas não têm a pretensão de modificar o estado das coisas, já que a maioria daquelas que fazem esse trabalho são as fundadoras do grupo ou as primeiras participantes que foram surgindo assim que o MADA abriu suas portas no Recife. Existem também as responsabilidades envolvidas em escolher ser a mediadora que ministrará as reuniões durante todo o mês como: chegar uma hora antes, abrir a sala, organizar os pôsteres dispostos no ambiente, abrir a ata de participantes, fazer café e chá para a hora do lanche, dentre outros procedimentos. Pode ser mais cômodo chegar na hora ou até mesmo mais tarde quando já está tudo preparado para o início das sessões. São suposições que poderiam ser exploradas com mais afinco em trabalhos futuros.

O vínculo que as une é a crença de que a dependência de relacionamentos afeta profundamente suas vidas. Suas reuniões têm o objetivo de partilhar suas experiências, trazer força e esperança de que elas sejam compreendidas, de que suas vidas estarão em suas mãos independente se estiverem sozinhas ou acompanhadas — falo sob uma perspectiva geral, não apenas presentes em relacionamentos afetivo/sexuais, estes, no entanto, foram o foco do nosso estudo —, do controle e da reflexividade de si. No MADA elas encontram uma rede social pela qual realmente se sentem representadas, passando a fazer parte da vida umas das outras, dentro e fora das reuniões. É necessário respeitar tanto o anonimato das participantes quanto o das pessoas das quais elas se sentem dependentes. Não há necessidade de pagar mensalidades ou honorários para se unir ao grupo. O sustento deste provém de suas próprias contribuições, feitas de maneira voluntária. Os requisitos para ser membra do MADA são: o desejo de deixar de ser adicta a pessoas e o dever de manter o grupo no anonimato, portanto, caso essas exigências não sejam respeitadas, fica reservado ao grupo o direito de não admitir a associada que tenha

desrespeitado a regra, ou seja, segundo a apostila de MADA, as participantes podem decidir em comum acordo “afastar” qualquer associada que não esteja cumprindo os princípios e as expectativas do grupo. Finalmente, o MADA não é filiado à nenhuma religião², partido político ou organização, não deseja participar de controvérsias, porém, não apoia nem se opõe à causa alguma.

De acordo com primeiro passo do MADA, existe o princípio da *honestidade* ao admitirem suas impotências pessoais diante dos relacionamentos no geral. O segundo passo diz respeito ao princípio da *esperança* ao passarem a acreditar que um *Poder Superior* a elas mesmas poderia devolvê-las à sanidade. No terceiro e no quarto passo, os princípios da *fé* e da *coragem*; o primeiro diz respeito às participantes tomarem a decisão mais importante de suas vidas: confiar em Deus — como cada uma concebe individualmente — suas vontades e suas vidas; o segundo concerne ao enfrentamento da verdade sobre os seus defeitos de caráter. O quinto passo fala sobre a *integridade* de mostrarem ao mundo o verdadeiro eu de cada uma, tendo coragem de enfrentar os seus erros. Com o princípio da *boa vontade*, presente no sexto passo, elas aprendem a se tornarem menos passivas. Quanto ao sétimo e oitavo passos, *humildade* e *autodisciplina* são essenciais para confiarem humildemente no Poder Superior que removerá seus defeitos de caráter e, assim, se tornarão menos passíveis de ferir outras pessoas, também emserem mais rápidas a fazer reparações se isso acontecer. Como nono e o décimo passo elas compreendem o princípio do *amor* quando aprendem a aceitar os outros como eles são e não como gostariam que eles fossem, e da *perseverança*, ao trabalharem os doze passos e continuarem a fazer as coisas que as fizeram bem. Por último, temos o décimo primeiro passo, com o princípio da *espiritualidade*, ao voltarem suas atenções às suas preces e meditações, em seguida aquele relacionado ao *serviço* de abandonarem suas necessidades de controlar as pessoas e simplesmente deixarem o *Poder Superior* servir aos outros por seu intermédio, que é a baseado décimo segundo passo e pode orientar suas ações, não apenas dentro como fora do programa.

Ao trabalharem os Passos e os Princípios nele contidos, as Madas começam a substituir seus antigos modos de vida centrados no ego e na dependência de relacionamentos, assegurando-as de dar as costas aos velhos hábitos, como, por exemplo, querer agradar o outro,

² Sobre religiosidade, de acordo com os princípios do universo dos grupos de apoio mútuo, dos quais o MADA faz parte, cada membro(a) constrói um Poder Superior para caminharem juntos(as) rumo à recuperação da dependência que mantêm. A fé é um princípio muito importante em qualquer irmandade que tenha a conjuntura baseada nos princípios e tradições de AA (Alcoólicos Anônimos), e, por mais que todos os grupos afirmem receber abertamente pessoas que não acreditam e/ou não concebem um Poder Superior em suas vidas, criam expectativas de que a partir da inserção no(s) grupo(s) o(a) participante certamente encontrará na crença sua própria concepção de Poder Superior acima dele(a) mesmo(a) que o(a) auxiliará no caminho para sua recuperação.

colocá-lo acima de si mesma, comprar a atenção das pessoas, implorar para ser amada, dentre outras falas relatadas nos seus discursos. Diante disto, elas passam a se mover em uma nova dimensão buscando crescimento espiritual.

Assim, compreendendo a riqueza de símbolos e significados presentes na proposta e na dinâmica do MADA, tomamos como questão principal da nossa pesquisa a linguagem própria que proporciona uma economia emocional específica compartilhada pelas participantes. Neste sentido, defino economia emocional enquanto um conjunto de definições, representações e performances do sistema de emoções de cada Mada, que foi redefinido, aprendido e até “reaprendido”. Seria, também, a maneira que elas passam a (re)estabelecer o que sentem a partir da influência do grupo e do seguimento de toda a programação de recuperação, que inclui as obras de Norwood (1985), a apostila, que contém os doze passos e tradições de MADA, dos quais elas devem seguir passo a passo, e uma imensa literatura de apoio com temas similares àqueles que elas aprenderam a partir da imersão no grupo. Durante a análise dos discursos, percebi a existência de uma *consciência coletiva* das emoções dentro do grupo.

A partir dos discursos emocionais das Madas, analisei as emoções acionadas na dinâmica de seus relacionamentos afetivo/sexuais levando em conta que o objeto de estudo é, sobretudo, de orientação heterossexual, assim como as emoções consideradas inadequadas no contexto da programação do grupo. Assim, averiguamos em que medida as participantes do MADA experienciam e/ou experienciaram seus relacionamentos a partir do pressuposto de que o amor em excesso, para elas, torna-se um objeto de vício. Por fim, investigo qual o sentido que as Madas dão para os relacionamentos e as maneiras pelas quais elas se sentem capazes de romper com o vínculo, de que maneira o fazem e quais efeitos discursivos e práticos decorrem da ruptura do que elas definem enquanto relacionamentos destrutivos.

1.1 OBJETIVOS

1.1.1 Objetivo geral

- A análise da economia emocional do grupo MADA Recife — Unidade Boa Viagem.

1.1.2 Objetivos específicos

- Identificar, a partir dos discursos emocionais das participantes, quais emoções seriam acionadas sobre suas relações amorosas, bem como àquelas consideradas inadequadas neste contexto específico;
- averiguar em que medida as participantes do grupo experimentam os relacionamentos afetivo/sexuais, assim como o amor em excesso enquanto objetos de vício;
- investigar qual sentido as Madas dão para essas relações afetivas e a maneira pela qual elas são capazes de romper o vínculo, como o fazem e quais efeitos discursivos e práticos decorrem da ruptura desejada.

2 A ORIGEM E RELEVÂNCIA DO AA NO UNIVERSO DOS GRUPOS DE APOIO MÚTUO

Em 1933, Bill Wilson, cofundador do AA (Alcoólicos Anônimos), foi internado pela primeira vez no Towns Hospital, referência no tratamento de alcoolismo na época. O problema era encarado com mistério e vergonha. A Lei Seca foi introduzida no país como uma experiência com a tentativa de restringir os problemas relacionados às bebidas alcoólicas na sociedade. Durante anos da utilização desse programa, ironicamente, tanto Bill quanto Bob e outros pioneiros dos Alcoólicos Anônimos beberam ainda mais.

Foi o Dr. Silkworth, médico em Towns, quem considerou, no ano de 1937, na revista *Medical Record*, “o alcoolismo como manifestação de alergia”. Associando o estado do alcoólico àqueles sugeridos pela febre do feno, tornando-se gradualmente sensibilizados a uma determinada espécie de pólen, ou seja: “Acreditamos... que a ação do álcool sobre... os alcoólicos crônicos seja a manifestação de uma alergia: que o fenômeno da compulsão esteja determinado a esse tipo de pessoas que nunca ocorre no bebedor moderado médio.” (ANÔNIMOS, A., 1984, p. 110).

Sob nenhuma forma as pessoas que possuem essas características compulsórias poderiam fazer o uso do álcool de maneira segura, de modo que, a partir do momento em que se cria um hábito, seria impossível abandoná-lo. Uma vez em que se perde a autoconfiança e a crença na sociedade e em suas relações, os problemas desse indivíduo multiplicam-se, tornam-se irrefreáveis e de difícil solução.

Quem escutava essa explicação era justamente Bill, e, em transe, pela primeira vez, ouvira falar do alcoolismo enquanto um problema e não como falta de força de vontade, não enquanto um defeito de moral, mas sim como uma doença. Acreditou que havia encontrado a solução para os seus problemas e uma resposta para o problema da bebida: “Saído Towns como um outro homem, ou pelo menos pensava assim [...]” (ANÔNIMOS, A., 1984. p. 110).

Em breve ele passaria por um processo que o transformou e foi intitulado enquanto “A quarta dimensão da existência”. A partir do seu discurso, ele conheceu um local feliz e complacente, um lugar de paz, com um estilo de vida que só melhorava com o passar dos tempos. No final de um mês triste de novembro, sentado no sofá da sala, Bill recebe uma ligação inesperada. A surpresa o deixou abismado, seria um velho amigo de escola do qual não via há anos e que de súbito pediu para visitá-lo. O mais impressionante seria o fato de que ele estaria sóbrio.

Corado e bem disposto, o que o deixou impactado ao abrir porta para Ebby seria o brilho de seus olhos. Em tom de provocação, Bill colocou um copo de bebida à sua frente, perguntando se ele aceitaria uma dose, no que Ebby a rejeitou, ratificando sua sobriedade. “Escute, o que há com você?”, perguntou Bill sem rodeios. Seu camarada e visitante olhou-o nos olhos e, percebendo a desconfiança e o ceticismo aparente, respondeu: “Tenho religião”.

Operando o impossível, naquele momento um coração humano estaria sendo conduzido a mudanças drásticas. O convidado sugeriu ao velho amigo para escolher a sua própria versão de Deus, e não pareceu uma má ideia para Bill, acreditando que seria uma questão desfrutar da crença de um Poder Superior a ele mesmo. Em conclusão, não se sentiu mais sozinho, pois Deus se interessava por todo ser humano quando realmente procuramos. Ele, agora, percebia, sentia e confiava, sentindo a descamação de seu orgulho e preconceito.

Pela última vez, Bill Wilson entrou no Towns Hospital como um paciente: despediu-se do álcool. Foi conduzido ao tratamento aconselhado pelos especialistas, pois apresentava sintomas de “delirium tremens”³. Dias depois, recebeu a visita de Ebby. Ficou feliz com sua visita, porém, logo em seguida, sentiu remorso e melancolia. O enfermo não compreendia como seu amigo conseguira a sobriedade e ele não. Pensou na sua esposa, nos momentos compartilhados com ela. Os dois já não tinham mais esperança, e acreditavam que não existiriam outros caminhos, ou ele morreria, ou enlouqueceria.

Foi quando em seu quarto no hospital, entrou em desespero. Gritou: “farei qualquer coisa, farei qualquer coisa que seja!”. Estava esvaziado mental, física e mentalmente, completamente rendido, sem fé ou esperança, ele gritou: “Se é que Deus existe, que se revele!”. Em seguida, foi surpreendido:

[...] Então eu vi, com os olhos da mente, que havia uma montanha. Eu me achava no cume da mesma, onde soprava um vento muito forte. Um vento feito não de ar, mas sim de espírito. Forte e poderoso, o vento soprava através de mim. Veio então o fulgurante pensamento: ‘Você é um homem livre!’. Não sei durante quanto tempo permaneci nesse estado, mas a luz e o êxtase finalmente desapareceram. Enxerguei novamente as paredes do quarto. Conforme fui me acalmando, uma grande paz me invadiu e foi seguida por uma sensação difícil de descrever. Tornei-me agudamente consciente de uma Presença que parecia um verdadeiro mar de espírito. Deixei-me ficar na praia de um novo mundo. ‘esta deve ser a grande realidade’, pensei: ‘Deus dos pregadores [...]’ (ANÔNIMOS, A., 1984, p. 130).

Ainda enfermo, Bill pensou que talvez pudesse ajudar outros seres humanos que, como ele, seriam considerados alcoólicos incuráveis. Eles, entretanto, poderiam, ao se recuperar,

³ *Delirium tremens* (DT) é um estado confusional breve, acompanhado de perturbações somáticas, que usualmente acomete usuários de álcool gravemente dependentes em abstinência absoluta ou relativa. Fonte: *Wikipedia*.

auxiliar outros pacientes, trabalhando, por fim, uns com os outros em busca da sobriedade. O trabalho em conjunto, para ele, funcionava quando todos os outros recursos falharam. Apesar de receber alta, tempos depois ainda visitava desesperado o hospital em busca da troca de experiências e, todavia, voltava para casa, a partir de sua visão, novamente fortalecido.

Ainda no hospital, o amigo de Bill entregou-lhe uma obra que esclarece questões tradicionais. *As Variedades da Experiência Religiosa*, por William James, da qual o próprio Ebby ainda não teria lido, o qual estava presente nas leituras recomendadas pelos Grupos Oxford. Enquanto lia, capturava insights, extraía ideias de um texto considerado “pesado e intrincado” (ANÔNIMOS, A., 1984, p. 133). Anos depois, admitiu William James enquanto um dos fundadores dos Alcoólicos Anônimos, ainda que já estivesse falecido.

O exemplar classificava três denominadores comuns aos indivíduos descritos pelo autor:

(1) Eles estavam derrotados em alguma área importante de suas vidas. (2) admitiam suas derrotas enquanto totais e absolutas; (3) pediam apelo a algum tipo de Poder Superior, que assumia formas particulares. Inclusive, algumas linguagens vazavam em termos religiosos.

Conforme recebeu sua alta, o antigo paciente de Towns e sua esposa passaram a frequentar as reuniões do Grupo Oxford que aconteciam na casa do calvário, anexa à Igreja Episcopal do calvário. Dr. Shoemaker era o reitor, um dos líderes nos Grupos Oxford e viria a ser considerado por Bill como um de seus amigos mais íntimos.

Os Grupos Oxford, adaptados ao mundo moderno naquela época, era um movimento evangélico e ecumênico no auge do que foi classificado como seu sucesso. Sua filosofia se baseava em denominadores comuns de diversas religiões que, aparentemente, eram capazes de mudar a vida de homens e mulheres. O movimento tinha a função de causar uma reação em cadeia eficaz, em que cada adepto levaria uma boa nova, objetivando uma conversão mundial. Seu ponto de vista seria o de que todos precisavam mudar. Suas primeiras sementes foram plantadas no *campus* da Universidade de Princeton, em New Jersey.

O processo intitulado “partilhar” enfatizava uma espécie de faxina pessoal, uma confissão e a obrigação de agir sobre as questões expostas. Seria uma metodologia que restauraria as boas relações pessoais, reparando os prejuízos causados. Os grupos Oxford estavam dispostos a receber todos aqueles que quisessem ouvi-lo e obedecê-lo.

Enquanto isso, Bill dedicava-se na Missão do calvário ao passo que fazia visitas ao hospital, onde o Dr. Silkworth arriscava sua reputação profissional concedendo autorização para que seu antigo paciente conversasse com enfermos recentes. “Ardendo de confiança e entusiasmo, persegui os alcoólicos de manhã, à tarde e à noite” (ANÔNIMOS, A., 1984, p. 138).

Passados seis meses, a organização cristã tornou-se cautelosa no quesito de “consertar alcoólicos”. O “missionário dos alcoólatras” ainda não tinha conseguido a sobriedade de nenhum participante porque eles ficavam abstinémos por algum tempo e depois recaíam. Passaram a reunir-se em pequeno grupo em uma cafeteria chamada Stuart’s, próxima às imediações da igreja ao fim de cada reunião.

Foi novamente Dr. Silkworth que colocou Bill nos trilhos após tantos fracassos. “Por que não falar sobre a doença do alcoolismo?”, disse o senhor. Ele estaria pregando aos já convertidos aos Grupos Oxford, falando de sua experiência pessoal. “Por que não falar aos alcoólicos sobre a doença que os condenava a ficarem loucos ou morrer, se continuasse a beber?”. “Vindo de outro alcoólico, um alcoólico falando com o outro, talvez aquilo quebrasse aqueles egos”. “Só então você poderá tentar o seu outro remédio, esses princípios éticos que você tirou dos Grupos Oxford”.

A visão dos antigos usuários do álcool, que já estavam crescendo em gênero e número, era diferente do Grupo Oxford no sentido que eles compreendiam o alcoolismo como uma doença mental e física, informação obtida por Bill a partir do Dr. Silkworth. A aliança e parceria entre os dois cofundadores de AA iria existir por toda vida. Algumas pistas indicavam que o Dr. Bob, que Bill conheceu na sua jornada pela cura do alcoolismo, fosse o patrocinador mais ativo do grupo, que cresceu com mais rapidez em Akron do que em New York. Alguns também dariam créditos a esse sucesso devido à sua poderosa liderança. Os dois não competiam entre si e aparentemente um não teria inveja do outro. Eles pareciam ter ideias complementares e personalidades opostas, fato que pareceu fazer bem à disseminação do programa de recuperação. Dentre muitas divergências que culminaram no afastamento de Bill do grupo Oxford, em 1937, era a de que ele estava convicto de que os alcoólicos precisavam de pessoas que compartilhavam das mesmas experiências, uma visão que sempre sustentou. Ele atribuiu grande parte do crédito aos Grupos Oxford ou aos seus membros que o ajudaram a construir a célula do AA, embora vinculasse essa conexão ao Dr. Sam Shoemaker.

Foi a partir da instituição responsável pelas ações filantrópicas de Rockefeller e seus colaboradores que proporcionaram algo mais importante que o dinheiro. Especificamente Willard Richardson, LeRoy Chipman e Frank Amos não apenas se encantaram pela proposta do grupo como ofereceram seus próprios serviços, continuando a se reunir com Bill Wilson, Dr. Strong e o grupo de Nova York, objetivando discutir a estruturação do movimento. Esses encontros levaram ao planejamento de uma instituição de caridade ausente de impostos. Frank Amos recrutou John Wood, jovem e talentoso advogado que se aliou ao grupo realizando o trabalho legal de fundamentação da nova entidade.

A fundação seria batizada de Fundação Alcoólica, no qual seu conselho de custódia foi implementado em 11 de agosto de 1938, contando com 3 membros não alcoólicos: Richardson, Amos e dois membros alcoólicos, Dr. Bob e Bill R. da área de Nova York. Acordaram então que qualquer custódio alcoólico teria que renunciar caso ficasse bêbado. O fato aconteceu com o membro de Nova York, o qual foi rapidamente substituído.

Dentre todos os procedimentos discutidos em 1937, a proposta da publicação do livro seria a mais coerente e realista naquela situação. Ele poderia ter um grande alcance, podendo chegar aos alcoólicos de outras cidades. Poderiam também render algum dinheiro, o qual seria utilizado para montar um escritório para as demandas de respostas às solicitações, publicidade, dentre outras questões.

Enquanto escrevia o manuscrito que tornou-se *Best-Seller* alguns anos depois, pensou que seu texto teria que ser poderoso e abrangente a ponto de não restar nenhuma lacuna em que o alcoólico racionalizador conseguisse escapar. Até então Bill acreditava que seu programa passado “de boca em boca” seria consistente, contendo seis passos para atingir a sobriedade. A influência dos Grupos Oxford dominava os seis passos originais, assim dispostos:

1. Admitimos que havíamos sido derrotados e que éramos impotentes ao álcool.
2. Fizemos um inventário moral de nossos defeitos ou pecados.
3. Confessamos ou partilhamos em confiança nossas deficiências com outras pessoas.
4. Fizemos reparações a todos aqueles que prejudicamos por causa de nossa maneira de beber.
5. Tentamos ajudar outros alcoólicos sem visar nenhuma recompensa em termos de dinheiro ou prestígio. Rogamos a qualquer Deus que acreditássemos existir, pedindo forças para praticar esses princípios (ANÔNIMOS, A., 1984, p. 215).

A estrutura da obra continha as histórias de Bill e Dr. Bob, os 16 relatos de membros de Akron além dos 12 depoimentos dos participantes de Nova York. Havia também “A opinião do médico”, escrita por Dr. Silkworth. Ao ler os dois primeiros capítulos ininterruptamente, Dra. Esther L. Richards do Hospital Johns Hopkins de Baltimore, afirmou ter ficado sem fôlego com uma apresentação tão surpreendente. Sugeriu que o cofundador e autor encontrasse um médico de confiança que conhecesse profundamente a respeito dos problemas éticos e sociais dos alcoólicos para escrever uma breve introdução.

Foi em 1940 que John Rockefeller ofereceu um jantar aos Alcoólicos Anônimos. Apenas 75 dos 400 influentes convidados compareceram. A estratégia criada por Bill foi colocar um alcoólico em cada uma das mesas, sabendo da curiosidade que causariam:

Houve muitas perguntas e algumas de nossas respostas divertiam os notáveis. Em uma das mesas sentou-se o nosso herói Morgan, vestido impecavelmente

como para um anúncio de revistas. Um banqueiro grisalho perguntou-lhe: ‘Sr. S, em que instituição o senhor está?’ Morgan sorriu e respondeu: ‘Bom, no momento em nenhuma instituição, mas há nove meses estava no manicômio de GreyStone. (ANÔNIMOS, A., 1984, p. 256).

Deste modo, o jantar resultou em uma quantia correspondente a venda de 400 exemplares do também chamado *Livro Azul*, em que Rockefeller comprou e enviou umacópia para cada convidado junto com a transcrição das conversas realizadas no jantar, além de uma carta contendo a reiteração de que, para ter êxito, o AA teria de ser autossuficiente.

A Fundação Alcoólica foi autorizada a recolher doações dos convidados do jantar de maneira independente. Os pedidos (repetidos por 4 anos) chegaram a um montante de 2 mil dólares. Esse dinheiro foi utilizado para fornecer um auxílio semanal a Bill e Dr. Bob de 30 dólares. O resultado de tudo foram solicitações de ajuda e solicitação de livros, que passaram a chegar constantemente no escritório da firma.

Após contratemos, discussões e problemas relacionados às ações e às vendas dos livros, também de todas as dificuldades financeiras, em 1944 o A.A. tornava-se “oficial”, com 360 grupos e aproximadamente 10 mil filiados. Neste ano, a associação médica do Estado de Nova York convidou Bill Wilson a palestrar; ele era um dos poucos que não fazia parte da área e teria de falar sobre um problema sério de saúde diante de vários membros da associação.

Uma grande parte do trabalho de Bill no escritório era destinada ao cuidado da correspondência. Havia a necessidade do desenvolvimento de diretrizes claras do grupo desde 1943, a partir do contínuo surgimento de perguntas que se repetiam. Diante disto, as ideias básicas para as Doze Tradições de Alcoólicos Anônimos tornaram-se necessárias.

Nos fins de 1945, um grande colega de A.A. sugeriu uma codificação de um conjunto de princípios que seriam capazes de comprovar a solução dos problemas de convivência e trabalho frente à irmandade com o mundo exterior. O conjunto de princípios só pôde ser escrito por uma série de fatores já consolidado no grupo e em sua coordenação, como a segurança da sua posição em relação a questões como filiação, autonomia de cada grupo, consonância de propósitos, isenção a outros empreendimentos, controvérsias públicas e o anonimato em geral. Finalmente, o prefácio de *Os Doze Passos e As Doze Tradições* (1971) de Alcoólicos Anônimos expõe que, apesar dos ensaios terem sido feitos a partir da experiência dos membros de A.A., muitos amigos opinaram que poderiam despertar interesse e encontrar aplicação mesmo não sendo na Irmandade em si. A partir disto, muitas pessoas não alcoólicas afirmavam que a prática dos Doze Passos de A.A. as capacitou no enfrentamento de outros problemas e dificuldades na vida. Os Doze Passos têm a possibilidade de significar muito além da sobriedade para o bebedor problema. Enxergam nos Passos e nas Tradições um caminho que

orienta a uma vida feliz e efetiva para muitos, sendo eles alcoólicos ou não.

3 QUADRO TEÓRICO

O objetivo do trabalho como um todo levou em conta a linguagem emocional das participantes do grupo MADA Boa viagem-Recife. Para isto, damos devida relevância ao estudo sob a abordagem da antropologia das emoções a partir de diversas autoras, a qual tem estabelecido firmemente seu campo durante as últimas décadas, atestando que a ciência também é feita com emoção. Foi preciso trazer para a discussão a importância da epistemologia feminista, tanto para a antropologia como um todo quanto para a nossa área de pesquisa que lida com aspectos de uma naturalização da mulher no âmbito das emoções, sendo tratadas como vítimas de suas próprias vidas quando na verdade são sujeitos e, sobretudo, agentes na nossa sociedade, lembrando que estamos lidando aqui especificamente com a perspectiva de uma etnopsicologia ocidental moderna, que será explicada detalhadamente durante a discussão do capítulo.

Trazemos os trabalhos a respeito de disciplina, discurso, hierarquia e poder de Michel Foucault e de Pierre Bourdieu para a compreensão de que estamos envolvidos em uma dinâmica de dominação de um gênero sobre o outro na nossa estrutura de símbolos e significados, os quais influem diretamente na maneira como definimos nossas emoções, sobretudo para compreender como as Madas concebem suas próprias interpretações na dinâmica de sua economia emocional coletiva diante da influência do grupo MADA em suas vidas. No entanto, precisamos estabelecer um contato direto com as visões feministas sobre os trabalhos realizados por esses autores, levando em conta todas as inferências a partir da noção de gênero, incitando consonâncias, dissonâncias e, sobretudo, discussões que certamente contribuiriam positivamente para a nossa pesquisa.

Finalmente, Anthony Giddens (1993) relata seus conhecimentos acerca dos grupos de apoio mútuo, noções de amor e vício que entram em confluência com nosso trabalho, definindo conceitos importantes a respeito da dependência de pessoas e da importância da reflexividade de si, trazendo também sua perspectiva do amor confluyente, definição criada por ele e que diz respeito à busca de relacionamentos duradouros e sadios, pautados pela conquista dos direitos da mulher e da equidade entre os gêneros.

3.1 A EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E A ANTROPOLOGIA DAS EMOÇÕES

Gil (2006) destaca as contribuições do enfoque feminista no debate epistemológico central da disciplina antropológica: as relações de poder envolvidas na representação da autoridade e na produção do conhecimento científico. Apesar da vasta produção teórica e etnográfica, além de seus aportes no desenvolvimento da antropologia social, a investigação antropológica de orientação feminista ainda não tem sido reconhecida o suficiente. O fato de muitas autoras e alguns autores terem ressaltado sua colaboração, força e subsídio para nossa disciplina, sobretudo no âmbito social, é visto como um problema para outros.

De acordo com a autora, a corrente pós-moderna da antropologia nega ou subestima os subsídios que, a partir das perspectivas feministas, vêm realizando diante das relações de poder implicadas no método etnográfico, as noções de “alteridade” e identidade no processo do trabalho de campo, assim como as propostas de reflexividade e da escrita etnográfica experimental.

No início dos anos 1970, diante do reconhecimento de que os objetivos que guiaram o desenvolvimento da disciplina antropológica não podiam se separar dos processos políticos de dominação e colonização, foi testemunhado o que tem sido chamado de “a crise da antropologia”. O ideal da consolidação de uma “ciência livre de valores” foi derrubado com o reconhecimento de que os estudos proporcionados pela antropologia acerca de outras culturas, que emergiram em um contexto histórico e político desigual, contribuíram para firmar a subordinação dos “outros culturais” — sujeitos, povos, comunidades ou nações (GIL, 2006, p. 24).

Esse assunto já não era estranho para a antropologia feminista, que em seus primeiros questionamentos problematizou a forma como o conhecimento antropológico representava as mulheres — e esse “outro” — a partir do processo do trabalho de campo etnográfico. O que se configurou como “antropologia da mulher” questionou o androcentrismo e o viricentrismo na produção do conhecimento científico durante a primeira metade do século XX, objetivando dar a devida visibilidade ao papel social e cultural concedido às mulheres nos estudos antropológicos da época.

O problema de fundo a respeito do lugar das mulheres na teoria antropológica, em definitivo, tornou-se uma questão de representatividade. Assim, as propostas metodológicas desde a crítica feminista se dirigiam a fazer visíveis as elaborações dos sujeitos, sua ação na vida cotidiana em interação com os setores dominantes, fugindo de qualquer tipo de

essencialismo ou coisificação que “procure a especificidade feminina” ou que “essencializasse sua especificidade”. Portanto, opera a desconstrução da “identidade feminina” a partir da proposta de uma noção de gênero mais relacional ao reconhecer as relações de poder fluidas e modificantes que se dão no campo, e a diversidade de posições dos sujeitos implicados (GIL, 2006, p. 27).

Em “Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista”, Alisson M. Jaggar (1997) objetiva construir uma ponte sobre o hiato existente entre o conhecimento e as emoções através da sugestão de que estas podem ser úteis e até mesmo necessárias para a construção do saber. A autora acredita que o reconhecimento de certos aspectos negligenciados da emoção torna possível uma consideração mais acurada e ideologicamente menos tendenciosa de como o conhecimento é e de como deveria ser construído.

Desde Platão, na tradição filosófica Ocidental, a razão é tratada como a faculdade indispensável para o conhecimento, enquanto as emoções são julgadas como potencial ou realmente prejudiciais a ele. O racional e o emocional entram em contraste, em que o primeiro costuma ser vinculado a outras dicotomias como a associação ao mental, ao universal, ao público e ao masculino, enquanto o segundo é associado ao irracional, ao físico, ao natural, ao particular, ao privado e, obviamente, ao feminino.

Jaggar (1997) relata que os gregos não consideravam a supressão total das emoções, apesar disto, acreditavam que elas deveriam ser ordenadas a partir da razão, o que atesta que a cisão entre razão e emoção não era absoluta, ao contrário, eles julgavam que as emoções fornecem uma força motriz indispensável que precisava apenas ser canalizada adequadamente. Com o desenvolvimento da ciência moderna, a esfera da natureza e dos valores foi separada. Os fatos supostamente naturais e os valores humanos se distanciaram com o objetivo de racionalmente fornecer um conhecimento fiel à realidade, abstraindo os valores para não ser contaminada por eles. A redefinição moderna da racionalidade garantiu também a reconceitualização das emoções, em que elas passaram a ser retratadas como impulsos não racionais que, eventualmente, agitam os corpos humanos. Tornou-se comum referir-se às emoções enquanto “paixões”, enfatizando que elas aconteciam a um indivíduo ou lhe eram impostas, ou seja, sendo algo que se sofria ao invés de ser algo que se fazia.

No século XIX, com os valores e emoções redefinidos como variáveis e peculiares, o positivismo considerou que um conhecimento fidedigno só poderia ser estabelecido por métodos que neutralizassem os valores e as emoções individuais dos cientistas. Atualmente, teóricos contemporâneos do conhecimento contestam algumas suposições fundamentais do modelo positivista, fato que tem abalado as distinções rígidas entre afirmações analíticas e

sintéticas, teorias e valores. Apesar disto, poucas contestações foram feitas até então com relação ao suposto hiato entre emoção e conhecimento.

Segundo a autora, um conjunto de dificuldades desafiam quem tenta responder de uma maneira simplória o que seriam as emoções, sendo este fato resultado da variedade, complexidade e inconsistência das maneiras pelas quais as emoções são vistas, no cotidiano e em contextos específicos. Primeiramente, é impossível responder essa pergunta recorrendo apenas ao senso comum. O segundo seria:

A ampla gama de fenômenos abrangidos pelo termo "emoção": eles se estendem de reações aparentemente instantâneas, do tipo "reflexo espasmódico" de pavor, até a dedicação por toda a vida a um indivíduo ou uma causa; de sensações indiferenciadas de fome e sede a respostas estéticas altamente civilizadas; de intenso e focalizado envolvimento numa situação imediata a disposições de ânimo em um plano de fundo, como o contentamento ou a depressão. Provavelmente, é impossível construir uma explicação viável da emoção incluindo fenômenos aparentemente tão diversos (JAGGAR, 1997, p. 159).

Além disso, existem também critérios para preferir uma ou outra explicação da emoção. O que os filósofos chamam de “categoria natural”, sobretudo no contexto das emoções, torna-se cada vez mais distante do que é plausível a medida em que se aprende a respeito de como as outras culturas conceitualizam as faculdades humanas. Algumas delas identificam emoções que não são reconhecidas no ocidente; há também motivos plausíveis para acreditar no conceito de emoção enquanto uma invenção histórica. Nossa percepção a respeito das emoções é mediada pelo discurso da cultura que estamos inseridos.

Alisson L. Jaggar opta por esboçar uma explicação dentro do contexto das discussões ocidentais, cobrindo um domínio limitado e não todos os fenômenos que podem ser chamados de emoção, excluindo, assim, como emoções genuínas respostas físicas automáticas e sensações não intencionais, como pontadas de fome (JAGGAR, 1997, p. 160). Deste modo, a autora focaliza em aspectos específicos da emoção e defende sua abordagem afirmando que ela seria menos vulnerável ao abuso ideológico do que aquelas de considerações positivistas e neopositivistas, das quais, na sua opinião, foram negligentes ou representaram mal a potência e importância da cientificidade das emoções na construção do conhecimento.

Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990) evidenciam o desenvolvimento do estudo das emoções, objeto subestimado pelo conhecimento especializado, de senso comum, que atualmente tem se tornado parte do domínio da pesquisa antropológica. A partir das discussões recentes da área, as emoções são associadas à natureza do corpo, mantendo seu aspecto associado à essência humana enquanto menos controlável, construído e apreendido (menos universal), menos público e, portanto, com menor possibilidade de interesse em sua análise

sociocultural.

Dentre várias abordagens vigentes, as antropólogas expõem a estratégia contextualizada da análise das emoções, focada nos discursos emocionais, se tratando mais a respeito do compromisso de uma investigação cuidadosa da riqueza das situações específicas do que sobre uma inclinação corporativa da antropologia ou em um amplo enquadramento histórico do problema. Elas são cuidadosas com os modelos mentalistas, recusando-se a tratarem a linguagem somente como uma fonte que reflete pensamentos e experiências, insistindo que a análise das produções de uma comunidade seja considerada cultural ou ideológica, mas sim enquanto práticas sociais ligadas às relações de poder e de sociabilidade.

Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990) defendem a abordagem emocional pautada enquanto prática de um discurso. As autoras lançam dois questionamentos: quais seriam as vantagens que este fato teria para o entendimento das emoções? Também, o que os interessados a respeito da temática podem aprender ao considerar sua relação com os discursos?

A ênfase dos discursos no estudo emocional nos fixa no fato de que as emoções são fenômenos que podem ser vistos na interação social muito mais do que verbalmente. O estudo das emoções enquanto discursos nos permite elaborar a fala como fornecedora de significados dos quais as visões locais da emoção têm seus efeitos e tomam seus próprios significados. Discursos emocionais devem ser entendidos como atos pragmáticos e desempenhos comunicativos.

Neste caso, tendo as emoções como fenômenos sociais, o discurso é crucial para entender como elas são constituídas, e por isto não deveriam ser vistas enquanto uma substância carregada pelo veículo do discurso. Deveríamos ver o discurso emocional enquanto uma forma de ação social que cria efeitos no mundo, lidos em uma perspectiva culturalmente formada pelo público para falar sobre emoções.

As antropólogas compreendem que a emoção é criada na fala ao invés de ser moldada por ela, pois é postulada como uma entidade da qual seu significado, para o ator social, também é elaborado. Entretanto, a emoção não se limita apenas pela fala, mesmo que uma abordagem centrada no discurso possa ser interpretada enquanto uma rejeição ou esquecimento do corpo. Finalmente, embora focalizando as emoções como discursos, também trabalhando para desvincular a emoção da psicobiologia, as emoções podem ser enquadradas na maioria dos contextos como experiências que envolvem pessoas como um todo, incluindo seus corpos.

A compreensão dessa definição das emoções permite seu entendimento enquanto produtos culturais, reproduzidos nos indivíduos no modo de experiência incorporada. Aprender como, quando, onde e por quem as emoções devem ser promulgadas é “aprender um conjunto

de técnicas corporais incluindo expressões faciais, posturas e gestos” (LUTZ, C. ABU-LUGHOD, 1990, p. 2, tradução minha). Portanto, incorporar as emoções envolve também situá-las teoricamente no corpo social de tal forma que se pode examinar como os discursos emocionais são formados e nas formas das ecologias políticas que surgem.

A emoção pode ser estudada como discurso incorporado somente depois que seu caráter social e cultural — seu caráter discursivo — tenha sido plenamente aceito, de modo que sociabilidade e relações de poder emergem como dois aspectos crucialmente atados ao discurso emocional. Trabalhos recentes demonstraram que o poder parece ainda mais ligado a esses discursos, pois olhamos particularmente para como as formas de relações de poder determinam o que pode, não pode ou deve ser dito sobre o *self* e a emoção, o que é tomado como verdadeiro ou falso sobre eles, e o que apenas alguns indivíduos têm permissão de falar sobre eles. A inovação é mostrar como os discursos emocionais se estabelecem, afirmam, desafiam ou reforçam diferenças de poder e status.

Enfim, as autoras, ao sugerirem diversas formas de considerarmos não apenas as emoções, mas os discursos emocionais, defendem uma mudança de foco, argumentando a realidade das emoções enquanto social, cultural, política e histórica. Assim, como parte da vida cotidiana, esses discursos não são apenas o material da antropologia, mas da teoria sociocultural e linguística. Claudia Barcellos Rezende e Maria Cláudia Coelho (2010) exploram a dimensão emocional que relaciona um sentimento, associado ao senso comum ocidental, à espontaneidade da escolha individual e às formas de estratificação social. A micropolítica das emoções tem o potencial de dramatizar, alterar, reforçar a dimensão macrossocial em que as emoções são suscitadas e realizadas. Utilizando, assim, a perspectiva teórica proposta por Lutz e Abu-Lughod (1990) para a análise das emoções, o contextualismo.

A inovação do contextualismo em meio a outras perspectivas possíveis está em sua inspiração na noção de “discurso” proposta por Michel Foucault, utilizada em vários de seus trabalhos, como, por exemplo, em *A ordem do discurso* (1996). Ela se baseia na concepção do discurso enquanto uma fala que mantém com a realidade uma relação de formação, de modo que o real é formado por aquilo que se diz sobre ele. A emoção não é apenas um construto histórico-cultural, ela existe apenas no contexto e emerge da relação entre os interlocutores e a ela sempre referida.

Rezende e Coelho (2010), a partir da obra de Lutz e Abu-Lughod (1990), demonstram que as emoções surgem a partir de relações de poder, estruturas hierárquicas ou igualitárias, concepções de moralidades ou demarcações de fronteiras entre os grupos sociais. A partir disso, nosso foco está na percepção de que estamos inserido(a)s em uma etnopsicologia ocidental

moderna das emoções, que orienta e organiza a experiência emotiva das pessoas dentro da nossa sociedade.

Nesta dimensão, a expressão dos sentimentos é percebida como um domínio do sujeito às regras sociais, elas regulam quando, como, onde e para que manifestamos as emoções. Entretanto, os sentimentos/emoções — nessa perspectiva, Lutz (1988) não difere os dois termos — são tidos como naturais, biológicos que se distinguem das normas sociais. Seria um fenômeno individual, porém, comum a todos os seres humanos. A partir desta concepção, a pessoa passa a possuir uma dimensão interna e privada diferente de sua apresentação pública, daí nasce a ideia de distinção entre os sentimentos sentidos e os sentimentos expressos. Surge o entendimento de que o que é sentido e pensado no privado é verdadeiro, enquanto o que é apresentado em público pode ser falso, criando uma tensão entre sentir e expressar os sentimentos.

3.2 PODER E DISCURSO ENTRE PIERRE BOURDIEU E FOUCAULT E AS CRÍTICAS FEMINISTAS A RESPEITO DOS SEUS CONCEITOS

Bourdieu (1989) define o poder simbólico como uma força invisível que só pode ser exercida a partir da cumplicidade dos indivíduos desinteressados em suas próprias sujeições. Ele constrói a realidade e tende a estabelecer o sentido imediato, sobretudo, do mundo social ao qual estamos inseridos. Os “sistemas simbólicos” são instrumentos de conhecimento e comunicação estruturados que possibilitam um poder estruturante. Nesse sentido, todas as relações de comunicação são pautadas e dependem do poder material ou simbólico acumulados por agentes ou instituições envolvidas na interação.

Diante disto, os sistemas simbólicos impõem e legitimam a dominação, contribuindo para a soberania de uma classe sobre a outra. Eles se distinguem na medida em que são produzidos e apropriados pelo grupo. Os conflitos reforçam sua potência, cooperando para a “domesticação dos dominados”. Envolvidos em uma luta simbólica com o objetivo de impor a definição de mundo social direcionada para seus próprios interesses, as diferentes classes sociais e frações de classes induzem a estrutura de tomada de posições ideológicas, reproduzindo de maneira transfigurada o campo das posições sociais.

Assim sendo, as estruturas e as funções específicas das ideologias são *duplamente determinadas* pelos interesses das classes ou frações de classes que elas exprimem e daqueles

que as produzem a partir da lógica específica do campo de produção. Elas dependem das condições sociais de sua produção e circulação, sendo realizadas por encargo da perspectiva dos discursos dominantes. Intermediando estruturas estruturadas e estruturantes, tendem a impor a apreensão da ordem estabelecida enquanto natural a partir de um mascaramento da imposição de sistemas de classificação e de estruturas mentais ajustadas objetivamente às estruturas sociais.

Desta maneira, o campo político pode ser compreendido enquanto um local de forças e lutas. Ele exerce a partir da censura, limitando o universo do discurso político e, conseqüentemente, o universo do que é pensado politicamente. É possível sentir os efeitos das necessidades externas por intermédio da relação que os mandantes mantêm com seus mandatários, a partir das atitudes obtidas em suas organizações. Conseqüentemente, o universo que é pensado politicamente, dando finitude aos discursos suscetíveis de serem produzidos ou reproduzidos nos limites da *problemática*.

A partir do estabelecimento de uma fronteira que não permite escolhas ou pensamentos divergentes na relação entre os interesses, colocando em evidência determinada classe e sua capacidade de expressão, da qual sua posição é assegurada nas relações de produção cultural e, conseqüentemente, na política que lhe é assegurada. Portanto, para compreender os discursos políticos oferecidos no mercado e o conjunto que define esse universo, será preciso fazer uma análise de todo o processo de elaboração dos profissionais da produção ideológica e, por conseguinte, a ação de contínua normalização sobre a qual os membros mais antigos do grupo lhes impõem.

Em *A dominação masculina* (2020), Pierre Bourdieu assume que nós, enquanto homens e mulheres, estamos incluídos(as) no próprio objeto pelo qual nos esforçamos por apreender, a partir de esquemas inconscientes de percepção e apreciação. Seria em vão pensarmos que poderíamos sair desse ciclo sem ao menos encontrarmos alguma estratégia prática de estruturação da objetivação do sujeito e da objetivação científica. Sua visão androcêntrica é imposta como neutra e não requer explicações para se enunciar em discursos que visem à sua legitimação. Enquanto uma máquina simbólica, a ordem social ratifica sua força e é alicerçada pela dominação masculina.

Nesse sentido, temos uma sociedade embasada no mundo social que constrói o corpo a partir de uma perspectiva sexuada com princípios de visão e divisão sexualizantes. Esta percepção incorporada passa a ser aplicada nas situações envolvidas em todas as coisas do nosso mundo, sobretudo, *ao próprio corpo* em sua realidade biológica, conformando-a aos princípios de uma visão mítica enraizada nessa relação arbitrária de dominação pelos homens sobre as

mulheres, inscrita a partir da divisão do trabalho na realidade da ordem social.

Bourdieu (2020) expressa os esquemas que são produto da dominação, ou seja, suas atitudes de *conhecimento* são inevitavelmente atos de *reconhecimento* da submissão. A construção simbólica não é apenas uma operação *performática* de nomeação que possa orientar e estruturar as *representações*. Ocorre uma transformação profunda e duradoura nos corpos e nos cérebros, impondo uma definição *diferencial*, que tende a excluir do universo do pensável e do factível tudo que caracteriza pertencer ao outro gênero. Ocorre uma somatização das relações sociais de *dominação*, funcionando às custas de um grande trabalho coletivo de socialização difusa e contínua do qual as identidades distintivas se encarnam nos *habitus* diferenciadas a partir do princípio de divisão dominante e capazes de perceber o mundo a partir deste pressuposto.

O sociólogo afirma que as próprias estratégias simbólicas que as mulheres usam contra os homens continuam dominadas, porque o conjunto de símbolos e agentes míticos dos quais elas põem em ação, ou os fins que elas buscam (como o amor ou a impotência, do homem amado ou odiado) têm seu princípio em sua visão androcêntrica pela qual elas são subordinadas. As estratégias de submissão culminam na confirmação da representação dominante das mulheres como seres maléficos ou de identidade negativa construída essencialmente de proibições, ocasionando transgressões, que incluem, inclusive, a astúcia, a mentira, a passividade, o amor “possessivo dos possessos”, que vitimiza e culpabiliza, “[...] vitimizandose e oferecendo a infinitude de sua devoção e do seu sofrimento mudo sem contrapartida possível, ou tornada dívida sem resgate [...]” (BOURDIEU, 2020, p. 60).

Assim, as próprias mulheres aplicam a realidade e, sobretudo, às relações de poder que as envolvem a partir da incorporação, da qual se expressam nas oposições fundadoras da ordem simbólica. Seus atos de conhecimento, assim, são também atos de reconhecimento prático que “faz”, de certo modo, a violência simbólica que ela sofre. A este respeito, o autor afirma:

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la, e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, de mais que instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum, e que, não sendo mais que a forma incorporada de dominação fazem esta ser vista como natural, ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (alto/baixo, masculino/feminino, branco/negro, etc), resultam de incorporação de classificações, assim naturalizadas, das quais seu ser social é produto. (BOURDIEU, 2020, pp. 64-65).

É preciso, entretanto, ressaltar a dominação enquanto uma marca que se imprime perduravelmente nos corpos, e que os efeitos que ela exerce a partir deles não significa ratificar

ou atribuir às mulheres as responsabilidades das suas próprias opressões. Não é correto afirmar que elas *escolhem* adotar práticas submissas, ou que gostem de ser dominadas. Pelo contrário, esse discurso é comumente utilizado para “culpar a vítima”, quando na verdade são resultados das estruturas objetivas que devem sua eficácia aos mecanismos que elas desencadeiam, contribuindo para sua reprodução. O poder simbólico só se faz possível diante da colaboração daqueles que são subordinados, dos quais estes só se subordinam a ele porque o *constroem* enquanto poder.

Portanto, os *habitus*, ou seja, as disposições internas e externas dos indivíduos construídas simbolicamente, são inseparáveis das estruturas que as produzem e reproduzem, tanto aos homens quanto às mulheres. Ao público masculino existe a necessidade primordial no investimento de jogos sociais — no caso, senso de honra, virilidade, etc. —, o princípio de todos os deveres, devendo cumpri-los para serem coerentes com eles próprios, permanecendo dignos a seus olhos, de uma determinada noção do que é ser homem. Na relação entre um *habitus* construído, segundo a visão do que é dito enquanto masculino e feminino, em um espaço social que engendra essas divisões, se faz igualmente urgente coisas a serem feitas e virtudes, todas de abstinência e abstenção das mulheres.

Dessa maneira, enquanto as mulheres são submetidas ao trabalho de socialização que as diminui e as nega, aprendem virtudes negativas de abnegação, resignação e silêncio, os homens também sofrem o aprisionamento, mesmo que talvez não percebam, pois são vítimas da representação dominante. Seus pensamentos e práticas são *dirigidos* (no duplo sentido do termo), assim como uma força (“é mais forte do que ele”), porém que não os obriga automaticamente (ele pode escolher não corresponder às expectativas); ela guia suas ações assim como uma necessidade lógica, mas sem imposição enquanto uma regra ou um cálculo operacional.

O privilégio masculino encontra-se na tensão e contensão permanentes, levadas ao absurdo, impondo a todo homem o dever de afirmar em todas as suas circunstâncias sua virilidade. Submetido às exigências da ordem simbólica, o ponto de honra torna-se o ideal, um sistema de exigências destinado a se tornar, em muitos casos, inacessível. Sua *virilidade* é como um peso, entendida como a capacidade reprodutiva, sexual e social, sobretudo como aptidão ao combate e ao exercício da violência, especialmente em caso de vingança. Em oposição à mulher, da qual sua honra é naturalmente negativa, só pode ser defendida ou perdida, sua virtude sendo sucessivamente, a virgindade e a fidelidade.

A exaltação dos valores masculinos contrapõem-se aos medos e angústias provenientes da feminilidade. Elas tendem a ser expostas a ofensas, sendo consideradas fortes em tudo que

representa as armas de fraqueza como a astúcia diabólica ou a magia. O ideal impossível de virilidade do homem, no entanto, é o princípio de uma grande vulnerabilidade. É preciso sobretudo validá-la diante de outros homens, em sua verdade de violência real ou potencial, para que assim possa ser considerado parte do grupo de “verdadeiros homens”. Sobre esta perspectiva, encontram o *medo* de perder a confiança do grupo e ser remetido à categoria tipicamente feminina dos “fracos”, “delicados”, “mulherzinhas” ou “veados”.

Finalmente, o mundo dos “homens” é estabelecido sem fraquezas, em que eles são constantemente definidos como “duros” diante do sofrimento, sobretudo com o sofrimento dos outros. Dito isto, a virilidade é uma noção *relacional*, constituída na presença de outros homens, e contra a feminilidade, tida enquanto uma espécie de *medo* do feminino, construída primeiramente dentro de si.

Corrêa (1999) entende que parece ser uma tarefa improvável reconciliar o autor Pierre Bourdieu enquanto etnólogo da sociedade Cabila com o autor dedicado a desqualificar o empreendimento feminista a partir de vários artigos e da obra *A dominação masculina* (2020). Porém, o que se compreende na leitura e releitura do autor é que, suas ferramentas metodológicas, em seus melhores momentos de análise, contribuem para o combate de um texto que trai a própria lógica do trabalho de Bourdieu diante de sua crítica sistemática ao nosso sistema de valores.

A autora afirma que as análises bourdieusianas sobre a universalidade da dominação masculina a partir dos seus estudos entre as décadas de 1950 e 1960 a respeito da sociedade Cabila, à primeira vista, parecem pretender exhibir todos os estereótipos da “lógica ocidental” que textos recentes de teóricas ou antropólogas feministas empenham-se em exorcizar uma lógica que utiliza enquanto alicerce os pares de oposição como cultura/natureza, sujeito/objeto, público/privado, nós/outros, e não menos importante, masculino/feminino. O motivo que faz com que a descrição de Bourdieu aparente uma caricatura dessa lógica quando aplicadas às nossas sociedades é a má coexistência nos textos da observação, quase de passagem, a respeito da crítica feminista no que concerne à “monopolização gramática do universal” e sua teimosia na universalidade da supremacia masculina, ou seja, reconhecer a existência de uma postura crítica dessa soberania sendo possível apenas nas sociedades “modernas”, insistindo na permanência de valores “arcaicos”, não somente em certas fendas dessas sociedades, mas como princípio determinante e estruturador delas (CORRÊA, 1999, p. 44)

[...] de uma visão etnocêntrica, que aplicava aos Cabila a noção ocidental de trabalho, passa-se a utilizar uma noção definida como pré-capitalista para explicar a divisão sexual, do trabalho e todas as outras, nas sociedades capitalistas. Universalidade e atemporalidade. Ao empurrar a dominação

masculina para um ponto remoto de nossa história — e para um "estado arcaico" —, fazendo-a enraizar-se num difuso inconsciente cultural que é o nosso, ainda que não o seja mais, Bourdieu se coloca também numa perspectiva exterior a ela, isto é, na de um analista isento da lógica que analisa, não contaminado nem pela "visão masculina", que denuncia, nem pelo "inconsciente masculino" que é, não obstante, o nosso inconsciente cultural (CORRÊA, 1999, pp. 44-45)

Segundo Corrêa (1999), o autor ter ignorado todos os trabalhos de pesquisa empírica ou reflexão teórica realizados pelas feministas em combate contra a hegemonia e a homogeneidade da dominação masculina, passando quase sem transição da análise de uma dominação social para uma dominação masculina, em seguida para uma maneira de dominação da qual o sexo do dominante é determinante, portanto, homens e mulheres retomam à cena textual esquecidos de sua origem Cabilia ou Ocidental, distinções de classe ou outras, como homens e mulheres. Para a autora, os estudos feministas são mencionados ou para afirmar que as feministas não sabem o que fazem, logo, seu livro serve para dar luz ao caminho da verdade, ou elas estão tão contaminadas pela lógica da dominação masculina que suas análises são réplicas do mesmo esquema classificatório de sempre. A ênfase que Pierre Bourdieu atribui ao corpo, à incorporação ou corporificação de sinais de distinção social é anacrônica e justificaria sua irritação com as feministas ao ignorarem ou evitarem sua análise, fazendo suas próprias teorizações a respeito do assunto. Justificaria também sua afirmação que parece ter, entretanto, o objetivo de assegurar sua primazia no que concerne à violência simbólica.

Em *A ordem do discurso* (1996), Michel Foucault supõe que a produção do discurso é controlada, selecionada, organizada e redistribuída a partir de alguns procedimentos que objetivam a conjuração de seus poderes e perigos, que dominam seu acontecimento aleatório e se esquivam da sua pesada e terrível materialidade. O discurso, longe de ser um elemento neutro e transparente, atingido pelas interdições revela, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder. O discurso não é apenas aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, o objeto de desejo. Ele não apenas traduz lutas ou os sistemas de dominação, mas porque, pelo que se luta, o poder pelo qual queremos apoderar. A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras (FOUCAULT, 1996, p. 36).

É importante destacar que aquele que não satisfaz certas exigências, ou se não for qualificado anteriormente para fazê-lo, não participa da ordem do discurso. Existem regiões do discurso abertas e penetráveis, postas, sem restrições prévias, à disposição de cada sujeito que fala, mas também há aquelas altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes).

Por dócil, Foucault (1987) entende o corpo que pode ser submetido, utilizado,

transformado e aperfeiçoado: 1) exerce-se sobre ele uma coerção sutil, assegurando o controle ao nível da mecânica, ou seja, movimentos, gestos, atitudes, rapidez; 2) a economia e eficácia dos movimentos, sua organização interna, a coerção incide sobre a força mais do que aos signos; 3) a modalidade, que implica uma coerção ininterrupta, constante, que vela mais pelos processos da atividade do que pelo seu resultado, exercendo-se a partir de um sistema de códigos que controla o tempo, o espaço e os movimentos ao máximo.

O corpo humano então entra num mecanismo de poder de onde nasce uma *anatomia política*, sendo também uma *mecânica do poder* que define de que maneira é possível ter domínio sobre o corpo dos outros, não apenas para que façam o que quer que seja, mas para funcionarem como se quer, mediante técnicas segundo a rapidez e a eficácia determinadas. A disciplina, portanto, fabrica corpos submetidos e exercitados, *corpos dóceis*.

Narvaz e Nardi (2007) propõem-se a analisar, a partir do diálogo mutuamente enriquecedor, entre Michel Foucault e os estudos feministas. Conscientes das diferenças e tensões constitutivas a ambos, os autores acreditam que as feministas podem operar, alicerçado nas ferramentas conceituais desenvolvidas com base em Foucault, no desmantelamento dos discursos hegemônicos a respeito do sexo e do gênero, enquanto os foucaulteanos também se beneficiariam enriquecendo suas análises através da incorporação das problematizações feministas às suas reflexões.

No texto é preciso ressaltar que, citando Negrão (2002) e Prá (2002), os autores consideram o movimento feminista contemporâneo ainda como um reflexo das transformações do pensamento original, predominantemente intelectual, branco e de classe média, se expressando como um discurso mútuo e de várias tendências. O feminismo, portanto, é plural, problemático, que questiona a si mesmo e as doutrinas do feminismo original (NARVAZ; NARDI, 2007, pp. 51-52). Neste trabalho estamos falando de um grupo feminino não feminista — apesar de prezar pela libertação feminina a partir da reflexividade e de outros fatores que fazem parte do movimento feminista — construído a partir dessa dinâmica da branquitude justamente por ele ser homogêneo e, notadamente, heteronormativo. O questionamento a respeito dos motivos pelos quais o grupo é constituído dessa maneira poderá surgir em trabalhos futuros, com uma abordagem interseccional feminista, levando em conta não apenas o gênero, mas recortes diversos, sobretudo os de classe e raça.

Narvaz e Nardi (2007) compreendem que há, tanto em Foucault quanto no movimento feminista, a preocupação com a liberdade na problematização das teorias totalizantes e das identidades aprisionadas no gênero. Citando Butler (2003), os autores afirmam que a crítica feminista se propõe a desmantelar as suposições ilusórias a respeito de um sujeito autônomo e

universal, diante de uma perspectiva androcêntrica e etnocêntrica, o mesmo que Foucault propõe, entretanto, vai mais adiante, denunciando a noção universalizante do sujeito a partir do sujeito masculino.

Citando Foucault (1995; 1999) e sua perspectiva de que a verdade nunca está fora do sistema de poder e que não há uma verdade sem poder, os autores refletem a respeito das teorias do filósofo ao descrever sua definição de uma complexa rede de tecnologia e de sistemas disciplinares pelas quais o poder opera. A noção de poder aqui inclui a possibilidade de resistência, fundamental a todas as formas de opressão e violência. Tanto as feministas quanto Foucault (1995) compreendem que existem relações de poder congeladas, saturadas, sem mobilidade ou fluidez, caracterizando os estados de dominação, por isto esta se dá de maneira assimétrica, desigual, linear e vertical. Entretanto, é preciso considerar a noção circular de poder e a ideia de Foucault de que “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta” assinalou Foucault (1995, p. 248) citando Goldner(1985,1988) e Jones (1994) — o que parece servir aos interesses de alguns mais do que outros (NARVAZ; NARDI, 2007, pp. 55-57).

Finalmente, apesar da contribuição do filósofo na análise das questões do poder e do saber, os autores do artigo, citando Scott (1995), afirmam que as indagações a respeito do gênero na produção das subjetividades, que são sempre marcadas pelo gênero, foram claramente negligenciadas, constituindo-se à crítica feminista central à sua obra. Sua falha/falta em identificar sua “análise de poder” como especificamente masculina e ligada à ideologia patriarcal da cultura grega é, também, bastante questionada. Citando Lauretis (1987, p. 15), Narvaz e Nardi (2007) concluem expondo os perigos da cegueira do gênero de Michel Foucault negando as relações sociais de gênero que validam a opressão sexual das mulheres e que mantêm uma ideologia que serve aos interesses do sujeito masculino.

3.3 ANTHONY GIDDENS, O AMOR, A DEPENDÊNCIA E O VÍCIO

Algumas características específicas do vício são: 1) o *êxtase*, uma sensação momentânea de exaltação que a pessoa desfruta quando uma sensação “especial” é produzida — um momento de libertação; 2) a *dependência*, o esforço para atingir o êxtase se traduz na necessidade de uma dependência. Ela abranda a ansiedade e introduz o indivíduo na fase narcotizante do vício. Mais

cedo ou mais tarde, a sensação sucede à depressão e às sensações de vazio, em que o ciclo recomeça; 3) êxtase e dependência são ambas formas de “sair do ar”, das quais a pessoa experiencia estar em “outro mundo” e encara a realidade social com apatia ou até mesmo desprezo. Esses sentimentos podem ser invertidos abruptamente por uma aversão ao padrão de vício, assumindo desespero de que ele não possa ser controlado; 4) o afastamento do eu, abandonando temporariamente a preocupação reflexiva com a proteção da auto identidade, genérica à grande parte das situações cotidianas; 5) o sentido de perda de si mesmo é mais tarde seguido por sentimentos de vergonha e remorso; 6) o comportamento viciado pode ser “disposto em camadas”, na medida em que outros traços de vícios menores, ou compulsões, podem encobrir o vício principal; 7) a perda do eu e autoaversão. O sociólogo afirma que todos os vícios são patologias da autodisciplina, podendo seguir em duas direções: para a libertação ou para contenção, um exemplo disso são essas tendências expressas em compulsões alimentares e/ou fastio anoréxico. A bulimia e a anorexia parecem ser opostas, mas na realidade tendem a coexistir como propensões do mesmo indivíduo.

A noção de vício foi inserida na metade do século XIX, e só mais tarde o termo alcançou o uso geral, precedendo um pouco a difundida aplicação do viciado em bebida. Anthony Giddens (1993) acentua que a invenção do viciado é um mecanismo de controle, frente a uma nova rede de “poder/conhecimento”, mas determina um passo à frente no caminho de emergência do projeto reflexivo do eu, sendo ao mesmo tempo emancipatório e constrangedor. O viciado é alguém “imoderado”, palavra relacionada à ordem pública e uma recusa e aversão discreta de aceitação do seu próprio destino.

O vício é um modo peculiar de controle sobre os aspectos da vida cotidiana de alguém, também sobre o eu, do qual suas escolhas de estilo de vida constituem a narrativa reflexiva. Quando o alcoolismo foi designado enquanto uma patologia física, durante muito tempo a relação entre o vício, a escolha do estilo de vida e a autoidentidade foram desviadas. Entretanto, o programa inicial dos Alcoólicos Anônimos reconhecia a recuperação do vício enquanto provedora de mudanças profundas no estilo de vida e um exame da auto-identidade. Sobre isto, Anthony Giddens demonstra:

Assim como acontece com a psicoterapia e o aconselhamento, aqueles que frequentam suas reuniões encontram uma atmosfera em que não existe crítica ou julgamento. Os membros são estimulados a revelar suas preocupações e temores mais particulares de uma forma aberta, sem medo de ficarem embaraçados ou de receberem uma resposta ofensiva. O motivo condutor desses grupos é uma reescrita da narrativa do eu. (GIDDENS, 1993. p. 88)

Para o autor, o aumento considerável do número de vícios nas últimas décadas não o

surpreende, já que, uma vez que a reflexividade institucional atinge virtualmente todas as partes da vida social cotidiana, quase todo padrão ou hábito pode vir a tornar-se um vício. Na modernidade tardia, os vícios indicam negativamente o grau reflexivo do desenvolvimento do eu. São eles modos de comportamento que penetram à força, talvez de maneira importante, naquele projeto, mas recusam-se a ele ser atrelados. Todos eles são prejudiciais ao indivíduo por isso o aumento na literatura de autoajuda com o objetivo de encontrar soluções para superá-los. Como uma incapacidade de administrar o futuro, o vício transgride em uma das principais ansiedades pelas quais o indivíduo têm de enfrentar reflexivamente. Como uma ação defensiva e uma fuga, um reconhecimento da falta de autonomia que lança uma sombra sobre a competência do eu, o vício em suas formas mais profundas de comportamentos compulsivos, a integridade do indivíduo é ameaçada como um todo. Normas sociais mais amplas influenciam profundamente, seja em um sentido ou em outro.

Todos os programas de terapia tem uma injunção reflexiva inicial: o reconhecimento de que a pessoa tem um problema e, a partir desse primeiro movimento, é possível começar a fazer algo a respeito. A atenção reflexiva se desenvolve, como ponto de partida básico, no reconhecimento da escolha. A escolha implica na avaliação dos limites da pessoa e os constrangimentos a que ela está sujeita, avaliando, assim, suas possibilidades. A conversa consigo mesmo, o momento reflexivo, é uma reprogramação, considerando até que ponto as rotinas estabelecidas poderiam ser modificadas ou até mesmo descartadas. Reconhecer a escolha significa vencer os “programas negativos” que apoiam os padrões de vício.

A reflexividade, entretanto, não é o suficiente para a emancipação do vício. A importância comportamental de tal programação é evidente. Os indivíduos codependentes estão acostumados a encontrar a identidade através das ações e das necessidades dos outros. Um dos primeiros objetivos frequentemente sugeridos nas primeiras etapas da terapia ou dos grupos de autoajuda é o “desprendimento” — a renúncia da tentativa de controlar os outros, característica da codependência. Suas conversas passam a não ser mais centralizadas naquilo que “ele” pensa ou faz, no que “eles dizem”, no que “meu marido” ou “meu amante” falam.

Em sua posição, Anthony Giddens expressa que o que parece à primeira vista como um encorajamento do egoísmo, até do narcisismo, deveria ser compreendido como um ponto de partida trivial para a possibilidade de desenvolvimento do amor confluyente. Seria um pré-requisito para o reconhecimento do outro como um ser independente, que pode ser amado por seus traços e qualidades peculiares, fornecendo também a oportunidade de libertação de um envolvimento obsessivo, um relacionamento doente ou quase morto.

Gostaríamos de trazer essas perspectivas teóricas pautadas em termos de dominação e

poder, compreendendo que nosso objeto de estudo, o grupo de apoio anônimo feminino Mulheres que Amam Demais Anônimas, unidade Boa Viagem-PE, está inserido dentro desse contexto e, portanto, seus discursos emocionais serão afetados por eles. Logo, é interessante localizar nos discursos emocionais das participantes de que maneira eles produzem e reproduzem relações de poder, de um gênero sobre outro. Entretanto, os autores utilizados no nosso quadro teórico foram selecionados para demonstrar de que modo essa dominação, que é masculina, reflete na linguagem emocional das participantes do MADA e do grupo como um todo, em que, a partir da noção feminista, percebemos que o fato de estarmos inseridas em uma sociedade androcêntrica não nos impede de criarmos maneiras de insubordinação, percursos infiltrados em uma dinâmica de poder da qual somos agentes, não vítimas de nossas experiências. Assim, mesmo que possamos produzir e reproduzir padrões estabelecidos pela dinâmica ocidental, também encontramos diversas maneiras de quebrarmos as barreiras que nos limitam, oscilando e percorrendo caminhos que nos garantem respiros diante de todo esse processo, trazendo como exemplo o nosso objeto de pesquisa para demonstrar essas questões.

4 SOU UMA MADA?

Caso uma mulher tenha curiosidade em saber mais sobre o MADA, no site oficial do grupo no Brasil ela encontrará uma aba em destaque intitulada “Sou uma MADA?”, lá constam 18 perguntas a serem respondidas com honestidade. Caso tenha respondido “sim” a uma ou duas proposições, é possível que ela seja uma MADA. Caso tenha respondido afirmativamente mais do que quatro perguntas, é muito mais provável que ela seja uma MADA. Mesmo que não tenha respondido afirmativamente a nenhuma das questões, mas sofre por amor, a mulher é bem vinda ao MADA. Lembro vagamente de ter realizado o teste e me assustado com o resultado. Será que o interesse quase que imediato do tema pelo título da obra de Robin Norwood (1985) estava querendo na verdade dizer algo sobre mim que ainda não conhecia? Carreguei essa pergunta antes, durante e depois do campo. Entrei tardiamente na pesquisa etnográfica justamente por ter medo da identificação. Falei mais sobre isso no capítulo disposto a discorrer sobre minhas experiências em campo.

A metodologia envolvida neste estudo se deu a partir do processo de “afetação” elaborado por Jeanne Favret-Saada (2005). Os camponeses do Bocage somente falaram a respeito dos seus costumes com a etnóloga quando pensaram que ela tinha sido “pega” pela feitiçaria, ou seja, quando suas reações escapavam do seu controle e lhes mostravam que ela estava afetada pelos efeitos reais e frequentemente devastadores das falas de tais atos rituais. Alguns pensavam que ela seria uma “desenfeitiçadora” e recorriam a ela para utilizar do serviço. Outros queriam ajudá-la acreditando que ela estava enfeitiçada. Com exceção dos notáveis que alegavam a feitiçaria apenas para desqualificá-la, ninguém abriu espaço para falar sobre isso com ela simplesmente por ela ser uma etnógrafa. Eles queriam que ela aceitasse entrar enquanto uma parceira que investisse nos problemas da sua experiência a partir daquele momento. O estabelecimento de um canal de comunicação específica entre os nativos torna-se uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, que pode ser verbal ou não-verbal. Muitas são as contribuições de outros autores a respeito desta temática, porém, resolvi explorar algo que foi mais fundamental no meu campo e penso que posso trazer dele uma real contribuição.

Além disso, o trabalho utiliza-se de fragmentos de uma autoetnografia na produção etnográfica. Essas escolhas não são apenas metodológicas e políticas, mas também teóricas. Essas escolhas se opõem à “generalização impulso da imaginação sociológica”, resistindo a ela. Resistir a este impulso significa desacelerar e se sentir confortável com a ambiguidade,

contradições, heterogeneidade e as consequências reais (GOSLINGA, G; FRANK, G, 2007, p. xviii).

Diante de uma série de fatores ocorridos nesse processo, a dúvida que pairava sobre mim seria a possibilidade de ser uma Mada em potencial, como elas costumam definir as mulheres que possuem características de uma mulher que ama demais, mas que ainda não “se descobriu” como uma, ou não aceitou este fato. Negar para mim e para os outros essa identificação direta com o grupo foi a minha reação principal bem antes de começar as observações e participar das reuniões. Em algum momento do processo me via questionando essa perspectiva, me perguntava os motivos pelos quais não aceitava essa proposição, se em tantas vezes senti correspondência com os relatos nas partilhas semanais, desconfiando da minha neutralidade e objetividade, a divisão entre “eu” e “elas”, visões antropológicas tradicionais que são constantemente rebatidas, mas, por outro lado, muitas vezes reproduzidas, e as similitudes de muitas situações nas experiências retratadas nos seus discursos emocionais.

A fim de realizar o meu trabalho, escolhi como problema central de pesquisa analisar de que maneira se constrói a economia emocional do grupo MADA (Mulheres que Amam Demais Anônimas), diante da proposição da existência de uma estrutura política ocidental de hierarquização e poder. A investigação qualitativa e quantitativa teve o viés exploratório, seus métodos e técnicas utilizados foram, primeiramente, a observação sistemática das reuniões, sendo elas abertas a qualquer mulher interessada em conhecer melhor o grupo e as temáticas discutidas dentro dele sem a obrigatoriedade do anonimato, ou as fechadas, reuniões semanais das participantes do grupo que envolvem as partilhas pessoais e anônimas. Fora do grupo, o processo de escrita do diário de campo divididos entre minhas percepções das palestras assistidas e de treze encontros realizados espaçadamente no decorrer dos dois anos de mestrado, visando, dentre outras questões, identificar e compreender a linguagem emocional, social cultural e econômico das participantes, os relatos e a condução deles nas reuniões, comportamentos compartilhados ou não entre elas, gestos, falas, regularidades e irregularidades ocorridas, hierarquização entre as participantes do grupo e as emoções acionadas no relacionamento entre elas nos seus discursos.

Por conseguinte, produzi um questionário socioeconômico simples a partir da plataforma digital do *Google Docs*, bastante utilizada e de fácil entendimento, para traçar um possível perfil social, racial, econômico e geracional entre elas. Em seguida, utilizei o recurso da etnografia virtual ou netnografia por artifício do recurso do envio de áudios a partir do aplicativo *WhatsApp* para coletar entrevistas semiestruturadas de seis participantes assíduas do grupo MADA Boa Viagem. Transcrições, cruzamento de dados e a análise desses fatores foram

fundamentais para a conclusão da investigação, a partir do estudo dos discursos emocionais das participantes.

Os motivos pelos quais tive que optar pela coleta de dados via internet derivam da eclosão da pandemia mundial proveniente do novo coronavírus (COVID-19), ocorrida justamente na época do recolhimento desses dados. Devido a problemas pessoais e de saúde, acabei tendo que me afastar do grupo por alguns meses, fato que retardou muitos dos procedimentos de realização da pesquisa. A retomada trouxe, entretanto, o ânimo de experienciar um outro nível da imersão ao partilhar depoimentos em dois encontros no campo, trazendo uma nova perspectiva do meu relacionamento com as participantes e com o grupo. Quando finalmente desisti da tentativa de criar barreiras entre mim e as participantes, permiti-me afetar no processo de estreitar naturalmente esse afastamento do processo de construção do conhecimento criado por uma visão idealista estabelecida por mim nos meus anos de formação e por profissionais da minha área a respeito do fazer etnográfico e da domesticação do olhar antropológico. Deste modo, arrisquei meus pontos de vista emocionais e profissionais, adquirindo uma grande e complexa experiência etnográfica, bem como novos questionamentos para trabalhos futuros.

Para utilizar *Ser Afetado* de Jeanne Favret-Saada (2005), enquanto recurso metodológico, é preciso ter noção do grau de imprecisão dos caminhos a serem percorridos em campo com relação à correspondência de nossas expectativas previamente constituídas. A maneira pela qual você enxerga seu objeto de estudo, sua visão aprendida e apreendida nos anos de formação profissional e até mesmo suas perspectivas de vida que se cruzam com as temáticas abordadas podem ser postos em xeque em seus desdobramentos de pesquisa.

Encontrado na apresentação da entrevista (MELO, 2011) realizada com Jeanne Favret-Saada, tunisiana revelou que sua ‘posição metodológica’ teria sido a mais clássica possível se a situação assim a fosse. Com um país em plena revolução e sem nenhum método de estudo, não haveria outra escolha a não ser aceitar fazer parte de um “sistema de lugares” desconhecido e se deixar ser afetada a partir da alteridade. Então, “logo que comecei a trabalhar meu princípio foi: já que ignoramos quais são as perguntas certas, começamos por nos calar e compreender do que eles falam entre eles, quais são, para eles, as perguntas relevantes” (MELO; POGLIA, 2011, p. 191).

Do mesmo modo, assim que começou seu trabalho seu princípio foi começar a se calar, compreender o que eles falam entre si e quais seriam, para eles, as perguntas relevantes. Foram essas suas contingências possíveis (ou infringidas) para criar uma teoria a partir da afetação recíproca. Para a etnóloga, a experiência do irracional e do afetivo não representado são

intrínsecas em toda experiência humana. Faz-se assim uma crítica à “epistemologia da distância” (MELO; POGLIA, 2011, p. 192), necessitando que estejamos abertos ao ponto de vista do outro e que sejamos capazes de compreender algo sobre isso.

Diante do estudo a respeito da feitiçaria do Bocage francês, Favret-Saada não teve outra saída a não ser reconsiderar a sua percepção acerca do afeto, e utilizar-se da sua intuição para pressentir o interesse nos desdobramentos que poderiam surgir desse trabalho. Quanto aos seus objetivos, ela particularmente desejou apreender a dimensão central da modalidade de ser afetado; em seguida, pretendia delinear uma antropologia das terapias — “selvagens”, exóticas e “científicas” ocidentais —, por último e não menos importante, repensar a antropologia como um todo.

A partir da sua perspectiva e de sua experiência em campo, Favret-Saada percebeu a necessidade de questionar o tratamento contraditório quanto ao afeto na nossa área de estudo. Para a autora, em geral, os pesquisadores que haviam estudado a feitiçaria anteriormente ignoravam ou negavam o seu lugar na experiência humana. Com ousadia e propriedade, ela pôs em pauta o fato de que a ciência antropológica se vangloria dos seus estudos diante dos aspectos intelectuais da experiência humana. Entretanto, atenta para a urgência em reabilitar a velha “sensibilidade”, perante o fato de que temos muito mais recursos para abordá-la em comparação aos filósofos do século XVII.

Em alguns casos, como este em questão, as razões que me levaram a escolher o tema, minha situação profissional, pessoal e, sobretudo, emocional interferiram ainda mais nas etapas da feitura do trabalho, quanto à minha imersão e postura em campo, o envolvimento com o objeto de estudo e a integração, o relacionamento e reconhecimento de similaridades do meu perfil e das minhas experiências com as interlocutoras, participantes do MADA. Obviamente, como profissionais em ciências humanas que compreendem a natureza e cultura dos indivíduos de se relacionar em sociedade, antes de sermos pesquisadores somos indivíduos e compreendemos certa influência desses fatores, entretanto, estes podem — ou não — influenciarem direta ou indiretamente em maiores níveis na *ação* de afetar-se e deixar ser afetado. Compreendo que essas condições foram decisivas na minha pesquisa.

Quanto ao recolhimento das informações obtidas em campo, isto só pôde ser possível a partir do instante em que a etnóloga francesa, ausente de recursos alternativos, aceitou deixar-se afetar pela feitiçaria, adotando um dispositivo metodológico capaz de permiti-la acessar determinado saber subsequente. Favret-Saada deixou claro que tais instrumentos não viriam pela observação participante e muito menos pela empatia (FAVRET-SAADA, 1990, p. 3).

No meu primeiro encontro fui muito bem recebida pelas participantes. Eu era a pessoa

mais importante do grupo e dentro de seis encontros poderia me considerar uma Mada em recuperação. Eu dizia que só queria pesquisar o grupo quando uma delas me disse que toda mulher que vem trabalhar com o MADA tem um “quê” de Mada. Senti-me constrangida e desconfortável pela primeira vez naquele ambiente, e me sugeriram dar um depoimento algumas vezes durante esse dia, que eu não precisava ainda me considerar uma mulher que ama demais para falar, só que eu pensei que se um dia abaixasse a guarda elas me “converteriam” e eu ia estragar todo o meu trabalho; a noção de neutralidade que achava que precisava ter, a divisão de pesquisadora/interlocutora, todas essas visões também idealizadas do fazer antropológico advindas dos relatos das primeiras experiências etnográficas. Esta visão a respeito do MADA já existia desde antes da pesquisa, na minha graduação. Analisando mais profundamente percebi que tinha medo, e só me dei conta disso ao final de todo o processo etnográfico. Antes, achava que o descontrole emocional estaria associado à ideia de loucura feminina, e estigmatizava as participantes mesmo antes de saber suas experiências.

No caso de Jeanne Favret-Saada (2005), a autora percebeu que os seus companheiros de profissão, etnólogos franceses que já haviam estudado feitiçaria, dispensavam-se tanto de observar quanto de participar, também levou certo tempo para deduzir, a partir dos seus textos sobre o tema, qual conteúdo empírico poderia ser atribuído a essa expressão. Ela define a *oxímoro*, em retórica a esses fatores, enquanto a compreensão de que observar participando ou participar observando é quase tão evidente como tomar um sorvete fervente.

Os dois gêneros de combinação de comportamento no campo que seus colegas pareciam utilizar seriam o ativo, havendo o trabalho regular com informantes pagos para serem interrogados e observados, e o passivo, com eventos ligados à feitiçaria (disputas, consultas, adivinhos...). Ela afirma, entretanto, que o primeiro não pode ser considerado “participação”, visto que o informante é quem parece “participar” do processo do profissional. E, com relação ao segundo, “participar” equivale à tentativa de “estar lá”, da qual essa participação é minimamente necessária para haver possibilidade de uma observação. Portanto, o que seria levado no trabalho para esses antropólogos não era a participação, mas a observação:

Sua análise da feitiçaria reduzia-se àquelas das acusações, porque, diziam eles, são os únicos “fatos” que um etnólogo pode “observar”. “Acusar”, é, para eles, um “comportamento”, é até mesmo o comportamento por excelência da feitiçaria, já que o único empiricamente verificável, todo o resto sendo somente erros e imaginações nativas (ressaltemos, de passagem que, para esses autores, falar não é um comportamento, nem um ato de ser suscetível de ser observado) (FAVRET-SAADA, 1990, p. 3).

Para Favret-Saada (2005), a única resposta precisa que esses antropólogos tinham era quem acusava quem de ter o enfeitado em cada sociedade, porém, não sabiam responder quais

motivos culminavam para uma crise de feitiçaria, ou quais experiências e práticas estavam envolvidas na relação dos enfeitados e seus magos. A etnóloga imaginava como seria tratada se percorresse o mesmo caminho, pois, saturados pela hierarquia do saber, da ciência, do real ou algo ainda maior, ela ficaria com o melhor lugar, enquanto eles permaneceriam na periferia da nação, situação ratificada por todas as instâncias nacionais de controle ideológico, como a Imprensa, a televisão, a Igreja, a Escola, a medicina, dentre outras, sempre que alguma situação no ritual da feitiçaria dava errado. Ela era classificada como o cúmulo do campesinato, sinônimo de atraso ou da imbecilidade.

Roberto Cardoso de Oliveira (1996) acentuou a domesticação teórica do olhar enquanto uma das primeiras experiências do pesquisador de campo (ou no campo). Independente do objeto, este não escapa da apreensão do esquema conceitual da disciplina que moldou nossa maneira de ver a realidade; “Funcionaria como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração” (p. 15).

Sobre isso, Marcos Antônio da Silva (2013) definiu a observação enquanto o principal modo de constatar o real, permitindo o situamento, a orientação e percepção do outro, o autorreconhecimento e a emissão do conhecimento “sobre tudo o que compõe o mundo material e o das ideias”. A observação permite a compreensão, entretanto, para alguns pesquisadores e suas concepções, o *controle* do objeto de investigação impede o surgimento de uma subjetividade comprometedora. Com o alicerce da observação, é possível ouvir as pessoas, saber quem elas são no cotidiano, os contextos pelos quais estão inseridas, seus propósitos na vida, suas expressões, o que acreditam e por que, como convivem entre si, suas orientações, desordens e assim por diante (DA SILVA, 2013, p. 413).

Para o autor, observar os seres humanos é completamente diferente de observar outros seres vivos. Quem é observado também observa e pode não querer ou não gostar desse tipo de interação, dissimular como são ou estão no grupo decorrente a partir do momento em que se percebe vigiado. Em função disso, a observação dos indivíduos requer bom senso, critérios específicos e bem delimitados, métodos recorrentes de técnicas e, sobretudo, ética. De acordo com ele:

Assim, é preciso aprender a observar. E, sendo capaz de observar bem, ser capaz de relacionar o fato observado, ser capaz de relacionar o fato observado com as teorias (desenvolvidas por várias ciências que, de alguma maneira, são resultantes de anteriores observações) e que dia após dia com critérios bem definidos contribuirão para que outros tantos pesquisadores, professores ou pensadores atentos ao mundo a sua volta contribuam com suas diferentes óticas para desvendar outros tantos campos do conhecimento e assim fazer deste mundo um lugar bem mais agradável para a existência (DA SILVA, 2013, pp. 414-415).

No meu caso, o incômodo de não falar e de não suprir às expectativas de muitas delas me deixava péssima. Sempre tentei me justificar dizendo que não podia porque era pesquisadora, mas era sempre muito difícil o momento em que chegava a minha vez e eu negava a participação. Isso foi criando uma grande barreira entre nós, pois ao mesmo tempo em que poderia ser uma delas era também uma forasteira, uma estranha e principalmente uma espiã em um local onde o anonimato era primordial para o grupo. Como poderiam confiar totalmente em mim se não sabiam nada sobre mim? Elas ficavam cada dia mais curiosas, pois uma vez que eu falasse, teria cumprido o primeiro passo do grupo, admitir para mim e para elas minha vulnerabilidade diante da situação que estava passando.

Deixando-se afetar, Jeanne Favret-Saada (2005) não procurou pesquisar ou compreender e reter informações. Somente quando chegava em casa é que escrevia crônicas desses eventos que ela definiu enquanto enigmáticos, porém, alguns eventos seriam impossíveis de serem descritos, pois eram carregados de tamanha intensidade que não cabiam em notas. Seu diário de campo tinha primeiramente o objetivo de tentativa de compreensão do que eles queriam dela. Ela estaria experimentando esse sistema a partir da exposição, já que ainda não existia uma literatura etnográfica a respeito dessas representações em que consiste a prática da feitiçaria. Segundo, sem saber para que ou por quê queria compreender, se para ela, para a antropologia ou para consciência europeia, organizava seu diário de campo para que, posteriormente, servisse como uma operação do conhecimento. Tentava não perder nenhum detalhe descritivo, para que quando saísse daquele lugar pudesse rememorar esses eventos como se não estivesse mais “enfeitiçada”, poderia ser “ré-enfeitiçada” rememorando sua experiência e eventualmente compreendendo-a.

Aceitar “participar” e ser afetado não consiste na operação de conhecimento a partir da empatia. Considerando duas acepções principais dessa definição, a etnóloga pretendeu demonstrar os motivos pelos quais ela não se utilizou dessa prática em campo. A primeira delas supunha a distância: justamente por não estar no lugar do outro existe a tentativa de representar ou imaginar quais seriam as sensações, percepções e pensamentos do que seria estar lá. Em seu caso, ela estaria no lugar do nativo, agitada verdadeiramente por suas sensações, percepções e pensamentos de quem ocupa um lugar no sistema de feitiçaria. A segunda acepção da empatia se relaciona com a instantaneidade da comunicação no processo de fusão com o outro, sendo propiciada pela identificação com este. Sua afirmação é a de que participar do sistema de feitiçaria não a informa a respeito dos afetos do outro, ao contrário, ocupar esse lugar a afeta, ou seja, a mobiliza a partir do seu próprio estoque de imagens, sem que a informe sobre aqueles

dos seus parceiros.

Aceitar ocupar o lugar e ser afetada por ele possibilita uma específica comunicação entre ela e os nativos sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, verbal ou não-verbal. A comunicação verbal acontece a partir das imagens em comum entre eles, impedindo-a de falar a respeito de algo que ela não sabe o quê e por quê e que é definido enquanto afeto não representado, que seriam as imagens que somente para ela estão associadas à intensidade de afetação e escapam desse tipo de comunicação.

Nesses momentos, se for capaz de esquecer que estou em campo, que estou trabalhando, se for capaz de esquecer que tenho o meu estoque de questões a fazer...se for capaz de dizer-me que a comunicação (etnográfica ou não) está precisamente se dando, assim, desse modo insuportável e incompreensível, então que estou direcionada a uma variedade particular de experiência humana – ser enfeitado, por exemplo – porque por ela estou afetada (FAVRET-SAADA, 2005. p. 159-160).

Jeanne Favret-Saada (2005) explica também que pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando esses lugares experienciam coisas que jamais são dadas a um etnógrafo assistir, se falam coisas que os etnógrafos não falam e até mesmo o silêncio das pessoas se trata, também, da comunicação. Cada um possui uma objetividade particular, descoberta pela experimentação de diferentes intensidades relacionadas a esse lugar que só podem acontecer a partir de uma determinada ordem de eventos. Não é possível ser afetado senão de um certo modo. Quando o etnógrafo aceita ser afetado, isto não implica que ele terá o mesmo ponto de vista do nativo, muito menos que se aproveitará dessa oportunidade para exercer seu narcisismo. Todavia, é preciso assumir o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer, pois se esse fosse onipresente, nada aconteceria.

Em meu estudo, passei um ano ausente do grupo e quando finalmente consegui voltar dessa vez comecei a perder o medo de ser estigmatizada por expor minha vida para aquelas mulheres. Por que não poderia falar se eu passei por tantas situações semelhantes às delas? Quem foi que disse que não poderia expor vulnerabilidade frente aos problemas que passava como se não fosse um ser humano antes de ser uma pesquisadora? Em um certo dia resolvi falar o que estava passando comigo e desabei. Toda a minha fortaleza e divisão entre mim e elas foi destruída em seis minutos de relato, em mais de um ano de questionamentos, dúvidas e medo de me ver enquanto uma Mada, de amar demais como uma Mada. Daí via no rosto de todas aquelas que estavam presentes a sensação de alívio e de reconhecimento. Não era mais uma forasteira, me deixei finalmente ser enfeitada, poderiam finalmente confiar em mim. Recebi abraços calorosos e elas diziam que fui muito corajosa em falar sobre as questões que me atravessavam. O alívio maior partiu de mim. Quanto peso guardava nas costas por ser uma

pessoa normal que sofre, que sangra, que chora. Eu sou como elas, uma mulher que busca um relacionamento saudável, hoje em dia, menos idealizado.

No caso da autora, ela não sabia mais se ainda era etnógrafa. Apesar de afirmar não acreditar em uma verdadeira suposição a este respeito, havia o fato dos próprios camponeses algum dia terem acreditado que ela pudesse ser prejudicada por um feiticeiro pronunciando feitiços e encantamentos em sua direção. Eles exigiam que ela experimentasse, por intermédio da comunicação humana, em que consistia a feitiçaria, e não pela ciência. Jeanne Favret-Saada deveria entrar nisso como uma parceira e a partir disso investisse nos problemas da sua existência naquela conjuntura. “Participando”, o trabalho de campo tornar-se-ia uma aventura pessoal e não um trabalho propriamente dito. “Observando”, ela não acharia nada, por manter-se à distância. No primeiro caso ela corria o risco de ameaçar seu projeto de conhecimento, no segundo o arruinaria.

Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê, surpreendo-me hoje com a clareza das minhas escolhas metodológicas de então: tudo se passou como se tivesse tentando fazer da “participação” um instrumento de conhecimento (FAVRET-SAADA, 2005. p.159).

Em meu momento de afetação, como definir se sou uma Mada ou se me tornei uma com o passar do tempo? E o que importava ao conhecimento científico se depois dessa pesquisa eu passasse a frequentar as reuniões? Quem divide e controla o nosso envolvimento com o campo, com o objeto, com as interlocutoras? Elas passam a ter nomes, a ter ação, a não ser apenas um meio para o fim de coletar dados. Essa experiência não poderia caber em um trabalho como este, mas acredito que permita que o(a) leitor(a) tenha a mínima noção da complexidade, da entrega e das amarras desatadas no momento em que perdi o medo de ser julgada, e mesmo que fosse, o maior julgamento ali era meu, com elas e principalmente comigo. Passei a não mais supor o que elas sentiam, e, assim, no campo, estar no lugar de quem sente, ainda que em nosso percurso tivéssemos divergências de imagens dentro e fora daquele espaço, o que importava ali eram as imagens que confluíram dentro do nosso relacionamento, o que compartilhamos em comum naquela troca.

Neste caso, a etnógrafa que estudou a feitiçaria no Bocage concluiu que uma etnografia é possível quando não nos perdemos na aventura dentro do campo. Esta carrega consigo quatro traços distintivos: 1) o reconhecimento de que a comunicação etnográfica comumente utilizada, apresentando comunicação verbal, voluntária e intencional, é uma das mais pobres variedades de comunicação humana, ao se tornar capaz de maquiar todo o episódio da experiência de campo do etnógrafo visando ao aprendizado de um sistema de representações nativas. Favret-

Saada, no entanto, preferiu conceder estatuto epistemológico às situações comunicativas involuntárias e não intencionais, constituindo sua etnografia suscetível a elas. 2) Concerne a fazer jus àquilo que é nele afetado, maleável e modificado a partir da experiência de campo, ou o que ele quiser registrar e compreender nessa experiência, tornando-a um objeto científico; 3) o momento em que somos mais afetados — quando não conseguimos narrar a experiência e compreendê-la — e o tempo de análise é separado uns dos outros, do qual assimila-se posteriormente; 4) a quebra das certezas científicas devido à densidade particular dos materiais recolhidos, possuidores de uma densidade particular.

Na hipótese de ter seguido o mesmo caminho de seus companheiros e dado importância central aos rituais, a etnóloga não teria sido afetada, portanto não teria assistido a tantos episódios informais de feitiçaria, ou ficaria tanto tempo com os desenfeitiçadores, dentro e fora das suas sessões, escutando os discursos de conveniência e também uma variedade daqueles espontâneos. Justamente por ter vivenciado tantos afetos, associando-os a esses momentos particulares de desenfeitiçamento, ou por ter visto outras coisas que não fossem o ritual em si, suas experiências a fizeram compreender que o ritual é um elemento — espetacular mas não o único —, do qual o desenfeitiçador demonstra a existência de forças anormais às implicações mortais da crise que seus clientes sofrem e à possibilidade de vitória. Isto supõe colocar em prática um discurso terapêutico complexo antes e muito tempo depois da objetivação do ritual. Este dispositivo pode ser descrito e compreendido, mas somente para quem se deixa aproximar, quem tiver corrido o risco de “participar” ou de ser afetado por ele, não podendo ser compreendido sendo “observado”.

Antes e até durante certo tempo na minha pesquisa costumava supor respostas às perguntas que eu mesma havia feito. Ainda me sentia influenciada externa e sobretudo internamente pelo fato de que poderia ser julgada enquanto uma Mada em processo de recuperação. Talvez pensasse que procurar ajuda a este respeito fosse algo surreal e fora da minha realidade, da qual não hesitaria em achar um absurdo acreditar que o excesso de amor pudesse ser uma doença incurável. Somente a partir do momento em que enxerguei pelo ponto de vista das minhas interlocutoras, no instante em que partilhei minhas experiências pessoais, que certamente influenciaram o tempo que demorei a deixar ser afetada, pude realmente compreender o propósito do grupo. Se não tivesse ultrapassado essa barreira do “observar”, em que ao mesmo tempo em que sentia participar do grupo me colocava em uma posição de distanciamento, não seria possível apreender a complexidade e a importância que elas dão àquele espaço de escuta. Aceitei os riscos de “participar” e de me deixar ser afetada não mais parcialmente se é que isso é possível, senão totalmente.

5 SOBRE MEU FAZER ETNOGRÁFICO A PARTIR DE ABORDAGENS NÃO-TRADICIONAIS EM ANTROPOLOGIA

5.1 DO LADO DE DENTRO DE MIM

Sempre procuro fazer com que meus alunos escolham temas pelos quais fiquem profundamente apaixonados. Acredito que não funciona escolher um tema porque o orientador disse que é importante ou porque o aluno pensa que vai ter prestígio ou dinheiro com tal pesquisa. Qualquer tema pode ser interessante e criativo se o pesquisador estiver envolvido por ele, ou, como no meu caso, quando o tema se torna uma verdadeira obsessão e contamina todos os domínios da vida. Os alunos sempre me perguntam se o tema que querem estudar é bom ou não. Para mim, não existem temas bons ou ruins, certos ou errados. Existem, apenas, temas pelos quais o pesquisador se apaixona e, portanto, se dispõe a fazer o melhor trabalho que pode realizar (GOLDENBERG, 2008, pp. 51-52).

Paixão. Um sentimento que vivencio muitas vezes quando estudo e pesquiso. Mirian Goldenberg (2008) é bastante coerente ao nos dizer que não conseguimos parar. E mesmo quando se faz mais do que o necessário e precisamos dar um tempo, a mente nunca desliga. Já que falo sobre esse tema na minha pesquisa, seria uma espécie de vício, e todo ele, mesmo que tenha um propósito positivo, nos prejudica quando realizado em excesso. Ao considerar os discursos emocionais das minhas interlocutoras não posso fugir do fato de ter também os meus, e que preciso considerá-los na minha pesquisa. Seria incongruente se quisesse me especializar em antropologia das emoções e deixasse de lado o que sinto, dentro e fora do campo. A meu ver, nossa disciplina acendeu uma fagulha, se tornou um respiro, um refúgio e uma fuga do propósito de tratar as ciências humanas sob a perspectiva das ciências exatas e naturais, porém evitou ao máximo, e por muitas décadas, as condições gerais, o contexto de vida do pesquisador ao ir a campo, separando-o da esfera pública, nosso trabalho de campo da privada, nossa vida no geral, como se fosse possível criar essa barreira.

Além da sensação imediata de desconexão e confusão — frutos do início de um processo de afetação ao campo —, atento para o fato de que a aspiração a ser uma pesquisadora objetiva, neutra e imparcial, projeto de um fazer etnográfico ultrapassado e irreal, atrapalhou muito a minha imersão, causando ainda mais questionamentos e desconfortos. O fato é que muitos jovens pesquisadores da área sofrem com estas questões até o momento em que vivem a primeira experiência de campo. Tudo isso faz parte de um grande projeto baseado nos parâmetros das

*Hard Sciences*⁴, dos quais continuam sendo disseminados em nosso aprendizado acadêmico a partir da visão mais tradicional de alguns professores e/ou colegas de formação sobre o fazer etnográfico, também dos textos escolhidos para serem trabalhados nas aulas. Nossa área de pesquisa mudou bastante durante os séculos. Precisamos de novos pontos de vista, inspirações criativas e inovadoras que refresquem os ares e nos tragam outros tipos de contribuições hermenêuticas e epistemológicas.

Sobre isto, Goslinga e Frank (2007) afirmam que a nossa marca registrada do método de “observação participante” captura em seu nome essa tensão e a contradição. Por um lado, somos chamados a manter distância crítica e, por outro lado, a mergulhar novamente e novamente no mundo dos vivos. Não é de admirar que a “crise de representação” tem sido tão aguda para antropólogos e para a disciplina, ou haverem críticas tão produtivas e esclarecedoras do conhecimento moderno e seus conceitos metafísicos em geral.

De acordo com Passeggi (2014), “A ilusão biográfica” insurgiu contra o método que Franco Ferrarotti (2013) propunha a respeito da importância das histórias de vida enquanto uma via humanista e política para as ciências sociais. Ambos travaram um embate estimulante para a pesquisa: o primeiro lançando um olhar de suspeição das histórias de vida como fonte e objeto de pesquisa, e o segundo, o que defende sua legitimidade, potencialidade política e sua fecundidade para diferentes disciplinas. Pierre Bourdieu lançou a provocação: “A história de vida é uma dessas noções do senso comum que entraram como contrabando no universo científico; inicialmente, sem muito alarde, entre os etnólogos, depois, mais recentemente com estardalhaço entre os sociólogos” (BOURDIEU, 2002 p. 183).

Goslinga e Frank em *The shadow side of fieldwork: exploring the blurred borders between ethnography and life* (2007) voltam nossa atenção para o desafio de explorar o “lado sombrio do trabalho de campo”. As sombras podem então ser examinadas como locais onde as dimensões sensoriais, imaginárias, emocionais, morais e intelectuais da experiência atual promovem um conhecimento que é incompatível com o conhecimento público. Não deveria surpreender ninguém familiarizado com antropologia que as tensões entre as dimensões profissional e pessoal da experiência surgem no trabalho de campo. Afinal, o trabalho de campo foi definido precisamente como o uso de uma pessoa como instrumento de pesquisa.

⁴ De maneira geral, o termo *hard sciences* se refere às ciências voltadas ao estudo do mundo natural e, por isso, essa “família” também é conhecida como a das Ciências da Natureza. Alguns exemplos de áreas da *hard sciences* são a Física, a Química, a Biologia ou a Astronomia e as suas principais características são a objetividade e o rigor do modelo científico. Fonte: AMPESC. *O que são hard sciences?* Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/especial-publicitario/ampesc/admiravel-mundo-novo/noticia/2019/01/17/o-que-sao-as-hard-sciences.ghtml>. Acesso em: 21 out. 2020.

Novas abordagens que podem ser chamadas de "epistemontologias" serão necessárias se os sujeitos respeitarem o que eles não sabem, o que eles não podem nomear completa e claramente, e o que existe nos relacionamentos além de um estreito alcance de experiência antropocêntrica. A antropologia talvez nunca tenha sido mais desafiada a cumprir sua promessa radical de apreender outras formas de ser. A união da vida com o trabalho é imperativa. Sem nem mesmo ter que abandonar a centralidade do sujeito na tradição ocidental, é possível fundar o conhecimento em premissas diferentes da epistemologia moderna (GOSLINGA; FRANK, 2007, p. xvii)

Na graduação não lembro de me sentir tão inferior ou incapaz, ou ter essa sensação de sufoco e angústia que passei a sentir na pós-graduação. Costumo ouvir de colegas e amigos que "só amor não é suficiente para manter uma relação". Não sei se isso se enquadra nessas situações vividas, mas me sinto do avesso e sabia disso quando aceitei a possibilidade de colocar em jogo minhas certezas e ter todas as minhas experiências acadêmicas e pessoais reviradas ao ser afetada, no sentido que Favret-Saada (2005) emprega este conceito. Pensei em desistir uma centena de vezes e percebi que para a academia não bastava ser proativa, criativa, sentir prazer e curiosidade de aprender, ler e produzir, também era preciso conviver com um sem número de coisas as quais não concordo, em um ambiente extremamente propício ao adoecimento psíquico.

Citemos o caso de Jean L. Briggs (1970), quando a antropóloga embarcou para o noroeste do Canadá onde fez uma imersão de dezessete meses, mais especificamente entre junho de 1963 a março de 1965, com o objetivo de estudar um pequeno grupo de esquimós que vivia às margens de um rio da região chamado de Black River, localizado na baía de Hudson. Estamos falando de uma aldeia que na época continha cerca de trinta e três a trinta e cinco esquimós que se chamavam entre si de Utkuhikhalingmiut, ou simplesmente de Utku, dos quais seriam habitantes solitários de uma área de 35.000 ou mais milhas quadradas. A maioria dos homens Utku viajava de duas a três vezes a cada inverno para ir à caça de peles de raposas e mantimentos para os chamados Kapluma, sendo esses homens brancos naturalizados pela tribo enquanto pertencentes do grupo. No geral, a vida dos Utku seria bastante autossuficiente no mais remoto rio do país.

Já em campo, por conta da barreira inicial da linguagem, durante o primeiro ano de estadia no Black River, ela ficou confinada a gravar os aspectos tangíveis e visíveis da vida dos Utku. O fato que modificou toda a sua estadia entre os Utku foi um desentendimento que a autora teve durante a imersão. Ela saiu do sério com um Kapluma pescador que visitou a redondeza durante o verão e quebrou uma das canoas dos Esquimós. Este incidente trouxe um

longo desconforto de parte dos Esquimós preocupados com a sua não-esquimó volatilidade. Como resultado deste evento, Briggs (1970) ficou confinada ao ostracismo social esquimó por três meses.

A autora considerou a conveniência de partir no avião da faculdade quando este chegasse a campo para trazer-lhe suprimentos. Ela não pretendia partir e havia planejado ficar por mais meses. Porém, como seu trabalho havia parado de qualquer maneira, talvez não valesse a pena ficar. Havia outras vozes internas, no entanto, que lhe disseram para ficar. Ela temeu não ter reunido dados adequados para a dissertação que deveria resultar desta viagem de campo; e não queria admitir a derrota diante daqueles que haviam dito no início que Chantrey Inlet era um lugar muito difícil para uma mulher branca viver, pois era um lugar de soberania masculina. O controle emocional é altamente valioso entre os esquimós; de fato, a manutenção do equilíbrio sob circunstâncias difíceis é o essencial sinal de maturidade, da vida adulta. O manejo da emoção é, portanto, um problema que é de grande importância também para os próprios Utku. Briggs (2001) estava em uma posição favorável para observar esse padrão emocional, pois ela estava focada na tensão emocional e porque viveu com uma família da qual foi adotada como filha, dividindo seu iglu durante o inverno e armando sua barraca ao lado deles no verão. Os incidentes de sua falta de controle emocional sob a perspectiva do grupo que estudava ocorriam com muita frequência e, a cada vez que aconteciam, ela voltava à escuridão. Enquanto tentava, como autoproteção, manter uma distância clínica de sua dificuldade, percebeu que sua própria tristeza agravava a situação. De acordo com Briggs (1970):

Meu desapontamento era intenso e meu controle, eu me parabenizava, era hercúleo; mas novamente não era perfeito. Brinquei com o piloto em um tom tão agressivo que, ao me ouvir, tinha certeza dos ouvintes esquimós, sintonizava a raiva enquanto a tentativa de humor devia escapar deles. Mais uma vez, senti que havia falhado, havia alienado as pessoas e, antes que Pala e Amaatuw tivessem a chance de mostrar seu descontentamento, afastei-me deles. Quando me retirei, eles também o fizeram e, assim, um círculo vicioso foi criado (BRIGGS, 1970, pp.289-290, tradução minha).

A esfera profissional de fato não totaliza todas as partes que interferiram direta e/ou indiretamente na produção do meu trabalho como um todo. O enfrentamento de um relacionamento afetivo repressor que culminou numa depressão considerável, tratamento psicológico e psiquiátrico, seis a sete medicamentos por dia, morar sozinha e lidar com todas as minhas nuances que refletiram na condução do meu mestrado. A impossibilidade de escrever, produzir, levantar da cama, viver, síndrome do impostor⁵. Só poderia ter sido sorte estar aqui.

⁵ A psicóloga britânica Rachel Buchan descreve a Síndrome de Impostor como "uma crença interior de que você não é bom o suficiente, ou não pertence". Segundo ela, pessoas tendem a vivenciar sentimentos desse tipo no

Perguntava-me se realmente merecia o auxílio financeiro que recebia, já que não produzia tanto quanto minhas/meus colegas produziam. Estava dando “defeito”, devia ser descartada. Enquanto todos entregavam no prazo os trabalhos acadêmicos, ou até mesmo antes, eu mandava e-mails pedindo compreensão, entregava receitas médicas explicando minha situação e pedia um maior tempo para escrever todos os trabalhos que fiz nos dois anos de pesquisa. Vazio.

A respeito da divisão público/privado na área da antropologia, no século XIX, forças históricas específicas sob a efetivação do capitalismo dividiram “trabalho” (ocupações remuneradas na esfera pública) do resto da "vida" (ocupações não remuneradas no ambiente doméstico ou na esfera privada). Esta divisão na história europeia foi de gênero, com a consequência de que essa reparação também foi muitas vezes marcada pelo gênero e estigmatizada como "feminina". A maioria das formas da crítica feminista tentaram “rejuntar” mundos privados e o domínio doméstico com conhecimento na esfera pública, mas mesmo suas maiores vitórias não podem desafiar efetivamente a tendência positivista da produção de conhecimento em geral.

Estas sombras surgem quando, paradoxalmente, "trabalho" e "vida" se unem como fazem, por exemplo, no trabalho de campo. Os contribuintes mostram que esta união entre “vida” e “trabalho” não pertencem apenas a uma crítica feminista (por exemplo, “o pessoal é político”) ou para a província específica de um submétodo ou subgênero dentro da antropologia (por exemplo, reflexividade ou "autoetnografia"), mas, em vez disso, carrega possibilidades para a antropologia em geral (GOSLINGA; FRANK, 2007, pp. xii-xiii).

Quanto ao campo, o medo de pisar naquela sala, de participar daquelas reuniões, de dizer tudo o que pensava. Ninguém vai entender, refletia. Meus sentimentos não são importantes em lugar algum. Precisava entregar minhas produções a tempo, ir ao campo, escrever no meu diário, estudar, estudar mais do que pediam, porque bons profissionais não param nunca. Era necessário encarar aquele grupo quando meu relacionamento acabou e eu saí humilhada, desgastada, destruída. Não tenho medo da exposição.

Por que esconder que também sou ser humano, que também sofro muito, que já amei em excesso e “quebrei a cara”? Aquele lugar era o espaço de enfrentamento de todos os meus demônios internos, e ficou doloroso ir às reuniões a ponto de não conseguir voltar por um ano, tempo em que me arrumava, me preparava psicologicamente todos os domingos para voltar e

trabalho, mas a síndrome também se manifesta em outros contextos, por exemplo, no convívio social. A Síndrome de Impostor pode afetar qualquer pessoa, ela diz. E pode se manifestar por várias razões, entre elas, a classe social de uma pessoa, a maneira como uma pessoa foi criada ou por questões que a pessoa esteja vivenciando em um determinado momento. Fonte: Síndrome de Impostor: O que é e como você pode lidar com ela. BBC, 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/curiosidades-46705305>. Acesso em: 26 out. 2020.

não conseguia. Tinha medo de entrevistá-las, de ser questionada, de preparar perguntas, de relembrar o lado de fora do campo. As lembranças iam se conectando umas com as outras, como todos os tecidos e camadas da pele até que chegue na superfície, que no meu caso era estar bem vestida, simpática e sorridente, esse era o papel que interpretava para as minhas interlocutoras em todos os encontros que fui. Assim como Briggs (1970), o fato de me afastar das minhas interlocutoras diante de uma depressão e não manter contato com elas por tanto tempo foi se tornando um ciclo vicioso.

Estou bem, está tudo bem. Tentava acreditar naquelas palavras por pelo menos duas horas de reunião e às vezes até esquecia de agir automaticamente, vivendo o MADA, me relacionando com as Madas de uma maneira orgânica, natural, até que chegava a hora da partilha. O medo me fazia pensar que estaria sendo julgada por elas. No final, o alívio, apesar de ter pouca duração. Enquanto voltava para casa, os problemas se alvoroçaram como água fervente dentro de mim, e os relatos das participantes ficavam ecoando na minha cabeça como um disco arranhado. A hora do diário de campo, momento de continuar revivendo, de repensar em tudo que poderia ter feito de errado.

5.2. SOBRE OS INÍCIOS

Antes de conhecer o MADA nunca havia tido contato com o universo dos grupos de apoio. É comum que tenhamos ouvido falar pelo menos uma vez a respeito do AA (Alcoólicos Anônimos), mas caso não conheça alguém que participe, ou que tenha alguém que conheça alguém que faça parte dessa programação, ou seja, que não admita o significado a respeito dessa informação ou não trabalhe com e/ou sobre esse tema, a temática se perde em meio a tanta coisa que absorvemos no dia-a-dia. Um dia, em tom jocoso, meu amigo me deu o livro *Mulheres que amam demais* (NORWOOD, 1985), dizendo que achava que ele poderia significar algo para mim. A minha primeira atitude foi reagir também com humor, porém, aquele título começou a tirar minha paz e só tive um pouco de tranquilidade quando fui procurar informações a seu respeito. Minha primeira reação não foi o ler, mas sim procurar informações sobre na internet, para ter certeza de que não perderia o meu tempo com ele, e acabei encontrando o caminho que me fez chegar até este momento. Agradeço até hoje ao meu amigo, tanto pela piada, quanto por me ter feito adentrar na primeira pesquisa que considero ter feito com emoção, literalmente.

Ao pesquisar na internet descobri que a obra da terapeuta familiar e escritora americana

Robin Norwood (1985) foi difundida pelo mundo, fundamentando uma centena de grupos de apoio anônimo que têm como proposta o auxílio de mulheres que desejam superar relacionamentos destrutivos (re)tomando o controle de suas vidas a partir do reconhecimento do amor enquanto objeto de vício quando não é sentido com equilíbrio, em que o transbordar da emoção causa danos e muito sofrimento, tanto para elas quanto para quem as cerca. A “terapia de espelhos” proposta pelo MADA objetiva uma correlação entre as experiências das participantes, emergindo uma irmandade entre elas a partir da dor, que passa a ser compartilhada e precisa ser expurgada para que surja, assim, a superação do sofrimento. A fala e o anonimato garantem a sensação de pertencimento, e mesmo não sendo um recurso validado pela psicologia, a escuta, tanto dos seus discursos quanto os das outras integrantes, alivia, conforta e filtra suas emoções, fato que, mesmo não sendo reconhecido, culmina por funcionar para este grupo enquanto um recurso terapêutico. Essa é a parte mais fácil de entender como funciona o grupo, o problema é que ele transmite, em meio a dezenas de notícias espalhadas de seus depoimentos e relatos, a impressão de que essas mulheres sofrem de violência de gênero, o que gera uma compaixão imediata pelo propósito do grupo, quando na verdade é muito mais complexo do que isso. As “características de Mada” admitem que elas também pratiquem violência com os(as) seus(suas) parceiros(as), ou com o seu objeto de vício em si. Olhando de fora é clara a vitimização dos seus discursos, o que nos faz pensar que as coisas são assim, preto no branco, quando a realidade é completamente diferente daquela que as participantes da MADA garantem nas notícias de jornal, revista, programas de TV e instrumentos de comunicação no geral.

Com esse pensamento, minha primeira reação foi pensar que ali tratava-se de um grupo em que as participantes sofriam e sofrem de violência contra a mulher. A certeza foi tanta que quando submeti meu trabalho para a concorrência de bolsa do mestrado pela FACEPE (Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco), o fiz com base na Lei Maria da Penha, Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006, em confluência com o programa de governo PNAISM (Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher). Não estou afirmando, entretanto, que elas não estejam inseridas em um universo que abrange as violências física, psicológica, moral, sexual e patrimonial, como prevê a Lei, mas que o processo em si não é tão unilateral quanto elas afirmam.

Costumo pensar atualmente nesse processo como uma retroalimentação que envolve as duas partes do discurso, e não apenas uma, a das mulheres que amam demais. Isto não quer dizer que esse processo não se enquadre em uma macropolítica social estratificada por uma sociedade de assimetria dos gêneros, pelo contrário, são essas condições que garantem essa

confusão, admitindo o feminino enquanto frágil, doce, delicado, e o masculino enquanto forte, severo e repressor. Foi com o pensamento de antes que conheci o grupo fisicamente e passei a frequentar o campo, o que gerou em mim muitos conflitos, dos quais tentava normalizar o fato de que as participantes do MADA “batiam”, em seus/suas parceiros(as) para “revidar”. Utilizo esse exemplo admitindo que o “bater” e o “revidar” são metáforas, porque as pessoas podem prejudicar a vida das outras sem precisar necessariamente partir para as “vias de fato”.

Para Peirano (2014), define-se empiria como os eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos. Ela explica que, superadas as ideias tradicionais da história da antropologia, a partir das novas experiências de campo, vivemos hoje tempos de bricolagem intelectual. Cada antropólogo a seu modo reinventa a antropologia, e assim como nossos antecessores, temos que concebermos, com o passar do tempo, novas formas de pesquisar. Para formar antropólogos é importante que sejamos reflexivos, pois não há *uma* história da antropologia, mas várias. Mariza Peirano (2014) alega:

[...] a etnografia é parte do empreendimento *teórico* da antropologia. Não se trata de um “detalhe metodológico” que antecede uma teoria; a indagação etnográfica em si já tem um caráter *teórico*, porque somente (ou principalmente) ela nos permite questionar os pressupostos então vigentes pelas novas associações ou novas perguntas que nos proporciona (PEIRANO, 2014, p. 385).

Para fazer uma boa etnografia a antropóloga revela que é preciso cumprir, pelo menos, três condições: i) considerar a comunicação no *contexto da situação* (cf. Malinowski); ii) transformar, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo; e iii) detectar a eficácia social das ações de forma analítica. Ela deixa claro que as palavras não são o único meio de comunicação: silêncios comunicam. Mariza Peirano (2014) finaliza alertando para a existência de novas pesquisas, sendo uma constante. Elas devem nos levar a uma frequente recomposição antropológica, de quem somos e do mundo que compreendemos. Deste modo, a partilha dessa lição garantirá menos certezas, mais dúvidas e muito mais liberdade.

Pessoalmente, considero que o trabalho de Jeanne Favret-Saada (2005) é extremamente enriquecedor, e não coincidentemente o escolhi para dar sentido à minha etnografia. Descobri também que a experiência de Briggs (1970) enriqueceu ainda mais a pesquisa e unir esses dois estudos, o primeiro sob um viés da metodologia do *ser afetado* e o outro a partir da perspectiva emocional da pesquisadora, trazendo fragmentos de uma proposta metodológica autoetnográfica, aliando o ambiente público e o privado presentes na vida do antropólogo, trouxe uma imensa contribuição para a minha pesquisa, dando sentido e significado ao meu

propósito de estudar a dimensão emocional da minha análise sob vários ângulos.

Creswell (2013, p. 85) atenta para o fato de que os etnógrafos trazem sensibilidade para as questões do campo de trabalho. DaMatta (1978) entende como antropologia aquela que estabelece uma ponte entre dois universos ou sub-universos de significação dos quais, de forma paciente e artesanal, dependem essencialmente dos humores, temperamentos, fobias e todos os ingredientes das pessoas e do contato humano. O que posso trazer da minha experiência etnográfica para esse pensamento é que, ao pensar que deveria partir de mim a objetividade e uma falsa separação entre pesquisadora e interlocutoras do MADA, me autossabotei justamente por não saber — ou me negar a entender — que a união desses dois universos poderia me deixar tão carregada de emoções a ponto de me assustar.

Chegava e saía tensa do campo, pesada, mas era mais sobre mim, sobre meu momento mental, físico e psicológico, tanto dentro quanto fora do grupo, e sobretudo pelos meus achismos megalomaníacos dos quais me impediam de analisar e participar do campo com menos desconforto, menos justificativas internas do porque não me entendia como uma Mada. Chegou ao ponto de ser quase insuportável quando elas me abordavam para tratar das curiosidades a respeito dessa “forasteira” que fazia questão de manter seu mistério com o pensamento de que assim elas entenderiam por si mesmas que eu estava ali apenas para observar, retirar dados e ir embora, como se nunca tivesse existido e afetado aquelas mulheres tanto quanto elas me afetaram desde os primeiros dias que pus os pés naquela sala. Ao mesmo tempo em que negava para mim e para elas minha influência e participação no grupo, fazia questão de chegar mais cedo para aprontar o chá e o café do lanche de intervalo, levar uma comida que as agradassem, colocar os pôsteres informativos nas paredes da sala, dispor as apostilas nas bancas iguais às de um colégio, adicionar meu nome na ata afirmando que participei das reuniões, escolher um dos lemas do grupo para refletir sobre a semana, rezar e abraçá-las ao final de cada reunião.

Só não partilhava. Mas esse só era exatamente todo o propósito do grupo e não adiantava fazer tudo aquilo se elas não conseguiam confiar em mim totalmente e me direcionassem olhares de insatisfação e desaprovação sempre que negava a minha partilha. Preciso dizer que segui tanto à risca os passos e tradições do grupo que não conseguia descrever com detalhes tudo que acontecia ali porque sentia estar “traindo” aquelas mulheres ao fazer uma descrição densa dos relatos, desrespeitando a lei do anonimato: “quem você vê aqui, o que você ouve aqui, ao sair daqui, deixe que fique aqui”. Inconscientemente com os conhecimentos teóricos que aprendi e aprendi na disciplina, minha primeira reação foi querer estabelecer relações de poder ao querer me impor enquanto pesquisadora, mas, na verdade, percebendo que estava

envolvida em uma inversão de controle, em que seguia a finco as regras estabelecidas em campo. Fiz o que me foi possível naquele momento para me inserir, e o medo foi aumentando cada vez mais de me perceber enquanto uma mulher que ama demais.

Estava carregada de preconceitos advindos da minha bagagem de pesquisa sobre elas, ao mesmo tempo que relativizava muitas situações que aconteciam ali, mas não queria ser associada a uma “doença” que não tem cura, como uma “louca”, como elas mesmas dizem em seus discursos que a sociedade as veem assim, e esses pensamentos foram me sucumbindo, me fazendo parar de frequentar de tempos em tempos, não apenas por problemas sociais, mas também com a estratégia de não me apegar tanto ao grupo a ponto de afirmar ser uma Mada em recuperação.

Para DaMatta, ter *anthropological blues* (1978) seria incorporar no campo, tanto em suas rotinas oficiais, legitimadas como parte do treinamento básico de um antropólogo, quanto nos aspectos *extraordinários* ou carismáticos engatilhados para ocorrer a qualquer instante, como em todo relacionamento humano. Para que isso seja possível, é necessária a existência de pelo menos dois universos de significação e uma vivência de ambos os domínios diante de um mesmo sujeito. Assim, a transformação do exótico em familiar corresponde ao momento original da nossa disciplina na conjugação do seu esforço na procura dos estigmas sociais situados em universos incompreendidos pelos meios sociais de seu tempo (DAMATTA, 1978, p. 24).

Assim, *anthropological blues* (1978) seria, além daquele elemento inesperado que acontece em campo, a tristeza e a saudade (também *blues*) que se insinuam no trabalho de campo causando a surpresa do pesquisador. Por isto, Roberto DaMatta afirma que os elementos que se insinuam no trabalho de campo são o sentimento e a emoção. De acordo com ele:

Estes seriam, para parafrasear Lévi-Strauss, os hóspedes não convidados na situação etnográfica, e tudo indica que tal intrusão da subjetividade e da carga afetiva que vem com ela, dentro da rotina intelectualizada, é um dado sistemático da situação antropológica. Sua manifestação assusta de várias formas [...] Tais relatos parecem sugerir, dentre as muitas formas que elaboram, a fantástica surpresa do antropólogo diante de um verdadeiro assalto de emoções (DAMATTA, 1978, p. 27).

Nos nossos anos de formação aprendemos desde sistemas matrimoniais prescritivos, sistemas políticos segmentados, sistemas dualistas, dentre outros, mas nunca fomos preparados para o fato de que a experiência etnográfica não é realizada em um vazio, e tanto lá quanto aqui é possível ouvir os *anthropological blues* (1978). Acredito que no meu caso essa situação foi intensificada pelo fato de que durante o processo de campo estava em processo de afetação. Mesmo quando negava ser afetada, já estava sendo. Nos pequenos detalhes passei a vivenciar

o MADA, e, mesmo não tendo permitido por muito tempo que me afetasse, o processo foi se conectando com a minha vida e a minha história a ponto de um dia, sem grandes pretensões, expor minhas emoções na frente daquelas mulheres, experienciando por completo minha afetação, e finalmente entendi porque as participantes pareciam sair flutuando quando expunham suas partilhas semanais. Vomitar palavras cortantes, perceber o reconhecimento das minhas situações nos olhares daquelas que já considerava amigas de certa maneira. Não saberia descrever densamente sobre isso nem se fizesse um livro sobre isso. Foi muito importante ter me deixado permitir estar naquele lugar de fala e escuta. Mudou minha perspectiva, me aproximou delas. Eu já não era uma “estrangeira”, também não era uma Mada em recuperação, mas aquele lugar para mim era confortável mesmo não estando na minha zona de conforto.

No artigo “A pedra, a Informante, o Etnógrafo: ou sobre quando as expectativas das nossas idas a campo não se realizam”, Antônio Braga (2015), ao passo em que realizava a sua pesquisa empírica, buscava se posicionar (coincidentalmente ou não) em uma zona que o trouxesse conforto na condição de etnógrafo em campo, de modo que conseguisse sintonizar o que ele julgou ser o real motivo de estar naquele lugar. A tal “zona de conforto” é considerada por ele como um processo de formação de um antropólogo. Ele procurou um ponto fixo onde pudesse observar, porém, sabia que em qualquer momento uma situação poderia fazê-lo ser obrigado a sair da posição escolhida (BRAGA, 2015, p. 46).

Nossa “mochila” nunca está vazia quando adentramos ao campo. Levamos nossas técnicas de pesquisa, teorias, hipóteses, pressuposições. O momento inesperado aconteceu, gerando um sentimento de desconforto ao antropólogo, que perpassou o fato de que ele não teve escolha a não ser ter a obrigação de desfincar de onde ele observava. Braga afirma que não podemos esquecer que é o interlocutor em sua ação quem tem primazia para orientar suas ações e seus significados.

Escolhi este artigo, especificamente, porque sua metodologia também se baseia na noção de *Ser afetado* (FAVRET-SAADA, 2005). Ao vivenciar e depois escrever esse trabalho, perguntei-me constantemente qual seria o lugar dos afetos no trabalho de campo. A primazia da disciplina que negava nosso lugar na experiência humana voltou seus olhos para os aspectos intelectuais da experiência. Sobre isto, Antônio Braga (2015) ressalta que Favret-Saada (2005) frisa que “[...] estas situações de comunicação involuntária desprovida de intencionalidade tendem a ser aquelas que o antropólogo foi intensamente afetado [...]” (BRAGA, 2015, p. 52).

O trabalho de Jeanne Favret-Saada (2005) trata das situações em que o antropólogo é afetado e, além disso, um convite para que o pesquisador se permita ser afetado, ocupando lugares normalmente dedicados aos próprios interlocutores. Citando Márcio Goldman (2003,

p. 458), Braga ressalta que esse movimento não nos torna “nativos”, porém, experimentamos algo em alguma medida semelhante àqueles os quais estudamos experienciam. Sobre isto, Favret-Saada explica:

Quando um etnólogo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista do nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (FAVRET SAADA, 2005, p.160)

Antônio Braga (2015) admite que, mesmo se sentindo, na maioria das vezes, inseguro, resistiu. Sua preocupação em não ultrapassar os limites lhe era clara. Ele pensava em como deveria fazer enquanto etnógrafo em confronto com as situações do campo. Os acontecimentos provocavam nele o sentimento de aflição em perder de vista sua condição de etnógrafo em campo, pensando constantemente que estava ali para fazer uma pesquisa etnográfica enquanto que, para seus informantes, ele era apenas Antônio, alguém que se interessava por eles, e só depois disso um pesquisador. O ponto alto da minha identificação com o texto de Braga seria que, anos depois do campo realizado, reinterpretando o que vivenciei, ele chegou à conclusão de que evitou ao máximo ser afetado.

Demorei certo tempo para que conseguisse reler o diário de campo, e isso só aconteceu ao fim de tudo, quando precisei transcrevê-lo do papel para o computador. Confesso que o processo foi doloroso. Não temos como dividir nossa vida em duas, o dentro e o fora do campo. “Levamos trabalho para casa” sempre que nos despedimos de uma visita. Toda semana me vestia de “objetividade” e “fortaleza”. Com roupas discretas e formais como as delas, a maioria, a meu ver, com uma condição sociocultural de grandes privilégios, de modo que conseguia me esconder por entre elas com o meu “disfarce”, até ficar sozinha de novo. Chorava no banheiro da igreja e voltava para a sala sorrindo. Segurava as lágrimas quando me identificava com os relatos das partilhas. Escondia minha dor enquanto pesquisava o significado de dor para elas.

Muitas vezes descarreguei as energias sentada no banco do ônibus que pegava para ir para casa, aos prantos, mas em silêncio. Era quase impossível verbalizar certas emoções. Ao escrever no diário pensava que as lembranças do meu próprio sofrimento se apagariam, porque muitas vezes estive lá apenas de corpo presente, enquanto minha mente se voltava para o turbilhão de emoções que vivenciava para além do MADA. Quando há pouco reli o diário de campo poderia até dar nome a todas as minhas feridas revividas no processo de leitura.

Meu medo de ser afetada era o de abrir uma cachoeira pensando que pudesse fechá-la com uma torneira. Não daria certo. Pensava que estava fazendo tudo errado sem saber que ao

errar tinha encontrado o caminho certo da minha pesquisa. Quanto mais me aproximava, mais me repreendia, acreditando que deveria engolir o que sentia quando na verdade deveria deixar que eles fluíssem para onde quisessem ir. Ao invés disso eu chorava no banheiro, na rua, no ônibus, no quarto fechado.

Este é o momento de compartilhar para mim mesma e para todos — acadêmicos ou não — a necessidade de falar sobre nossas emoções enquanto pesquisadores e enquanto indivíduos. Todos esses processos interferem diretamente na nossa pesquisa. Somos seres humanos e não máquinas de escrever. É para isso que trazemos a antropologia das emoções para dentro do espectro de nossa área, não apenas para tentar explicar como os diversos grupos sociais, comunidades e sociedades vivenciam e dão entendimento às emoções de acordo com os símbolos e significados específicos a eles, mas também dar importância às nossas emoções, ao nosso universo de significações que nos fez chegar até aqui. Não sei ao certo se é ousado ou até mesmo presunçoso da minha parte expor todas essas questões, mas sei que é necessário, e, por isto, escrevo.

5.3 ENTRE REDES E NÓS

Na semana seguinte ao meu último encontro no MADA, o país entrou em uma restrita quarentena. Em campo estava fazendo os preparativos para a realização das entrevistas individuais semiestruturadas, entretanto, a falta de confiança me fazia desistir. Nunca havia feito uma entrevista de fato, não sabia como abordá-las, marcar horários para nos encontrarmos antes ou depois das reuniões, ou nos outros dias da semana. Todos esses fatores além do fato de ter me ausentado do campo por um ano culminaram na necessidade da realização da coleta de dados a partir do recurso da netnografia, ou etnografia virtual.

Em casa, após alguns meses sentindo os sintomas da pandemia, resolvi retomar a pesquisa. Para tanto, criei um questionário quantitativo para fazer o levantamento socioeconômico do grupo a partir da plataforma *Google Forms*⁶⁸. Escolha se deu pela facilidade e praticidade da coleta de dados e também da feitura das perguntas; seis questões simples,

⁶ O *Google Forms* é um serviço gratuito para criar formulários online. Nele, o usuário pode produzir pesquisas de múltipla escolha, fazer questões discursivas, solicitar avaliações em escala numérica, entre outras opções. Fonte: BIJORA, Helito. *Google Forms: o que é e como usar o app de formulários online*. Techtudo, 2018. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/dicas-e-tutoriais/2018/07/google-forms-o-que-e-e-como-usar-o-app-de-formularios-online.ghhtml>. Acesso em: 27 out. 2020.

apenas duas abertas relacionadas à idade e à média de renda mensal da participante. Assim sendo, o que pensei que seria um procedimento simples foi mais difícil do que imaginava, pois sabia de que maneira o grupo funcionava nas redes, não poderia falar frente a elas ou fazer tentativas de antecipação das suas ações.

A decisões das entrevistas qualitativas foram conversadas em um grupo particular que fiz para pedir auxílio àquelas que já conhecia. Algumas delas não puderam fazer afirmando não ter tempo, outras preferiram não participar porque não gostam de dar entrevistas para trabalhos acadêmicos. No fim, seis delas decidiram participar da pesquisa. Depois de muitas tentativas, consegui estabelecer um método que fosse possível tanto para mim quanto para elas de perguntas e respostas.

A partir de entrevistas semiestruturadas e com muita paciência, consegui em cerca de uma semana concluir a coleta de dados. Selecionei algumas perguntas e fui conduzindo as entrevistas de maneira orgânica, a partir do tempo em que as Madas estavam disponíveis para responderem. Quando me respondiam, refletia e inferia perguntas concernentes ao andamento da conversa. Todos os procedimentos foram realizados pelo celular, no *Whatsapp*, a partir do recurso de áudio disponível na rede social. Algumas entrevistas foram curtas, duraram cerca de vinte minutos, outras foram mais longas, chegando a duas horas de áudio, mas todas foram igualmente relevantes para apreender a maneira como elas pensam e sentem a partir da influência do MADA, também dos seus universos particulares de significação.

Portanto, ao término das entrevistas utilizei do recurso *Whatsapp Web*, em que você pode projetar as conversas do aparelho de telefone para o computador, salvei todos os áudios, os dividi em páginas específicas para cada interlocutora, uni as mensagens de voz de cada entrevista em apenas um áudio, formatando-os em .mp3 e utilizei uma plataforma de transcrição de dados chamada *Logus Academy* para ter mais tempo de interpretar os dados. As conversas foram salvas nas referentes páginas das participantes a partir do recurso de celular *Screenshot*⁷, um procedimento muito comum na feitura de uma etnografia virtual.

⁷ Consiste na ação de registrar, através de uma “fotografia instantânea”, uma imagem presente na tela de um computador, celular ou outro dispositivo eletrônico. Fonte: Significado de Screenshot. Significados, 2015. Disponível em: <https://www.significados.com.br/screenshot>. Acesso em: 27. Out. 2020.

6 ETNOPSICOLOGIA OCIDENTAL MODERNA DO GRUPO MADA RECIFE (BOA VIAGEM)

O objetivo central do trabalho, como já deixei claro, é o de analisar a economia emocional do MADA Boa Viagem (Recife) a partir dos discursos emocionais de suas participantes. Coletei os relatos de cinco participantes assíduas do grupo de apoio mútuo, estas brancas, de classe média, com idades entre 51 e 65 anos¹⁰. Suas identidades foram preservadas diante da proposta do anonimato, por isto, os nomes relatados na pesquisa são fictícios

Pelo viés de entrevistas qualitativas semiestruturadas, feitas entre os meses de agosto e setembro de 2020, em função de um evento único e inesperado, a pandemia do novo Coronavírus (COVID-19), e a necessidade de ficarmos em quarentena, optei por trabalhar com a rede social *WhatsApp* a partir do recurso de envio e recebimento de áudios. No começo tive alguns problemas de comunicação com as Madas, pois ainda não havia interagido com elas de maneira mais aprofundada pela internet, e percebi certa dispersão da parte delas, o que não acontece nos encontros presenciais, pois ali elas estão completamente focadas no objetivo do seguimento da programação do grupo. Tive algumas dificuldades na seleção das Madas que gostariam de expor os seus relatos porque os horários não batiam nas agendas delas e todas pareciam muito ocupadas para conversar comigo, mas uma das participantes, a qual, sem ela não haveria conseguido coletar os dados, criou uma ponte entre mim e as outras Madas, fazendo possível que a comunicação entre nós finalmente pudesse ser feita como foi esperado.

Não tinha experiência alguma na realização de entrevistas, muito menos utilizando o recurso da Netnografia, ou Etnografia Virtual. No início pensei que poderia criar uma agenda em que pudessemos marcar um horário possível para que cada uma que aceitou conversar comigo pudesse responder questões que fiz previamente, que foram utilizadas como uma bússola que guiariam meu caminho, mas que não me prendia a ponto de fazer naturalmente outras perguntas que poderiam surgir durante o que posso chamar de conversa, realizada de maneira quase que intuitiva com as participantes, devido à minha inabilidade proveniente de estar uma jovem pesquisadora, e da surpresa dos rumos que nos levaram ao tipo de entrevista que fizemos. Fui me deixando seguir no fluxo das emoções presentes nos discursos dessas mulheres, e, mesmo delineando questionamentos que pudessem ser pertinentes à nossa pesquisa, foram elas que seguraram minha mão e me deixaram acessar, a partir do recurso da oralidade, às suas trajetórias de vida que cruzaram-se com o grupo MADA e que transformaram a maneira como cada uma percebia determinados assuntos concernentes ao universo do amor

em sua perspectiva etnopsicológica ocidental moderna.

Para Catherine Lutz (1988), emoção, no sentido etnopsicológico ocidental, é pensar que sabe se algo é bom, é saber se algo é verdadeiro, isto é, como o valor é para o fato ou conhecimento, a relativa inconsciência é para a relativa consciência, o subjetivo é para o objetivo, o físico é para o mental, o natural é para o cultural, o expressivo é para o instrumental ou prático, o moralmente suspeito é para o eticamente maduro, as classes menores são para as classes maiores, a criança é para o adulto e o feminino é para o masculino. Apesar de que pessoas do ocidente possam variar em extensão do que elas pretendem enfatizar, a conexão entre emoção e pensamento e qualquer um desses pares de associação, cada par aparece enquanto um tema sublinhado em muitas discussões acadêmicas e cotidianas a respeito da natureza da emoção. O que é claro é o viés avaliativo de cada um dos pares socialmente associados, dos quais seguem os preconceitos evidentes na distinção da emoção e do próprio pensamento, isto é, como o inferior é para o superior, o relativamente bom é para o relativamente ruim (LUTZ, 1988, p. 56-57, tradução minha).

Lutz (1988) determina que o conceito de emoção existe em um sistema de relações de poder e desempenha um papel de manutenção deste. A emoção ocupa um importante lugar nas ideologias de gênero. Na identificação primária da emoção a irracionalidade, subjetividade, o caótico e outras características negativas e, subsequentemente, marcando mulheres no gênero emocional, reforçam a crença cultural da ideológica subordinação da mulher. Para a antropóloga, dizer que uma pessoa é “não-emocional” é, ao mesmo tempo, alçá-la enquanto calma, racional e deliberada, ou acusá-la de ser distante ou não envolvida, alienada ou até mesmo catatônica. Emoção é, de um lado, uma categoria residual de um processo pessoal quase que defeituoso; e, de outras formas, é o lugar da verdade, e do *self* glorificado. Essas duas visões apresentam, ambas, uma contradição cultural e uma característica qualquer de dualismo cujas simplicidades não podem segurar em face às demandas que dos processos sociais irão exigir.

É importante notar, primeiramente, que a emoção compartilha características fundamentais com o pensamento na sua visão etnopsicológica, e que são, ambos, considerados particularidades internas das pessoas. Em outras palavras, foram construídos psicologicamente ao invés de serem considerados um fenômeno social. Apesar dos processos históricos, sociais e interpessoais serem vistos se correlacionando a aspectos psicológicos. Pensamento e emoção também compartilham a qualidade de serem vistos como realidades mais autênticas e mais fiéis ao repositório do *self* em comparação com a “inautenticidade” relativa de falar e outras formas de interação. O controle traçado culturalmente entre emoção e pensamento podem ser delineados, inicialmente, olhando o largo conjunto de conceitos-pares associados aos dois

termos, também, definindo o contraste de um para o outro (LUTZ, 1988, p. 56, tradução minha).

Portanto:

A emoção está para o pensamento assim como a energia está para a informação, coração está para a cabeça, o irracional é para o racional, preferência é para a inferência, impulso é para a intenção, vulnerabilidade é para o controle, o caos é para a ordem (LUTZ, 1988, p. 56, tradução minha).

O segundo principal conjunto contrastante da emoção se ancora contra o estranhamento ou não envolvimento. Os conceitos-pares que participam no significado desse contraste incluem a vida contra a morte; comunidade e conexão contra a alienação; relacionamento contra o individualismo; o subjetivo contra o objetivo; o natural contra o cultural; o autêntico contra o inventado; comprometimento e valor contra o niilismo ou moralidade contra imoralidade; e o feminino contra o masculino. Enquanto o emocional é geralmente tratado como o membro inferior do conjunto do contraste entre emoção/pensamento, aqui, a avaliação é invertida. É melhor: a maioria concordaria em ser emocional do que ser morto ou alienado (LUTZ, 1988, p. 57). Esse senso emocional é romântico, do século XIX. Ser emocional é entender profundamente (ou até muito profundamente) ao invés de falhar, deixar de ver ou saber. Se emoção, nesse sentido, não é necessariamente afiliada com a noção de “racionalidade”, é prima da sabedoria. A cultura popular promove exemplos do entendimento da emoção como antídoto do estranhamento e do medo, desdém ou pena frequentemente sentidos por aqueles que não sentem. O “frio” ou o “cabeça fria” são tipos culturais cuja falha mais importante é a falta de calor. A metáfora para emotividade; calor é gerado por ação e sentimento. No calor, a pessoa viva tem o ardor das emoções; o frio, morto, ninguém sente algo em nenhum dos lados do túmulo – dentro ou fora dele.

É comum que as emoções sejam definidas pela associação com alguns dos mesmos conceitos em ambos os conjuntos de contrastes. O feminino, o subjetivo e o natural definem emoção em ambos como negativo, sentido impensado e é positivo, sentido, envolvido. No contexto do contraste entre emoção e estranhamento essas três qualidades são definidas e validadas diferentemente. Quando a emoção é vivida, a subjetividade é glorificada como fonte de percepção e individualidade; o natural se torna puro e o não embasado; e o feminino emerge como o repositório de um dos mais importantes valores humanos, incluindo o valor do comprometimento com os outros. A conceitualização das evidências emocionais demonstra a mesma contradição entre a ênfase da racionalidade, controle, ordem e promoção do prazer e dor da emoção (LUTZ, 1988, p. 58, tradução minha).

Finalmente, as duas visões das emoções são a evidência de que qualquer dualismo não pode sustentar-se em face das complexidades massivas do tempo, do lugar, do contexto e da

proposta para qual é atraído. Podemos agora explorar mais profundamente conceitos que dão ideia da emoção e sua complexidade, sua ambivalência e sua utilidade social (LUTZ, 1988, p. 59, tradução minha).

A partir dos estudos de Lutz e Abu-Lughod (1990), Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho (2010) expõem que existe uma dupla preocupação na análise contextualista: manifesta como o próprio significado das emoções varia dentro de um mesmo grupo social dependendo das circunstâncias em que demonstram, e atenta para as consequências da expressão dos sentimentos nas relações sociais e de poder. Existe um potencial micropolítico emocional de dramatizar, alterar, reforçar a dimensão macrossocial em que as emoções são suscitadas e vivenciadas.

Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990) evidenciam o desenvolvimento do estudo das emoções de senso comum, que tem se tornado parte do domínio da pesquisa antropológica. Apesar das discussões recentes da área, as emoções ainda são associadas à natureza dos corpos, mantendo seu aspecto associado à essência humana enquanto menos controlável, construído e apreendido (mais universal), menos público e, portanto, com menos possibilidade de interesse em sua análise sociocultural.

Discursos emocionais podem ser entendidos como atos pragmáticos e desempenhos comunicativos. Contrastando com outras abordagens, a ênfase dos discursos no estudo emocional nos fixa no fato de que as emoções são fenômenos que podem ser vistos na interação social muito mais que verbalmente. A análise das emoções como discursos nos permite explorar a fala enquanto fornecedora de significados dos quais as visões locais das emoções têm seus efeitos e tomam seus próprios significados. Deveríamos ver o discurso emocional enquanto uma forma de ação social que cria efeitos no mundo, lidos em uma perspectiva culturalmente formada pelo público para falar de emoção.

Entretanto, a emoção não se limita apenas à fala, mesmo que uma abordagem centrada no discurso possa ser interpretada enquanto uma rejeição ou esquecimento do corpo. Finalmente, embora focalizando a emoção como discurso, ainda trabalhando para desvincular a emoção da psicobiologia, também podem ser enquadradas na maioria dos contextos como experiências que envolvem pessoas como um todo, incluindo seus corpos. Portanto, incorporar as emoções também envolve situá-las teoricamente no corpo social de tal forma que se pode examinar como os discursos emocionais são formados por e nas formas das ecologias políticas que surgem.

Trabalhos recentes demonstraram que o poder parece ainda mais ligado a esses discursos, pois percebemos particularmente que as formas de relações de poder determinam o

que pode ou não pode, ou deve ser dito sobre o *self* e a emoção; o que é tomado como verdadeiro ou falso sobre eles; e o que apenas alguns indivíduos têm permissão de falar sobre eles. A inovação do contextualismo é mostrar de que maneira os discursos emocionais desafiam ou reforçam diferenças de poder e status.

Lutz (1988) observa que a maioria dos conceitos associados à emoção, incluindo particularmente a irracionalidade, estão implícitos na afirmação de que as mulheres são mais emocionais do que os homens. Quando se diz que as mulheres são emocionais é afirmada, geralmente, sua inferioridade dada a desvalorização cultural geral da emoção. Deve ser observado de que a autora não reivindica que a avaliação negativa da emoção conduz a uma avaliação das mulheres porque são (objetivamente) emocionais, mas, ao invés disso, as ideologias do gênero, do *self* e da emoção se reforçam entre si na questão de onde a fraqueza e a inferioridade se encontram (LUTZ, 1988, p. 74, tradução minha).

A posição social e ideológica de fraqueza das mulheres está indexada pela companhia que elas mantêm quando a atribuição da emoção ocorre. A associação do feminino às emoções é reforçada pela “naturalidade” que as duas supostamente compartilham (LUTZ, 1988, p. 74, tradução minha).

A emotividade da mulher, originalmente atribuída à maior mobilidade interna dos seus órgãos corporais e particularmente seu útero, é hoje associada aos hormônios. A naturalidade da mulher pode fazê-la, por um lado, forte e perigosa, embora não seja avaliada mais positivamente; úteros mutantes e hormônios causam a mesma destruição que tempestades, avalanches e fenômenos naturais: “Natureza, dizem, tem menos fúria do que uma mulher desprezada, isto é, do que uma mulher emocionalmente perturbada” (LUTZ, 1988, p. 75, tradução minha). Contrastam, assim, a visão ideologicamente dominante da relação entre mulheres e emoção —que venho discutindo até agora— com a perspectiva cultural que emerge nesses momentos e grupos que enfatizam essa dicotomia emoção-estranhamento. Aqui, a maior capacidade percebida nas mulheres de sentir emoções é visto como um índice de sua superioridade espiritual e do menor grau de sua alienação (LUTZ, 1988, p. 75, tradução minha). Lobato (2012) define amores disciplinados como aqueles nos quais a selvageria do amor racional é considerada inaceitável, devendo ser necessariamente contida para que a vida social se torne possível e sejam cumpridas as responsabilidades a elas concernentes. Os amores disciplinados se opõem aos amores “indisciplinados”, que são execrados e tidos como intrinsecamente destrutivos (LOBATO, 2012, p. 10-11).

“Quando amar demais significa sofrer, estamos amando demais”, de acordo com Robin Norwood (1985), quando o relacionamento põe em risco o bem estar emocional, possivelmente

a saúde e a segurança física de uma mulher, ela está definitivamente amando demais. Sua obra analisa as razões pelas quais tantas mulheres, ao procurarem alguém para amá-las, costumam encontrar parceiros doentis e não-afetuosos.

Para aquelas que se identificam com sua obra, a autora garante que elas passarão a compreender como o fato de querer amar, ansiar por amor ou amar em si torna-se um vício. Caso elas já tenham ficado obcecadas por um homem, talvez tenham suspeitado que a *essência* daquela obsessão não poderia ser amor, mas sim medo. As mulheres que amam obsessivamente têm muito medo de ficarem sós, de não terem valor nem receberem amor, de serem ignoradas, abandonadas ou destruídas. Esses medos e obsessões se aprofundam até que dar amor para obtê-lo se torna uma força propulsora em suas vidas.

Norwood (1985) percebeu, pela primeira vez, o fenômeno de “amar demais enquanto uma síndrome específica de ideias, sentimentos e comportamentos, após vários anos de aconselhamento a consumidores de álcool e drogas”. Ao lidar com seus companheiros dependentes, essas parceiras, que são conhecidas no tratamento do alcoolismo enquanto “coalcoólatras”, recriavam e reviviam aspectos da infância inconscientemente. Portanto, conhecendo as esposas e namorados de homens viciados, a autora começou a entender a *natureza* de amar demais.

A terapeuta familiar não tem a intenção de afirmar que apenas as mulheres amam demais. Alguns homens também possuem esse conjunto de comportamentos pelos quais também são produto dos mesmos tipos de experiências e dinâmicas da infância. No entanto, a maioria desses homens não desenvolvem 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 (NORWOOD, R, 1985, p. 13).

A partir da sua perspectiva, Norwood (1985) espera que sua obra auxilie qualquer pessoa que ama demais, porém, ela foi escrita principalmente para mulheres, “pois amar demais é sobretudo um fenômeno feminino”. Assim, para a mulher que se identifica com a proposta da autora, não existe atalho para sair do “padrão de amar demais”. É um padrão adquirido na infância e bastante praticado. Abandoná-lo será um desafio coberto de medo e ameaça, por isto, ao escolher iniciar o processo de recuperação ela passará de mulher que ama com doloroso sofrimento, para mulher que se ama o suficiente para suprimir a dor.

Não obstante, é preciso esclarecer que amar demais não significa amar muitos homens,

se apaixonar com muita frequência ou até mesmo ter um grande amor genuíno por alguém, mas sim ficar obcecada por um homem e chamar isto 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”. Quer dizer, medir a intensidade do seu amor a partir da quantidade de sofrimento. Ao enunciar as características típicas de mulheres que amam demais, Norwood (1985) as enumera:

1. Você vem de um lar desajustado em que suas necessidades emocionais não foram satisfeitas.
2. Como não recebeu um mínimo de atenção, você tenta suprir essa necessidade insatisfeita através de outra pessoa, tornando-se super atenciosa, principalmente com homens aparentemente carentes.
3. Como não pôde transformar seus pais nas pessoas atenciosas, amáveis e afetuosas de que precisava, você reage fortemente ao tipo de homem familiar, mas inacessível, o qual você tenta, mais uma vez, transformar através de seu amor.
4. Com medo de ser abandonada, você faz qualquer coisa para impedir o fim do relacionamento;
5. Quase nada é problema, toma muito tempo ou mesmo custa demais, se for para "ajudar" o homem com quem está envolvida.
6. Habituada à falta de amor em relacionamentos pessoais, você está disposta a ter paciência, esperança, tentando agradar cada vez mais.
7. Você está disposta a arcar com mais de 50 por cento da responsabilidade, da culpa e das falhas em qualquer relacionamento.
8. Sua autoestima está criticamente baixa, eno fundo você não acredita que mereça ser feliz. Ao contrário, acredita que deve conquistar o direito de desfrutar da vida.
9. Como experimentou pouca segurança na infância, você tem uma necessidade desesperadora de controlar seus homens e seus relacionamentos. Você mascara seus esforços para controlar pessoas e situações, mostrando-se "prestativa".
10. Você está muito mais em contato com o sonho de como o relacionamento poderia ser que com a realidade da situação.
11. Você é uma dependente de homens e de sofrimento espiritual.
12. Você tende psicologicamente e, com frequência, bioquimicamente a se tornar dependente de drogas, álcool e/ou certos tipos de alimento, principalmente doces (NORWOOD, 1985, pp. 23-24).

Diante do que foi exposto, demonstramos a seguir o perfil de cada participante e em seguida analisaremos seus discursos de modo que eles conversem entre si, trazendo uma maior percepção a respeito do que chamei de *consciência coletiva* do grupo, um divisor de águas do que as participantes eram antes e depois da influência do MADA em suas vidas. Por mais que as opiniões possam ser contraditórias à programação do grupo, convergir ou divergir entre si, até mesmo colidir umas com as outras, o importante é saber que o discurso de cada participante é influenciado diretamente a partir do seguimento da programação dentro e fora do grupo.

Sua maneira de tentar disciplinar, ordenar e controlar as emoções, as paixões desenfreadas, os amores selvagens, geram o medo de recair e se deixar levar pelos

relacionamentos destrutivos que são combustíveis para o *amar demais*, fabricando a *dependência* e o *vício* pelo qual elas temem tanto. Os *relacionamentos saudáveis* são um ideal a ser alcançado, requer *amor-próprio*, *autoconhecimento*, *transformação*, *recuperação*, dentre outros fatores dispostos na programação do MADA, objetivando amores controlados, equilíbrio, estabilidade. O ideal de relacionamentos saudáveis também faz parte da *consciência coletiva* do grupo, mas eles estão no futuro, não é garantido que realmente elas o vivenciarão, por isto, no grupo elas tentam aprender a se amarem e se bastarem, melhor alternativa do que viver amores descontrolados que gerarão sofrimento.

6.1 PERFIL DAS ENTREVISTADAS

6.1.1 Andréia

Aos 50 anos Andréia estava em um momento turbulento da vida e começou a fazer tratamento psicológico quando seu terapeuta *identificou* que ela estaria com uma *doença de relacionamentos destrutivos*. O profissional, que tinha conhecimento do livro *Mulheres que Amam Demais* (1985), sabendo da existência de grupos de apoio mútuo baseados na obra espalhados no Brasil e no mundo, uniu Andréia mais duas de suas pacientes pelas quais havia identificado os mesmos sintomas, dando as diretrizes para a criação da primeira unidade do grupo MADA no Recife, no bairro de Boa Viagem. Este fato ocorreu há 15 anos.

Deste modo, hoje, com 65 anos, Andréia continua frequentando assiduamente o grupo e me conta que sua dependência de relacionamentos destrutivos culminou em uma depressão que a acompanha em maior ou menor grau, desde seu diagnóstico. Ela afirma que se controla com medicação, terapia e obviamente pelo grupo MADA, lembrando-me que é um grupo de ajuda mútua, não de autoajuda.

Não foi um trabalho fácil se manter de pé. Andréia afirma que não foi milagre nem mágica, mas sim um trabalho de conscientização a passos de formiguinha todos os dias, tal qual um dos lemas do grupo: “só por hoje”. Para a Mada, os doze passos e as doze tradições funcionam, desde que você os coloque enquanto objetivo, trabalhando neles. Faz questão de me explicar que esse é um ponto de vista próprio, que ainda tem suas “recaídas”, mas que aprendeu, à sua maneira, formas particulares de lidar com as suas emoções. Quando Andréia chegou no

MADA, estava passando por um momento de muita dor. Para ela, se uma mulher decide ir ao grupo ela já está doente, e admitir que precisa de ajuda é muito difícil. A Mada diz que perguntava constantemente ao seu Poder Superior – alicerce do grupo e concebido particularmente pela participante – por que ela? Por que o homem que ela amava não a amava de volta? E no MADA foi compreendendo que ninguém obriga ninguém a amar o outro. Assim, à medida que o tempo foi passando ela foi se apaixonando por Ele – seu Poder Superior –, colocando-o em primeiro lugar.

6.1.2 Marta

A participante tem 51 anos e está no grupo há cerca de 12 anos. Seu processo de inserção no grupo se deu alguns anos depois de ter lido a obra de Robin Norwood (1985), quando morava em Londres (Inglaterra). Onde residia, a Mada teve dois relacionamentos em dois momentos diferentes, ambos conflituosos e que lhe marcaram profundamente. Os dois, apesar de serem totalmente diferentes, de acordo com a interlocutora, tinham as mesmas características emocionais: distantes, emocionalmente desinteressados e, como ela mesmo disse, eram “indisponíveis”. Marta tinha vontade de firmar compromisso, mas não sabia se eles gostavam dela suficientemente para tanto. Ela me conta que o pouco que davam já era o suficiente para lhe alimentar esperanças, idealizações. Afirmou que sabia o motivo de ter se apaixonado por eles, pois eram pessoas incríveis, em sua perspectiva, mas no ponto de vista emocional as situações não lhe foram favoráveis.

Marta gostaria de ser amada como acredita que merecia, para ela, o que os rapazes a ofereciam não era suficiente, por isto, quando os relacionamentos acabaram sentiu vazio, carência, e expõe que ambas as relações a fizeram sofrer. No primeiro compromisso, admite que teve comportamentos extremos, mas não entra em detalhes, somente que sentiu vergonha de ter reagido daquela forma. A Mada em recuperação tentou de diversas formas esquecer o que passou e até teve relacionamentos com outros homens sempre pensando naquele o qual ela vivenciou e que saiu machucada.

Após superar o primeiro envolvimento, apaixonou-se por outro homem e se decepcionou novamente porque ele tinha os mesmos comportamentos de distanciamento emocional do primeiro. Ao retornar de Londres para o Brasil, no ano de 1999, Marta continuou conversando com ele durante alguns anos, telefonando-o constantemente e acalentando

esperanças de voltar ao seu encontro ou que ele possivelmente viesse morar com ela aqui. O tempo foi passando e ela começou a perceber, aos poucos, a assimetria que havia entre o interesse dos dois, pois era ela quem ligava, se esforçava, pagava ligações interurbanas para manter contato, enquanto ele quase não a telefonava. Marta foi percebendo que alimentava um amor que não se concretizava.

Certa vez, para sua surpresa, o rapaz fez-lhe uma proposta para que ela se mudasse para os Estados Unidos (EUA) para ficar mais perto dele, onde lhe arranjaría um emprego e ela poderia morar próximo da sua casa. Logo após o ocorrido, o namorado sumiu abruptamente e Marta ligou para todas as pessoas que o conheciam. Quando eles a atendiam diziam-lhe apenas que ele estava viajando a trabalho. Um dia, finalmente o homem atendeu sua ligação, porém, sem grandes explicações, explicou-lhe que sua vida não a pertencia e ele tinha outras obrigações a fazer. De acordo com Marta, no segundo em que desligou a chamada decidiu que ali aquela história terminaria, e assim o fez, e até hoje não manteve contato, nem com ele nem com o rapaz do primeiro relacionamento.

A partir de então Marta teve outros namorados, entretanto, mantinha-se emocionalmente distante, pois precisava de alguém para se divertir, conhecer novas pessoas ou apenas curiosidade, mas não tinha por eles paixão ou amor. Continuou me dizendo que nunca mais se apaixonou da mesma maneira que o fez nos dois relacionamentos anteriormente citados, que foram paixões sacrificiosas e, para ela, se o significado da paixão era esse, prefere não sentir mais dessa forma, preferindo ter sanidade e paz interior, saúde física e psicológica a ter uma paixão avassaladora que a tirasse do prumo e que se torna combustível para obter o vício de amor.

6.1.3 Léia

Léia, 52 anos, psicóloga, descobriu o MADA quando uma colega de profissão a chamou atenção a respeito de sua existência e identificou que talvez ela pudesse gostar da proposta do grupo. A busca pela compreensão do próprio sofrimento a fez procurar na psicologia respostas para o seu questionamento a respeito das emoções, do outro e dela mesma, diante de uma decepção amorosa “por conta de um amor que me dilacerou a alma”.

Deste modo, a Mada me conta sobre o grupo, a importância do *espelhamento*, do reconhecimento dos problemas de dependência afetiva que lhe dá forças para continuar quando

ela se sente fraca, a importância do *amadrinamento*, das reuniões, do apoio dentro e fora do cotidiano do MADA. O amparo de pessoas que passam por mesmas experiências ou experiências semelhantes. Ela define a dependência enquanto visceral, que demanda tempo, talvez uma vida inteira de tratamento. Saber que alguém quer ouvir o que você tem a dizer, *sem julgamentos*, com a proposta do *anonimato*. Isto “é vida”, é dessa forma que ela se expressa.

6.1.4 Maria Helena

Maria Helena, 52 anos, diz-me não se lembrar muito bem como conheceu o MADA. Estava desesperada com um relacionamento do qual gostaria de resolver, mas não tinha coragem para tanto. Havia sabido um pouco sobre a proposta do grupo pela internet, um dia decidiu procurar onde aconteciam as reuniões dentro da igreja, até encontrar uma das fundadoras que lhe mostrou o caminho.

Em sua fala, ela diz que depois de participar do grupo passou a não fazer mais cenas de ciúme, e que não vale a pena discutir com mulher nenhuma por causa de homem. Maria Helena conta que hoje procura “viver e deixar de ver”, um dos princípios do grupo, mas ainda mantém relacionamentos um tanto abusivos, embora esteja tentando melhorar a cada dia. No seu discurso ela expõe que “a minha criança ferida ainda é muito carente, ela ainda não suporta muita coisa que deveria”. Sobre o significado de participar do MADA e a importância do compartilhamento anônimo, a Mada expressa:

A questão do espelho, as experiências com outras pessoas, de como elas conseguem passar por certas experiências com serenidade, tranquilidade, sabendo se impor, sabendo dizer não faz com que a gente aprenda também. Sou uma outra pessoa antes e depois do MADA. Não foi fácil, tem horas que você sente a vida totalmente desestruturada, para depois ela se reerguer. Sempre dizia no MADA que vivia num mundo cor-de-rosa. Meu pai me criou de uma forma em que deveríamos confiar, ser bons para todo mundo, e quando cresci as pessoas me decepcionaram, isso foi um baque muito grande. Hoje eu vejo que meu pai era um pai agressivo, porque eu era uma menina muito mal comportada, e meu pai bebia bastante em festas. Era como se amasse demais o meu pai e era como se amasse o lobo mau. (Maria Helena, 2020, informação oral).

A sua visão sobre o amor antes e depois do grupo não mudou muito, embora ela gostaria que tivesse mudado mais. No passado as pessoas tentaram alertá-la que havia algo acontecendo, mas ela não sentia, não entendia, e hoje compreende e reflete sobre isso. Certa vez, uma amiga chegou para ela e lhe disse: “Maria Helena, amor não é como nos filmes nem nas novelas”.

6.1.5 Zuela

Zuela, 63 anos, conheceu o MADA enquanto estava em um relacionamento de 34 anos que hoje ela considera que foi destrutivo. A Mada me confidenciou que estava “no fundo do poço”, no início de uma depressão, quando ouviu do seu filho de 7 anos, o qual ela admite que lhe ajudou muito, o pedido: “Mãe, procure ajuda”, foi o ponto de partida de uma assídua busca por algum espaço que lhe acolhesse, e viu no MADA, enfim, um refúgio.

Para Zuela, seu casamento acabou porque ela não se reconhecia mais, não tinha amor-próprio e não sabia o que era amar. Ela confessa que “era como se eu tivesse tirado Deus e botasse ele no altar por amar demais”, mas reconhece que hoje, para ela, aquilo não era amor, mas uma doença. Com convicção, a Mada admite que é uma doença, porque primordialmente não tinha amor por si, e quando percebeu este fato o tirou do pedestal.

Depois de ter conseguido se separar, Zuela começou a faculdade de psicologia, conta-me ter aprendido “um bocado de coisa”, apesar de não ter concluído o curso, e foi seguindo sua vida. O processo de desenlace do relacionamento foi muito difícil, pois admite ter pensado muito nos outros, que seu maior medo era esse, e cada vez “que dava mais poder aos outros, eu caía”. A Mada diz que fazia papel de “vítima”, de “coitadinha”, nessas situações, porque não tinha amor por si, não sabia o que era amor, autoestima, respeito consigo, “dava aos outros, mas não tinha respeito por mim”. Zuela diz que não sabia dizer não, não sabia ouvir e a princípio não se considerava uma Mada. Depois de muitos anos e muitas reuniões, de muita ajuda, buscando coragem, resiliência, descobrindo quem realmente era, quem foi, chegou à conclusão de que era uma mulher que ama demais e que “precisava cada dia mais do grupo, que ele estava me dando um caminho, um direcionamento”. Continua seu depoimento dizendo que na sua vida sua meta e seus objetivos eram casa, marido e filhos, quando dentro do MADA, ouvindo os relatos das amigas, das companheiras, viu que repetia os mesmos *padrões* delas:

Foi quando vi que o MADA funciona, ajuda muito, mas quando você tem essa consciência de que tudo vai depender de você. O MADA é a melhor coisa do mundo, os passos, é você fazer os passos, fazer aquilo que lhe faz bem, então foi nessa época que me dediquei mais. O MADA ajuda? Muito. As amigas, o apoio, o carinho, saber que você tem aquele domingo, que não está mais sozinha. Você sabe que vai para a igreja, vai se encontrar com as meninas, receber um abraço, uma palavra de conforto. Você tem para onde ir. É como se estivesse escrevendo novos horizontes na sua vida, sabe? Um novo caminho (Zuela, 2020, informação oral).

Antes do MADA, Zuela afirma que não tinha e não conhecia o que era amor-próprio,

porque sua mãe nunca a ensinou a se valorizar, se respeitar, apontando que esta seria uma Mada que só dizia sim, *uma Amélia*, que a ensinou a ter amor apenas pelos outros, e só depois do grupo que descobriu o significado do amor quando começou a se amar, se valorizar, acentuando o fato de que não quer mais amar como amava antes, com dependência emocional. Ela tinha necessidade do outro, mas hoje a pessoa fica do seu lado “se quiser, se não quiser não tem problema. Eu vou me amar, eu me amo”. Antes, para Zuela, o amor não era verdadeiro, e agora ela não tem mais a necessidade de estar “mendigando” atrás de alguém: “Não preciso mais como antigamente ouvia minha mãe falar: “a metade da laranja”. Eu sou a laranja inteira. Eu estou inteira”.

6.2 ANÁLISE DO DISCURSO EMOCIONAL DAS ENTREVISTADAS

Ao analisar o discurso de Andréia, sublinho que, à priori, não foi ela quem se identificou com a “doença de relacionamentos destrutivos”, mas sim o terapeuta que estava tratando-a na época. Foi ele quem uniu-a às outras duas fundadoras do grupo, diagnosticando-as com os mesmos problemas, dando as instruções de como iniciar os trabalhos do MADA em Recife. O mesmo aconteceu com Léia, que foi indicada por uma amiga, psicóloga e colega de profissão. É possível inferir que Zuela, mesmo que indiretamente, encontrou o MADA por intermédio do filho de apenas sete anos que a pediu para buscar ajuda, daí então ela partiu em busca de lugares que a acolhessem na situação delicada em que estava passando.

Assim, essas informações são relevantes no trabalho, pois existe uma diferença considerável entre identificar em si que existe algo errado e a interferência de um outro indivíduo nesse processo, ainda mais quando se trata de um profissional de saúde, no caso de Andréia e de certa forma pela colega de trabalho de Léia, uma psicóloga. Portanto, no caso de Andréia, Léia e Zuela, não foram exatamente elas que tiveram a primeira *ação*, “deram o primeiro passo”, digamos assim, de perceber que havia algo errado e reagir a este fato, descobrindo que tinham uma *doença* da qual não existe consenso entre elas mesmas, da existência de uma cura. Esta ocorrência, na minha percepção, teve uma influência nas experiências tanto dessas três mulheres quanto nas dezenas de mulheres que passam ou já passaram pelo grupo, por mais que algumas delas já soubessem que havia algo de errado ou tinham informações sobre a existência do livro e/ou de grupos MADA espalhados pelo país e pelo mundo.

Quando questionei se Andréia já havia praticado alguma violência em seus relacionamentos, percebi que houve uma certa fuga do tema, fazendo uma pausa e explicando que todas essas questões a levaram a um quadro depressivo crônico, mas ao longo da entrevista ela se utiliza de expressões como “cometer as coisas do mesmo jeito”, “de ser uma pessoa autoritária”, “comprei muitas vezes” (o outro), “desrespeitei muitas vezes, o outro e os outros”. Maria Helena foi a única dentre as cinco entrevistadas que admitiu ter praticado violência física quando arranhou o rosto de seu parceiro, ou de ter passado dos limites pegando seu celular e ter perseguido mulheres da sua lista de contatos tendo desconfiança de traição. Depois da inserção no grupo a Mada reconheceu que suas atitudes foram *destrutivas* e tentou repará-las a partir da proposta dos doze passos e tradições do MADA, mas havia perdido o contato das pessoas que havia prejudicado durante o processo. Duas das cinco interlocutoras afirmam ter sofrido pelo menos violência psicológica por parte dos seus parceiros, dentre elas, encontram-se Maria Helena e Zuela. No caso de Zuela, ela diz não ter revidado em nenhum momento, apenas “calou-se” diante das humilhações que passava. Como foi dito acima, Maria Helena tanto sofreu quanto praticou violência, de acordo com o seu discurso.

Ainda sobre o tema da violência, Zuela conta que nunca revidou, pelo contrário, não sabia dizer não, não tinha respeito por si então sempre ficava calada, achava que assim ele iria melhorar. “Amanhã ele vai melhorar, amanhã ele é uma nova pessoa”, mas no seu ponto de vista quanto mais ela calava, “mais ele me pisava psicologicamente, mais ele me rejeitava e me humilhava”.

Zuela revela que quando seu marido foi embora “até hoje não botei uma lágrima e nem vou botar, não me arrependo”. Para ela, foi a melhor coisa da sua vida, porque se tivesse continuado “com aquele “cristão”” ela só teria dois caminhos: ou teria enlouquecido ou já teria morrido. A Mada se sentia desprezada, humilhada, rejeitada, afirma ter recebido “facadas” — golpes que não sangram; seriam *facadas psicológicas*. O silêncio, a rejeição, entretanto, admite que ele fez tudo aquilo porque ela permitiu, achando que era amor. Zuela acredita que ele seja um *narcisista* que não a amava. O ex-marido passava quinze dias fora de casa e quando retornava não falava com ela, e, a este respeito, ela descontava suas frustrações fazendo compras: “vivía em uma compulsão, procurei canalizar essa dor. Não queria, me anestesiava da dor”. Todo fim de mês era uma tortura para Zuela, ela não sabia o que fazer, pois não tinha como pagar as dívidas, acabava entrando em um ciclo depressivo. A partir da fala da interlocutora:

Ele viajava, passava quinze dias, um mês fora de casa e me mandava só a “ração”. No final eu vi, porque ele era apenas um provedor, mandava a “ração”

da família, chegando em casa no final do mês. Trazia a “ração”, deixava e ia embora novamente. Vivía uma vida de solteiro (Zuela, 2020, informação oral).

Existe uma divisão clara quando se trata do tema dos relacionamentos, seriam aqueles destrutivos, ou os “errados”, e os saudáveis, aqueles que são os “certos”, um ideal a ser alcançado pelas participantes do MADA. Os relacionamentos destrutivos produzem o *amar demais* pela sua falta de controle e disciplina, sendo selvagem, ameaçador, tirando-as do prumo e causando sofrimento. Os relacionamentos saudáveis, no entanto, são exatamente o contrário, pois são ordenados, estabilizados, mas tanto ele quanto o amor que ele produz são ainda um ideal a ser alcançado. A ausência de consciência de que o amor que vivenciavam era “errado” só é percebida a partir do momento em que elas se tornam Madas, transformando-se no que intitulei enquanto uma *consciência coletiva*, razão pela qual, além do resto da programação do grupo, fazem-nas refletir sobre a transição dos relacionamentos que tinham antes do grupo e da idealização do que elas querem em uma relação depois da influência do MADA.

Sobre isto, temos o depoimento de Andréia, no qual ela discorre sobre o *amar demais*, expressando sua opinião a este respeito, em que ela alega a existência do “amar certo” e do “amar errado”, claramente distinguindo o valor moral das emoções a partir do seu conjunto de signos e significados aprendidos e apreendidos na construção dos seus afetos diante da interferência de toda a programação do MADA. Andréia afirma:

Não é amar demais, amar não é errado. É amar errado, confundir as coisas, os sentimentos, por que como é que você consegue amar uma pessoa que não te quer? Isso é amar errado, não é demais. É demais porque tá fora da conta. Como é que você está num relacionamento sabendo que a pessoa te trai, não te quer, te machuca, te passa pra trás, fala que você é estúpida, que você é feia, que você é velha. Não. É errado. [...] Antes eu não tinha consciência. Achava que o amor era daquele jeito [...] achava que todo amor valia a pena. [...] Hoje eu realmente tenho um conceito para mim de que tipo de amor eu quero ter e que tipo de amor eu quero (Andréa, 2020, informação oral).

O MADA forneceu-lhe a consciência do sofrimento e da definição “certa” do amor, demonstrando que não é definido ou sentido da mesma forma universalmente; a Mada sente “diferente” dos outros, ela precisa de auxílio para fazer um exercício de conscientização para perceber qual é a maneira correta de amar, e a maneira que deve ser descartada de suas experiências, como a própria Andréia aciona em seu discurso: “não é toda maneira de amor que vale a pena não”. Ao unir essas informações percebo que existe a disciplina e o ordenamento para existir a consciência do que é certo e do que é errado no sentir, dos limites aceitáveis e da medida que é considerada aceita de sentir, claramente uma moderação dos afetos.

Querer “ser por inteiro ou querer o outro por inteiro” parece ser um ideal de amor idealístico e inalcançável semelhante aos preceitos do amor romântico, porque não é possível

ser de alguém por inteiro, todos nós temos diversas camadas de vida e essas afirmações, inclusive, se desconectam dos preceitos do MADA, pois lá elas compreendem que se o amor pode ser combustível para o vício em amar demais e visam ao controle de si e à reflexividade na escolha dos parceiros, policiando-se até no nível de envolvimento emocional, como ter expectativas tão altas sobre si e sobre o outro? Já diria o dito popular: “a diferença entre o antídoto e o remédio é a dose”. O que seria querer ser de alguém por inteiro, afinal? Diante dessas afirmações da interlocutora, infere-se que um relacionamento saudável pode se tornar destrutivo na medida em que você novamente o coloca enquanto objeto e objetivo principal a ser alcançado ao querer uma relação “por inteiro”, como um ciclo que se retroalimenta, um tratamento de uma vida inteira.

Analisando a maneira como ela descreve o que seria um *relacionamento saudável*, em sua percepção, hoje em dia ela se questiona se o parceiro “deixa ela ser quem ela é”, bem como exprime “quero que as pessoas gostem de mim como eu sou, e quero gostar do outro como ele é”, determinando que quer ser aceita sem precisar mudar seu jeito de ser. Esse conceito de *mudança* para o MADA me parece bastante contraditório, porque você entra no grupo para modificar e consertar os seus *defeitos de caráter*, passa por diversos processos de disciplina para perdoar o outro e se perdoar pelas situações que causaram sofrimento, encontra um novo conceito do que é o amor e do que é o amar e muda suas atitudes e percepções, até mesmo seus comportamentos mais introjetados, mas em seus discursos é comum ouvir que elas não querem mudar para agradar o outro. Parece-me um conceito polissêmico que somente um estudo mais aprofundado poderia trazer respostas a tantas perguntas que podemos fazer a este respeito.

Esses dois relacionamentos que tive no exterior foram muito profundos e intensos, assim que amei e me apaixonei por eles dois, muito né? Passei anos assim, me acalentando a possibilidade de ficar com eles, de desenvolver realmente um relacionamento de compromisso, o que não aconteceu [...]. eu nunca consegui chegar no estágio que gostaria com eles [...] porque eles não gostaram tanto quanto eu gostava deles, mas por eles gostarem um pouco, um tanto, eu ficava muito na dúvida do que eles sentiam, porque não eram relacionamentos com tanta intimidade emocional. (Marta, 2020, informação oral)

Poderíamos refletir sobre o distanciamento masculino presente no seu discurso, que é capaz de ser pensado no âmbito da diferenciação social e sexual da expressão das emoções entre homens e mulheres, oportunizando criar dúvidas e abismos entre os parceiros justamente por essa falta de comunicação entre ambos. Obviamente, existe a possibilidade da falta de compreensão da Mada no que concerne aos limites impostos pelos parceiros, ou a falta de aceitação da situação, sobretudo quando ela demonstra que qualquer faísca de sentimento proveniente deles lhe dava esperanças de um maior comprometimento emocional. “Ambos eram

indisponíveis para mim, era isso que me fazia sofrer, um amor que não se concretizava”, são exemplos das suas falas que podem trazer a reflexão dessas questões.

Quando Marta rompeu os laços com aqueles que a fizeram sofrer, preferiu buscar relacionamentos em que se mantinha distante, como quando ela expressa “mas não era aquele envolvimento, aquela paixão, não me sentia apaixonada, mas também afirma: precisava ter alguém”, demonstrando que provavelmente ela não queria ou não conseguia enfrentar a solidão. Em seu discurso pessoal, temos também afirmações como “ fiquei na defensiva”, “ fiquei me protegendo ou camada protetora, a gente tem que ficar o tempo todo se policiando”, remetendo ao receio de se sentir daquela maneira novamente, e a tentativa de moderação das suas emoções. Por isto, expressões como “foram paixões sacrificiosas, se paixão é isso, não quero mais sentir o que eu senti, paixão avassaladora que me deixa fora do prumo, acho que a gente pode se apaixonar de outra forma, não estou mais preparada para vivenciar o amor daquele jeito” foram acionadas no seu discurso, remetendo ao *medo* de entregar-se demais e perder o autocontrole de suas ações e, sobretudo, de suas emoções.

O medo também se faz muito presente na sua fala, como “a dor de perdê-lo ou temia ser rejeitada”. Quando fala de suas companheiras de irmandade, admite: “a dor de não ser amada, ainda que elas não confessem isso, mas existe esse medo”. Ademais, percebi em sua entrevista indicações de situações das quais ela não gostaria de ter vivenciado e/ou preferia ocultar ou esquecer no seu discurso, por isto, creio que não teve o ímpeto de se aprofundar nos assuntos como: “Eu tive comportamentos um pouco extremos, fiquei com vergonha do que fiz, fiquei com vergonha do que disse, Me comportei muito mal, fiz vexame”. Entretanto, o processo de compreensão dessas emoções que não deveriam ter sido expressas parece que não parte dela quando Marta afirma: “a outra pessoa faz você perceber que não deveria agir assim”.

As emoções compartilhadas entre as Madas a partir do depoimento de Marta falam da trajetória das participantes a partir do momento em que se reconhecem enquanto Madas e começam a seguir a programação acreditando na proposta do grupo de apoio mútuo. Em seu discurso aparecem expressões como “autoconhecimento, recuperação, processo de transformação” a partir do momento em que começa a também do *controle de si*. Marta fala também sobre a “obsessão da compulsão de amar demais, padrão, indisponível, idealização, vazio, excesso”, “carência de ser amada, carência de ser valorizada como merecia, sofrimento, serenidade e paz interior”, afirmações frequentemente utilizadas nos discursos do grupo, tanto na obra de Norwood (1985) quanto na apostila de apoio do grupo, nos passos e tradições e, sobretudo, nas falas expostas nos relatos da partilha, momento nas reuniões no qual elas desabafam a respeito dos problemas que passaram e que vêm passando com relação às temáticas

da programação do MADA, apoiando umas às outras.

Para Léia, *amar demais* é esquecer de si, de modo que, quando se ama o outro a ponto de se esquecer, você está se deixando de lado, e isso gera autodestruição. Atualmente ela conta que sabe impor limites, se ama e se aceita como é. Léia acredita que exista uma cura para *amar demais*, e é por isso que ela continua no grupo, acreditando na proposta de que irá se curar. Dito isto, Léia expressa que um *relacionamento saudável* é quando o outro permite que você exerça plenamente sua vida pessoal e profissional, sem se sentir tolhida. De modo que seja possível amar livremente, querer estar junto, sentir-se acolhida, respeitar, ter cumplicidade e leveza. O amor agora, para Léia, é levar o lixo para fora, varrer a casa, lavar os pratos, sentir-se leve, cuidada, preservada.

Fui fazer psicologia para tentar entender o que leva um homem a amar uma mulher, querer ser dela para sempre. Aí na minha pesquisa eu estudei Carl Gustav Jung⁸, e na minha pesquisa eu li uma frase que ele dizia que “o amor verdadeiro é como mexer um mingau de aveia, simples e gostoso”. É levar o lixo para fora, é varrer a casa, lavar os pratos. Então hoje, para mim, o significado do amor é leveza, é cuidado, é cuidar, preservar (Léia, 2020, informação oral).

É possível deduzir que as experiências anteriores de Léia a limitaram e a causaram sofrimento quando ela fala em *pedir o mínimo*, como ter a sua vida pessoal e profissional sem se sentir tolhida. Expressões e emoções como “amar livremente, querer estar junto, sentir que você tem um acolhimento, respeito, cumplicidade ou leveza”, concernem a um ideal de amor pertencente a um conjunto de fatores que possibilitam um *relacionamento saudável*. A este respeito, Maria Helena diz que talvez nunca chegue lá, mas ela imagina que um relacionamento é saudável quando:

A pessoa não precisa se preocupar com a hora que aquela pessoa vai chegar em casa porque você sabe que ela vai chegar na hora certa. Você não se preocupa com o seu corpo porque a pessoa vai te amar independente do corpo, você sabe que pode contar com ela se você estiver doente, se precisar de dinheiro, quando a vida financeira geralmente é compartilhada, dividida, é muito bom. E as tristezas, as alegrias... (Maria Helena, 2020, informação oral).

A sua visão sobre o amor antes e depois do grupo não mudou muito, embora ela gostaria que tivesse mudado mais. No passado, as pessoas tentaram alertá-la que havia algo acontecendo, mas ela não sentia, não entendia, e hoje compreende e reflete sobre isso. Certa vez, uma amiga chegou para ela e lhe disse: “Maria Helena, amor não é como nos filmes nem

⁸ Foi um psiquiatra e psicoterapeuta suíço que fundou a psicologia analítica. Jung propôs e desenvolveu os conceitos de personalidade extrovertida e introvertida, arquétipo e inconsciente coletivo. Seu trabalho tem sido influente na psiquiatria, psicologia, ciência da religião, literatura e áreas afins. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Carl_Gustav_Jung. Acesso em: 12 nov. 2020.

nas novelas”.

A respeito do vício, a Mada conta que ele acontece quando o agressor agride, mas a Mada perdoa, depois surge uma fase de lua de mel e o parceiro diz que vai mudar. Tudo começa a melhorar, mas cerca de 15 a 20 dias depois, no máximo, “ele volta a ser aquele homem agressivo, mas você permanece naquele relacionamento”. Lembrando que ela foi a única que assumiu que agrediu o parceiro e perseguiu suas amigas. A visão de ser uma agressora parece não passar pela sua cabeça.

Quando pergunto se a *doença de amar demais* tem cura, — ou, como elas definem, a doença de relacionamentos destrutivos — em seu discurso, Andréia afirma: “como não é uma coisa física, é uma coisa da alma, do âmago da pessoa, talvez os próprios psicólogos possam informar, não sei”. Percebemos que existe uma naturalização da enfermidade, da mesma forma que em outro trecho ela diz: “é como se já fizesse parte da nossa vida essa coisa da dependência”. Léia acredita que exista uma cura para “amar demais”, e é por isso que ela continua no grupo, acreditando na proposta de que irá se curar. Maria Helena acredita que exista cura para a doença de relacionamentos destrutivos, mas que não é fácil, pois a vida inteira você vai tentar transformar aquela pessoa que vivia no mundo cor-de-rosa para ser uma pessoa melhor para si e isso leva muito tempo, quase a vida toda. Para ela, uma pessoa que bebe consegue parar de beber, uma pessoa que se droga consegue parar de se drogar, mas o amar demais é muito mais sofrido, pois “é muito mais difícil você deixar de amar demais, o outro, o próximo principalmente quando você vem de um lar disfuncional, quando não recebe amor suficiente, carinho suficiente, abraços suficientes, conversas suficientes”. Na sua opinião, a carência da mulher que ama demais é muito grande, pois há um vazio muito grande que “precisa ser completado”.

Entremos no assunto do significado do termo “recaída” para as participantes do MADA. Sobre isto, Andréia expressa que a dependência afetiva é uma característica muito forte nas Madas, da qual elas têm o costume de transferi-las, seja para outro(a) parceiro(a) quanto para qualquer outro objeto de vício. No seu caso, por exemplo, ela tenta se observar no relacionamento com seu filho sobre ser uma pessoa autoritária. De acordo com Andréia, é como se esse problema já fizesse parte da vida de uma Mada, que ela precisa estar sempre atenta a essas questões.

Zuela explica que a diferença do vício entre o AA (Alcoólicos Anônimos) e o MADA, por exemplo, é que o primeiro é “palpável. Para o AA ele pega o copo, bota a cachaça e bebe [...] é mais fácil de reconhecer que tá na recaída”. No caso do grupo MADA, a recaída, quando acontece, é mais difícil de ser diagnosticada, porque a “recaída, o amar demais seria um sentimento, e o sentimento eu não pego. Ele não é palpável, eu não pego o sentimento, eu não

pego no amor, então é mais difícil identificar quando você tá recaído”. Zuela afirma nunca ter acontecido com ela, mas que para o MADA um exemplo de recaída seria “botar o cara para fora, voltar, se separar, voltar, como tem vários casos desses. A mulher se separa dez vezes e volta dez vezes. Apanha num dia, às vezes até faz um boletim de ocorrência e no outro dia ela vai lá e tira”.

Um tema levantado em algumas entrevistas consistiu nos incômodos e desconfortos que as Madas pudessem vir a sentir nas reuniões do MADA. Sobre o MADA, Marta aciona em seu discurso que “é um grupo assim, muito volátil, ou então é assim que é o grupo MADA, é uma união disso tudo”, a respeito da diversidade de personalidades, pensamentos e atitudes das participantes. Ela se queixa da necessidade que o grupo tem de receber novas adeptas sem preservar a união entre aquelas que já são fiéis ao grupo, as participantes assíduas, para que elas possam apreender mais sobre os passos e tradições, falar um pouco mais de suas experiências e aprofundar as discussões. Sobre o que lhe causa desconforto ou incômodo, Marta fala sobre as mulheres que só participam do grupo por curiosidade e que “muitas delas só vem a um encontro e vão embora, só que elas deixam toda a carga emocional delas lá no grupo” (Marta, 2020, informação oral).

Ao contrário de Marta, Andréia afirma que é preciso trabalhar para compartilhar suas experiências e trazer novas participantes para o grupo, fazendo-as ficar ao ouvir os depoimentos das Madas mais antigas, como elas lidam hoje com os seus problemas pessoais a partir da influência do MADA em suas vidas. O que lhe incomoda é “A falta de agradecimento. Não é a mim porque o MADA funciona tranquilamente. Não sou eu, somos todas Madas”. Em sua fala, Andréia relata uma certa falta de reciprocidade a respeito dos benefícios que o grupo trouxe para as antigas participantes, que não retornam para falar sobre suas experiências às novas Madas, que existe uma falta de agradecimento.

A este respeito, temos o discurso de Zuela, do qual ela afirma, primeiramente, que no grupo existe uma diversidade de pensamentos, comportamentos, e que “onde existe ser humano existe diferença”. Ela afirma que quando se trabalha apenas com mulheres é difícil haver harmonização em certas ocasiões, e que uma das pessoas que criou o grupo às vezes pode se tornar uma chefe, “e que existe uma hierarquia. Então, como a pessoa quem fundou ela se acha no canto de dizer: “eu sou a dona”, “quem fundou fui eu””. Neste ponto, Zuela admite seu desconforto, mas que não são todas as vezes que isso acontece, depende da situação pessoal pela qual essa pessoa se encontra, sua paz de espírito, seu sentimento. “Um grupo vai ser entre todas. Não é só uma pessoa que vai resolver, e às vezes existe isso no MADA, que quem resolve é “A” ou “B”, que na verdade era para ser a consciência do grupo”.

Utilizando o exemplo de outros grupos de apoio mútuo mistos, compostos por homens e mulheres, Zuela diz com convicção, participando do AA (Alcoólicos Anônimos) e NA (Narcóticos Anônimos), dentre outros, que os grupos coordenados por homens existe mais *simplicidade, lealdade*, e quando o grupo é apenas feminino as mulheres querem ser chefes, donas, mandar. A partir do discurso da Marta em questão, quem manda no AA é o Poder Superior, e às vezes ela enxerga no MADA que quem quer mandar é a coordenadora, a chefe, que reúne. Sobre outros grupos de mútuo ajuda, reitera:

Existe mais respeito, existe a lealdade, que isso já observei mais nos grupos dos homens, não tem tanto disso não. Nas mulheres tem mais. Até pelo paradigma de dizer que mulher é “fofoqueira”, “mulher fala demais”, “mulher é mandona”, mas uma das características maior do MADA é elas serem mandonas. Ela quer do jeito dela. Ela não quer ser contrariada, talvez seja por esse fato que incomode um pouco, dela querer ser mandona querer tá no controle. O controle da situação é dela. O controle é só dela. Ela não admite, não aceita opinião, não aceita sugestão, então isso às vezes incomoda, principalmente pras novas, quem tá chegando não entende e pode ter a impressão: “Ah, fulana é chefe”, entendeu? Então às vezes dá essa interferência (Zuela, 2020, informação oral).

Compreendemos que existe certa coerência na percepção de Marta e Zuela de que o MADA é um grupo em que muitas personalidades se fazem presentes numa mesma sala, fato que pode levar a situações desconfortáveis tanto dentro quanto fora do grupo. Assim, enquanto Marta preocupa-se em fortalecer a *consciência do grupo* com as participantes que já são assíduas, levantando temas que possam ser aprofundados nas discussões, Andréia preocupa-se com a falta de gratidão das antigas Madas que pararam de voltar ao grupo para apresentarem-se às novas Madas, no sentido de fazer crescer cada vez mais o MADA com a presença cada vez maior de adeptas. No caso de Zuela, o fato que lhe gera incômodo é justamente o fato dela compreender que existe hierarquia no grupo que advém de algumas participantes, sobretudo das fundadoras. Ela parece falar de uma fundadora em específico, mas não é possível saber se é Andréia ou se as outras duas Madas que criaram o MADA no Recife.

Neste caso, precisamos lembrar que Andréia, por ter fundado o grupo, realmente exerce uma posição de hierarquia e de poder dentro das reuniões, nos mínimos detalhes. Por mais que o grupo preze que não existam Madas mais importantes que outras, analiso que o processo histórico do grupo trouxe tanto para Andréia quanto para as outras fundadoras e para as membras mais antigas a responsabilidade de manter os ensinamentos do grupo, provar que ele realmente funciona. Por mais que não queira admitir, é perceptível no seu discurso que ela sente que não a agradecem o suficiente por tudo que fez para o MADA durante esses quinze anos.

Finalmente, temos a perspectiva de Léia, que sente receio de ser exposta ou ficar no

imaginário da crítica, por isso muitas vezes ela se cala. O anonimato e a ausência são dois poderosos alicerces do grupo, a todo momento acionados no discurso coletivo do MADA para fazer a participante se sentir mais confortável para falar sobre qualquer assunto que lhe vier à cabeça porque nada sairá dali nem será opinado negativamente. Léia demonstra certa desconfiança quando silencia diante do grupo, mesmo que justifique que isso possa acontecer porque “todos somos falhos”, colocando em questão a confiabilidade da proposta do MADA a respeito da *terapia de espelhos*, justamente a impossibilidade de expor ou julgar a companheira, pois, a partir do seu reflexo, estaria fazendo o mesmo consigo, se desrespeitando. Pessoalmente, pude perceber em campo expressões faciais e corporais no geral que poderiam ser definidas enquanto julgamentos, como caretas ou colocar as mãos na cabeça, virar os olhos ou outros tipos de movimentos realizados com alguma fala que acionou essas reações emotivas.

7 CONCLUSÃO

Primeiramente, compreendendo a necessidade de trazer a mola propulsora que tornou possível a existência do grupo MADA no país e no mundo, trouxe sucintamente a história de Bill Wilson (1895-1971), cofundador do AA (Alcoólicos Anônimos) e autor do best-seller homônimo, indivíduo pelo qual tanto as Madas quanto outros grupos de apoio mútuo com as mesmas propostas de tratamento do vício — seja ele qual for — têm uma imensa veneração.

Em seguida, enquanto coração do trabalho, dispus do quadro teórico com trabalhos plurais, consonantes e dissonantes, até mesmo em confronto uns com os outros, fator que traz um debate teórico acalorado de caráter reflexivo, cada um se moldando para contribuir com a pesquisa. Enquanto pano de fundo estão as noções epistemológicas feministas que demoraram décadas para serem levadas em conta na nossa área de estudo por serem consideradas “pós-modernas” demais, assim como o seu projeto experimental do fazer etnográfico, agregando novas contribuições além daquelas que já conhecemos muito bem.

Enquanto fazia a pesquisa, tinha pouco conhecimento a respeito de etnografias que levam em conta a perspectiva de quem faz a pesquisa, do quanto ele pode, em sua imersão, afetar-se, no sentido de Favret-Saada (2005), mas também no sentido de se deixar levar pelo campo a ponto de não conseguir criar essa barreira entre o “público” e o “privado”, que ainda é tão requerida e superestimada na nossa profissão. Temos o exemplo não apenas de Favret-Saada (2005), mas o de Briggs (1970), duas mulheres que fizeram trabalhos de campo tão ricos que até hoje repercutem no âmbito das emoções nas ciências sociais, e que marcaram a história da antropologia por irem além do nosso método mais famoso, a “observação participante”, e que foram muito criticadas por isso, sobretudo por estudiosos do gênero masculino, deixemos claro. Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho (2010) fizeram o trabalho incrível de trazer as noções de Catherine Lutz (1988; 1990) e Lila Abu-Lughod (1990) sobre a perspectiva emocional de ênfase contextualista para o nosso idioma, e todas elas valorizam o recorte de gênero e trazem a possibilidade de estudar a partir de inúmeras interpretações possíveis para a nossa dinâmica etnopsicológica ocidental moderna, tendo também variadas colaborações a respeito dos sistemas de emoções definidos sob a ótica do oriente.

Entretanto, ainda faltava algo. Perdi-me nas noções bourdieusianas da *dominação masculina* (2020) e passei pessoalmente a acreditar que não havia saída para as mulheres, elas seriam sempre subordinadas em uma estrutura que as impede de tudo. Nos últimos momentos do trabalho o respiro de ler críticas feministas dedicadas às teorias de Pierre Bourdieu

(1989;2002) — Côrrea (1999) e Michel Foucault (1987; 1989), Narvaz e Nardi (2007). É importante compreender que estamos cercados de relações de poder, sobretudo no âmbito das emoções, mas também estamos em constante movimento, e temos total capacidade de desviarmos e ir de encontro a teorias universalistas que nos prendem mais do que nos libertam.

Desta maneira percebi que nem eu nem as Madas estamos condenadas a continuarmos sendo subjugadas, da mulher ser sempre “segundo sexo”, porque, apesar de produzirmos e reproduzirmos um sistema que nos dilacera, também podemos enfrentá-lo, termos ação, não sermos mais vítimas que precisam de alguém para nos salvar, e é desta maneira que estamos ganhando espaço a cada dia, no meu caso em específico, ocupando o espaço que me pertence na academia, que por muito tempo subestimou nós mulheres e ainda subestima nosso poder e nossa capacidade de mudança. Hoje, estou certa, nasci para a antropologia tanto quanto nasci para transcender, e unindo uma coisa com a outra, em passos de formiga, posso fazer diferença dentro da nossa área.

Entretanto, metodologicamente, ainda faltava algo. Minha ideia sempre foi unir minha experiência ao trabalho de campo, trazendo contribuições de como nós, meros pesquisadores, somos seres humanos, passamos por problemas de todos os tipos e ainda mais, no meu caso, sofrendo com minha vida amorosa, saindo de um relacionamento que me destruiu, entrando em depressão e precisando fazer meu trabalho. Como estudar a partir da perspectiva de dinâmicas emocionais se o que você estuda está a todo momento “tocando na sua ferida” ainda em carne viva? Por que deixar essa dimensão de fora da pesquisa? Só ser afetada no sentido que define Favret-Saada (2005) não me bastou, e eu precisei buscar saídas para dar vida ao que achei e ainda acho ser uma dinâmica de tamanha contribuição para a antropologia e para outras áreas afins, mesmo sem saber ao certo como poderia existir alguma dinâmica da qual fosse possível colocar minha experiência, concernente à pesquisa e ocorrida durante toda a pesquisa. Seria então uma Mada? Encontrei a resposta que procurava quando li a respeito de uma epistemologia feminista na antropologia, que busca, além de outras coisas, propor novas formas de etnografias experimentais, incluindo a autoetnografia enquanto uma experiência validada cientificamente e, portanto, perfeitamente possível. Foi Gil (2006) quem me abriu os olhos e os sentidos, e unindo com a metodologia de *ser afetado*, deu coerência ao que vivi, mas não sabia ainda definir. Não era uma Mada, apenas não sabia qual era o meu fazer etnográfico, ainda iludida com o que me foi ensinado nas ciências sociais e na antropologia em si. Deste modo, unindo minha experiência com o trabalho de campo e os discursos emocionais das Madas, fiz o que na minha perspectiva é necessário, desviando-me quase que intuitivamente as tradições androcêntricas, eurocêntricas, colonialistas e anacrônicas e descobrindo o meu próprio eixo que

me possibilitou ter esperança de fazer sentido; um pequeno suspiro de esperança e a percepção de que não parei no tempo. Portanto, neste trabalho, poder, gênero e emoções foram postosem direções contrárias à dinâmica pautada de acordo com a minha maneira de enxergar a antropologia e a ciência em si, pelos mesmos moldes que aprisionam o conhecimento científico ao invés de libertá-lo.

Quanto ao meu objeto de estudo, a metodologia e os métodos e técnicas de pesquisa tiveram o objetivo de analisar, a partir da linguagem emocional do grupo MADA, qual seria a gramática emocional delas, ou seja, quais definições elas passaram a dar aos seus sentimentos e emoções como um todo, a partir da influência dos símbolos, significados e programação nos quais percebi que a expressão *consciência* era muito utilizada para expressar como elas davam sentido a essas questões antes do grupo, e, por isto, entendi que existe uma *consciência coletiva* de suas emoções, que foram (re)formuladas a partir da inserção e identificação com o grupo.

Ao trazer os estudos de Pierre Bourdieu (1989; 2020) e Michel Foucault (1987; 1989; 1996) sobre temas como ordem, disciplina, gênero, poder e *dominação masculina*, trouxemos contribuições feministas e de gênero aos seus trabalhos a partir de Corrêa (1999), Narvaz e Nardi (2007), respectivamente, com os quais pude perceber o que fazia sentido no meu trabalho e o que não compactuo. Ambos falam a respeito de estruturas de dominação e poder, e isso faz muito sentido, tanto no trabalho com o MADA quanto na nossa vivência — acadêmica ou não —, porque acredito que todas as relações estão pautadas por relações de poder que são engendradas e difíceis de serem desfeitas, mas a partir dos posicionamentos feministas e diante da visão do gênero é possível. A crítica feita a Bourdieu (1989; 2020) foi, sobretudo, a respeito da noção de que essa estrutura de dominação masculina que ele identifica enquanto universal é blindada de rupturas. As noções de gênero atuais fogem de universalismos, e o autor ainda dispensa de um tempo no seu trabalho para criticar as visões feministas, como que se estivesse “ensinando-as” a fazer o que elas mais sabem. Dentro da lógica do próprio MADA, apesar de que, na minha opinião o autor está certo quando diz que nós mulheres produzimos e reproduzimos uma estrutura de dominação, as contribuições do teórico não levam em conta que desvios existem e conseguem infiltrar o sistema.

As participantes do MADA admitem ser agentes das suas histórias, mesmo que elas possam vir a cometer violência, tiram o papel da mulher de vítima das situações, são transgressoras porque não fazem parte do que foi padronizado enquanto feminino, assim, percebo o grupo de maneira positiva quando proporciona às Madas desfazerem laços que as geram sofrimento, admitir e tentar se redimir do mal que fizeram aos outros e a si mesmas, o incentivo à independência, ao protagonismo, à ação, ao amor próprio, à reflexividade de si,

assuntos abordados em Giddens (1993)

É interessante perceber que o que transgrede na experiência feminina do MADA é o que usualmente é tido como normal para os homens. Perseguição, crises de ciúme, abusos de privacidade, agressões, dentre outras coisas, para os homens ainda está enraizada a noção de crises ou crimes “passionais”, “foi por amor”; para as mulheres isto é visto como uma doença por ser amor além da conta, uma doença que não tem cura. O MADA entra nas experiências dessas mulheres com o que Foucault (1987; 1989; 1997) chamou de *ordem e disciplina*, controlando suas atitudes, trazendo de volta a mulher doce, sensível, cuidadosa, adequando-as aos padrões do que é dito enquanto feminino e ao mesmo tempo incentivando-as a tomarem o controle de suas vidas, a saber viver só e ser feliz sem precisar de outra pessoa que as preencha, a cuidar mais de si do que do outro. As contradições são claras, mas elas estão nesse movimento contínuo de infringir e acatar, de serem vítimas e reagentes, porém, nunca estáticas. Falando em Foucault (1987; 1989; 1997), a maior crítica feminista que fazem a ele é não levar em conta o gênero em seus trabalhos. Sabendo e até dissertando sobre isso, ele deixa a entender que existe essa distinção entre homens e mulheres, mas em nenhum momento explicita que é um problema de recorte de gênero assimétrico. Entretanto, ao unir suas ideias às perspectivas feministas e/ou de gênero, existem inúmeras possibilidades de contribuições, o que teve sua devida importância nesta pesquisa.

A partir de Bourdieu (1989; 2020) e Foucault (1987; 1989; 1997), agregados às contribuições feministas direcionadas aos seus trabalhos, estas, trazendo contribuições convergentes no que diz respeito às questões de dominação e poder, ordem e disciplina e divergindo com relação ao gênero e à noção de que não existem possibilidades de criar rupturas que possam tornar possível o desvio do sistema. Se isso fosse verdade não estaríamos nos lugares que agora estamos, e, mesmo que ainda falte muito, pouco a pouco nos infiltramos e mudamos a ordem das coisas de um sistema que oprime as mulheres. As colaborações dos autores unem-se às outras citadas acima, proporcionando a análise dos discursos emocionais das cinco interlocutoras que contribuíram com muita disposição diante das dificuldades de tempo e espaço por conta da pandemia do coronavírus (COVID-19) para trazerem suas perspectivas, mais que isso, trouxeram marcas, fragmentos de suas vidas, percepções sobre si, sobre suas relações com o mundo, que atravessam, sobretudo, a forma como concebem, lidam, e são afetadas emocionalmente no que considere enquanto a construção de uma *consciência coletiva* emocional a partir do compartilhamento das experiências e da programação do grupo. Anthony Giddens (1993) agrega não somente explicando detalhadamente a respeito das dinâmicas de grupos de apoio mútuo, mas contribui também com as noções de amor,

relacionamentos, dependência e vício, categorias bastante utilizadas na dinâmica do grupo e nos relatos provenientes das entrevistas. Neste sentido, o autor facilitou a minha compreensão com relação aos termos citados acima, especialmente quando ainda não tinha a experiência de campo ou quando não compreendia a maneira que as Madas lidavam com essas questões.

A parte talvez mais interessante do trabalho na nossa área diz respeito à etnografia. Não existe uma “receita de bolo” para fazê-la, por isto, tudo pode acontecer dentro do campo foi, sobremaneira, um processo, enquanto eu, como pesquisadora, pude compreender que a prática de pesquisa é sobretudo de investigação, dinâmica e contínua. Tive muitas dúvidas se estava fazendo “certo”, passei por modificações de temas, áreas de pesquisa, ir e vir, parar e tentar continuar, de novo e de novo. Escrevia e reescrevia um sem número de páginas, é difícil conceber uma definição do fazer etnográfico porque ele não é explicável, mas sim vivenciável. O que eu diria para outros mestrandos que estão começando agora o curso? Estude e procure todas as referências possíveis, mas não se esqueça da sua intuição e do seu olhar antropológico, aprimore-o no dia a dia, observe as pessoas, escreva sobre isso, pergunte, principalmente questione o que está posto. Você vai querer desistir em algum momento, e isso é completamente normal. Talvez você tenha a sorte de encontrar alguém que incentive sua criatividade e suas potencialidades, talvez não. Cada pesquisa é única, assim como cada experiência etnográfica, e foi isso que aprendi e que levarei para a vida, no sentido geral da palavra. Estou orgulhosa de ter feito um trabalho delicado e meticuloso, cumprindo todas as questões éticas de pesquisa, mas deixando espaço para que o trabalho e as Madas falassem sobre si, e para falar um tantinho sobre mim. Se alguém que quer saber mais sobre o tema ler isso, onde quer que você esteja — profissionalmente ou não — não desista e não deixe que te façam desistir, é tudo muito confuso, eu te entendo, mas não existe o caminho certo, existe o caminho que você dá espaço para fazê-lo crescer, assim como um bolo.

Retomando, a metodologia do trabalho foi, sobretudo, a união do processo de afetação, cunhado por Jeanne Favret-Saada(2005), articulando-o aos traços autoetnográficos, fato que possibilita uma dimensão ainda maior da influência do campo, no geral, para seus(suas) interlocutores(as), além de descobrir como ele pode modificar os pesquisadores, que não são os atores principais, entretanto, a partir do momento em que estamos tratando de emoções, a visão emocional do antropólogo dentro do campo ao ser afetado e fora do campo, com vivências que tiveram correlação e/ou influenciaram sua dinâmica reflexiva, fez muito sentido ao trazer uma perspectiva experimental de cunho feminista, coerente com a proposta dissertativa.

Ao analisar os relatos é possível perceber que as Madas são agentes e não vítimas nos seus discursos. Falar de uma estrutura de *dominação masculina* impossível de escapar é

angustiante e não está em confluência tanto com a proposta do grupo quanto com as ações das suas participantes. Acredito que, a partir da influência da disciplina utilizada para o controle das emoções desenfreadas, dos amores descontrolados, das paixões, o medo é acionado em seus discursos emocionais pelo receio de “recaírem” no vício de pessoas, de relacionamentos construtivos, do *amar demais*.

Esse receio proveniente de experiências insatisfatórias que causaram sofrimento as leva a utilizar do recurso da reflexividade na escolha dos seus parceiros, que, apesar de parecer fácil obter um relacionamento saudável, parece ser um ideal, pois não é vivenciado. Elas estão sempre esperando alguém que goste delas, alguém que as respeitem como são, chegam a afirmar que não precisam de amor, apenas o respeito é suficiente para esse tipo de dinâmica das relações. Caso mantenham experiências, elas precisam sempre se policiar para não cair no “vício” novamente, por isto, procuram por parceiros dos quais elas consigam manter um distanciamento afetivo confortável, ou mantêm casos rápidos sem compromisso, ou preferem ficar sozinhas. São muitas experiências, mas o medo de amar demais é recorrente, porque ele é o combustível para o vício em relacionamentos destrutivos.

A definição moral e emocional do que é amar “certo” e do que é amar “errado” também é bastante interessante na discussão e aparece de maneira dicotômica em todo o processo de pesquisa, o que conflui com a dinâmica contextualista das emoções no ocidente da mesma forma em que aparece nos discursos indícios de descontrole emocional dos quais não se sabe a consequência porque elas não falam a respeito dos detalhes como falam diante dos temas que são usualmente tratados no grupo. O medo também aparece quando elas demonstram ter receio do julgamento das outras participantes na partilha, deixando de falar o que as aflige por não saber como elas irão receber, como irão reagir, noções contrárias a um grupo que diz ser blindado de julgamentos porque trabalham com uma proposta de espelhamento, em que nada poderia ser incompreensível já que todas, de alguma forma, já viveram experiências semelhantes ou já viram acontecer pela experiência de outras mulheres.

Este trabalho é de cunho exploratório, pois dele poderão vir a surgir outros questionamentos. O grupo MADA é muito rico e complexo no seu sistema emocional, moral, social. Ele, apesar de se basear no essencialismo das emoções enquanto femininas, também propõe noções de autoconhecimento, amor-próprio, reflexividade, princípios atualmente bastante valorizados para a construção da identidade dos indivíduos, que estão em constante reformulações e mudanças. Ao mesmo tempo em que ele pode e é influenciado por uma macropolítica emocional de diferenciação entre os gêneros, de padronização e disciplina emocional, também as fazem sair de relacionamentos dos quais elas estão sofrendo e/ou estão

fazendo o outro sofrer. Não as fixa em uma posição de vitimismo, muito pelo contrário, e por esse e outros motivos mencionados durante a escrita, essa pesquisa pode ter relevância científica tanto para a produção de trabalhos de maior dimensão quanto como ser uma influência para outros(as) pesquisadores(as) que de alguma forma se interessem e queiram saber mais sobre o grupo a partir de uma dimensão emocional, fator que parece ainda não ser tão trabalhado em comparação a outros estudos referentes tanto a este quanto a outros grupos de apoio mútuo.

Por fim, o MADA é um grupo de apoio feminino, *volátil*, como relatou a participante Marta no seu discurso, com mulheres de muita personalidade, mas também é receptivo, complacente, acolhedor e, sobretudo, altamente rico em muitos aspectos, notadamente na sua dinâmica emocional. Ainda há muito a se contemplar sob esta perspectiva. Este é o início de uma profunda e árdua pesquisa que visa construir uma gramática emocional especificamente do grupo. Além disso, trabalhar a respeito da dinâmica moral do MADA é uma ideia a ser colocada para outras pesquisadoras, frutificando e trazendo contribuições para a antropologia e para as ciências humanas no geral.

Espero que a pesquisa sirva de contribuição para pessoas que se interessam tanto sobre o grupo MADA em si quanto por aqueles que lidam com dinâmicas de grupos de apoio mútuo no geral. Pensando alto, espero que ele sirva para contribuir com uma nova dinâmica do processo etnográfico, pensando em recortes de raça, de classe, de gênero, e a perspectiva direta do pesquisador, validando suas emoções e experiências dentro e fora do campo, desmoronando a divisão “público” e “privado” em todos os processos de pesquisa no geral. Moldamos e somos moldados pelas experiências que vivenciamos. Um(a) antropólogo(a) é primeiramente um ser humano, não uma máquina de pesquisar. Espero que meu trabalho sirva no mínimo para esta reflexão. Os textos e referências que foram utilizados na investigação foram meticulosamente escolhidos e podem elucidar e/ou trazer maiores indagações para aqueles que se interessem pelo tema. As dimensões emocionais e morais podem ser um caminho a ser mais bem exploradas, visto que, apesar de serem citadas em estudos já existentes, não são profundamente dedicadas.

A respeito de como enxergava o grupo antes, seu nome me gerou um interesse instantâneo, uma diversidade de pensamentos foram surgindo e sendo idealizados por mim sobre como elas seriam, de como me receberiam, de que maneira deveria me portar, se eu seria uma Mada, dentre outras questões que foram sendo derrubadas uma por uma durante a imersão de pouco mais de um ano. O medo que tinha de me aproximar das Madas só me fez perder tempo e a oportunidade de aprender com elas, sendo sempre muito bem tratada e apreciada. Por elas tenho um carinho imenso. Amor e vício pareciam ser antes as dimensões mais importantes a serem exploradas quando na realidade tudo parece ser tão interessante e digno de ser olhado

com mais cuidado que, no final, pareceu-me que eles não eram os protagonistas, e sim quem eram elas, o que elas já viveram, quais obstáculos já conseguiram driblar, como se enxergam, de que maneira encontram esperanças para lidar com o fato de muitas serem sozinhas. Portanto, retomando à pergunta inicial, título do meu trabalho: O amor só é bom se doer? Não. Antes só do que mal amada.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉIA. Entrevista. [ago. 2020]. Entrevistadora: Gabriela Cavalcanti de Albuquerque. Recife, 2020. Áudio Whatsapp. (18min).
- ALCOÓLICOS ANÔNIMOS - AA. **Alcoólicos Anônimos**. São Paulo: CLAAB – Centro de Distribuição de Literatura de AA no Brasil, 1976.
- ALCOÓLICOS ANÔNIMOS – AA. **Levar adiante**: a história de Bill Wilson e como a mensagem de AA chegou ao mundo inteiro. São Paulo: JUNAAB – Junta de Serviços Gerais de Alcoólicos Anônimos no Brasil, 1984.
- ALCOÓLICOS ANÔNIMOS – AA. **Os Doze Passos e as Doze Tradições**. São Paulo: JUNAAB – Junta de Serviços Gerais de Alcoólicos Anônimos no Brasil, 1971.
- ALCOÓLICOS ANÔNIMOS – AA. **Organização histórica**. Disponível em: <https://www.aa.org.br/membros/comites/cahist/organizacao-historia>. Acesso em: 17 jul. 2020.
- BRAGA, Antônio. A Pedra, a Informante e o Etnógrafo: ou sobre quando as expectativas das nossas idas a campo não se realizam. **Relig. soc.** [online], v. 35, n. 1, pp. 44-62, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2020.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, J. ; FERREIRA, M. de M. (orgs). **Usos e abusos da história oral**. Trad. Glória Rodríguez, Luiz Alberto Monjardim, Maria Magalhães e Maria Carlota Gomes. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 183-191.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989.
- BRIGGS, L. Jean. **Never in Anger**: Portrait of an Eskimo Family. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia (USP)**, São Paulo, pp. 13-37, v.39, n.1, 1996.
- CORRÊA, Mariza. O sexo da dominação. **Novos Estudos**, n. 54, pp. 43-54, jul. 1999.
- CRESWELL, John w. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa**: escolhendo entre cinco abordagens. Porto alegre: Editora LTDA 2013.
- DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: NUNES, Edilson de O. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro. Zahar, 1978. pp. 23-35.
- DA SILVA, Marcos Antônio. A técnica da observação nas ciências humanas. **Educativa**, Goiânia, v. 16, n. 2, pp. 413-423, jul./dez. 2013.
- EL GRUPO OXFORD, Precursor de AA. **Box 4-5-9**, p. 6-7, fev./mar. 1987. Disponível em: https://www.aa.org/newsletters/es_ES/sp_box459_feb-mar87.pdf . Acesso em: 17 jul. 2020.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Être Affecté. **Gradhiva**: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie, 8, pp. 3-9, 1990.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Trad. Paula de Siqueira Lopes. **Cadernos de Campo**, n. 13, pp. 155-161, 2005.

FERRAROTTI, Franco. **Histoire et histoires de vie**. Trad. Marianne Modak. Paris: Téraèdre, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Estética, ética e hermenêutica**. Trad. A. Gabilondo. Buenos Aires: Paidós, 1999. (Obras Essenciales Vol. 3)

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Nietzche, la genealogia, la historia**. Valencia, España: Alianza, 1997.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (org). **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GIDDENS, Anthony. **A Transformação da Intimidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1993.

GIL, G. Carmen. Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación e relaciones de poder. **Revista de antropologia ibero-americana (AIBR)**, Ed electrónica, v. 1, n. 1, pp. 22-39, Enero-Febrero 2006.

GOLDENBERG, Mirian. Noites de insônia: cartas de uma antropóloga a um jovem pesquisador. **Revista De Antropologia**, Rio de Janeiro/São Paulo, Record, v. 51, n. 2, p. 750-754, 2008. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012008000200013>

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 46, n. 2, 2003.

GOLDNER, V. The treatment of violence and victimization in intimate relationships. **Family Process**, 37, p. 263-286, 1988.

GOLDNER, V. Warning: Family therapy may be hazardous to your health. **The family therapy networker**, v. 6, n. 9,p. 18-23, 1985.

HUNT, W. A. Neuroscience research: How has it contributed to our undersanding of alcohol abuse and alcoholism? A review. **Alcohol clin. Exp. Res**, n. 17, pp. 1055-1065, 1993.

JAGGAR, M. Alisson. Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista. In: JAGGAR, M. Alisson; BORDO, Susan R. (ed.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Tradução de

Brítta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

JONES, E. Feminismo e terapia de família: Os casamentos complicados podem dar certo? In: PERELBERG, R.; ROSINE, J.; MILLER, A. C. **Os sexos e o poder nas famílias**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. pp.75-93.

LÉIA. Entrevista. [ago. 2020]. Entrevistadora: Gabriela Cavalcanti de Albuquerque. Recife, 2020. Áudio Whatsapp. (08:50min).

LOBATO, Josefina Pimenta. **Antropologia do amor**: do Oriente ao Ocidente. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

LUTZ A. Catherine; ABU-LUGHOD. Lila. **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LUTZ. A. Catherine. **Unnatural Emotions**: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory' by. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

MAKELA, K. International comparisons of alcoholics Anonymous. **Alcohol, Health & Research World**, 15, pp. 228-229, 1991.

MARIA HELENA. Entrevista. [ago. 2020]. Entrevistadora: Gabriela Cavalcanti de Albuquerque. Recife, 2020. Áudio Whatsapp. (21:49min).

MARQUES, Ana C.P.R. O uso do álcool e a evolução do conceito de dependência de Álcool e outras drogas. **Revista IMESC**, n. 3, p. 73-86, 2001. Disponível em: <http://www.tratamentodrogas.curitiba.br/wp-content/uploads/2016/01/O-uso-do-alcool-e-a-evolucao-do-conceito-de-dependencia.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2020.

MARTA. Entrevista. [ago. 2020]. Entrevistadora: Gabriela Cavalcanti de Albuquerque. Recife, 2020. Áudio Whatsapp. (21:12min).

MCLEAN, Athena; LEIBING, ANETTE (eds). **The shadow side of fieldwork**: exploring the blurred borders between ethnography and life. New Jersey: Blackwell Publishing, 2007.

MELO, Melissa M.; POGLIA, Marcos Antônio S. Apresentação à entrevista com Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 20, pp. 191-203, 2011.

NASCIMENTO, Tatiana. 'Quase'. In: LUNA, Luedji. **Lençóis**. Altafonte, 2020. (música, dur. 6:55min).

NARVAZ, Martha; NARDI, C. Henrique. Problematizações feministas à obra de Michel Foucault. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. VII, n. 1, pp.45- 70, mar. 2007.

NEGRÃO, T. Feminismo no plural. In: TIBURI, M.; MENEZES, M.; EGGERT, E. (org). **As mulheres e a filosofia**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2002. pp. 271-280.

NORWOOD, Robin. **Mulheres que Amam Demais**. São Paulo: Editora Arx. 1985.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista**

De Antropologia, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111579>

PASSEGGI, Maria da Conceição. Pierre Bourdieu: da “ilusão” à “conversão” autobiográfica. **Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 23, n. 41, p. 223-235, jan./jun. 2014.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é um método. **Horizontes etnográficos**, Porto Alegre, n. 42, pp. 377-391, jul./dez. 2014.

PRÁ, J. O feminismo como teoria e como prática. In: STREY, M. N. (org). **Mulher: Estudos de gênero**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 1997. pp. 31-51.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ZUELA. Entrevista. [ago. 2020]. Entrevistadora: Gabriela Cavalcanti de Albuquerque. Recife, 2020. Áudio Whatsapp. (30:42min).