UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FABIANA DE ANDRADE

Mas vou até o fim:

Narrativas femininas sobre experiências de amor, sofrimento e
dor em relacionamentos violentos e destrutivos

[versão corrigida]

São Paulo

2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FABIANA DE ANDRADE

Mas vou até o fim:

Narrativas femininas sobre experiências de amor, sofrimento e
dor em relacionamentos violentos e destrutivos

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: profa. Dra. Ana Claudia Duarte Rocha Marques.

[versão corrigida]

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A553m ANDRADE, FABIANA DE
Mas vou até o fim: Narrativas femininas sobre
experiências de amor, sofrimento e dor em
relacionamentos violentos e destrutivos. / FABIANA
DE ANDRADE ; orientadora ANA CLAUDIA DUARTE ROCHA
MARQUES. - São Paulo, 2018.
311 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração:
Antropologia Social.

1. Narrativas Femininas. 2. Antropologia das
Emoções. 3. Violência Doméstica de Gênero. 4.
Relacionamentos Destrutivos. 5. Prática
Profissional. I. MARQUES, ANA CLAUDIA DUARTE ROCHA,
orient. II. Título.

ANDRADE, Fabiana de. *Mas vou até o fim*: narrativas femininas sobre experiências de amor, sofrimento e dor em relacionamentos violentos e destrutivos. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Aprovada em: 23/02/2018

BANCA EXAMINADORA

Titulares

Profa. Dra. Ana Claudia Duarte Rocha Marques (Presidenta - PPGAS/USP)

Profa. Dra. Silvana Nascimento (PPGAS/USP)

Profa. Dra. Maria Filomena Gregori (PPGAS/UNICAMP)

Profa. Dra. Maria Claudia Coelho (Departamento de Ciência Sociais/UERJ)

Profa. Dra. Carolina Branco de Castro Ferreira (PAGU/PPGAS/UNICAMP)

Suplentes

Heloisa Buarque de Almeida (PPGAS/USP)

Catarina Morawska Vianna (PPGAS/UFSCar)

Natália Corazza Padovani (PAGU/UNICAMP)

Carolina Parreiras Silva (PPGAS/USP)

Carlos Roberto Filadelfo de Aquino (FESP-SP e UNIMES)

Dedico esta tese à minha mãe Neusa,
às minhas irmãs Fernanda e Carla
e aos meus sobrinhos Lucas e Mateus
À minha tia Nide (*in memoriam*)

O SEMPRE AMOR

Amor é a coisa mais alegre
Amor é a coisa mais triste
Amor é a coisa que mais quero.
Por causa dele falo palavras como lanças.
Amor é a coisa mais alegre
Amor é a coisa mais triste
Amor é a coisa que mais quero.
Por causa dele podem entalhar-me,
Sou de pedra-sabão.
Alegre ou triste,
Amor é a coisa que mais quero.

[Adélia Prado, 2015: p. 64]

AGRADECIMENTOS

Nesses últimos tempos de dias longos e meses atropelados pelos prazos, os segundos eram vigiados pelo cursor da página a minha frente. Quantas vezes suas palavras não ficaram esquecidas nas temporalidades anacrônicas do pensamento, aguardando alguma continuidade ou um ponto final. Nesses tempos de intensidades ambivalentes, algumas pessoas estiveram presentes, dissipando o flerte com a loucura e a exaustão. Outras, ainda, contribuíram para adensar reflexões e iluminar possibilidades analíticas e reflexivas. De perto ou distante, elas contribuíram com esta tese, seja em ideias, críticas ou apenas me apoiando a não permitir que o ritmo do cursor ultrapassasse a mim mesma na justaposição das palavras.

Primeiro, agradeço minha família por sempre estar presente e por saber me acolher nos momentos em que eu queria esquecer o rigor dos prazos e os imponderáveis da escrita. Ao meu pai que sempre está presente – na lembrança, nos sonhos e na saudade – agradeço por ter tido a felicidade de ser sua filha e pelos ensinamentos sobre a importância da força e da leveza. À minha mãe, Neusa, agradeço pelo incentivo e o entendimento das minhas escolhas e das distâncias inevitáveis, por me ensinar os sentidos de força e de perseverança. Às minhas irmãs Fernanda e Carla, agradeço por serem minhas parceiras em horas incertas, pela companhia dos finais de semana e por estarem sempre ao meu lado. Aos meus sobrinhos queridos, Lucas e Mateus, agradeço por me fazerem sorrir e alegrarem dias tristes, por permitirem que eu compartilhasse com eles de seus mundos mágicos e criativos. Agradeço à minha tia Nide e ao meu primo Alexandre por fazerem parte da minha vida, compartilhando viagens e almoços de domingo. Especialmente, à minha tia Nide agradeço por ter acompanhado e torcido por esta tese, mas que os desmandos da vida fizessem com que nos deixasse tão cedo e fosse habitar outros mundos desconhecidos e inacessíveis para nós. Aos meus primos Luciano, Marcel e Bebeco, agradeço por distraírem o tempo nos bares e churrascos em família. À minha tia Sara, agradeço o afeto e o apoio.

Agradeço minhas amigas da adolescência por continuarem a fazer parte desse processo e estarem presentes nos momentos em que eu tentava fugir da rotina acadêmica em São Pedro: Thaís, Rosiley e Érika Batista. Principalmente, agradeço à Laura Daniel por sempre me motivar com artigos, poesias e flores, por refletir comigo sobre minha pesquisa e me mostrar caminhos mais leves para seguir. Ari e Ângela, agradeço pelo compartilhamento de ideias e do espanto frente aos caminhos temerosos que avançam com tons de naturalidade nesse país. À Fernanda Domingues, agradeço por estar presente nesses anos que já somam décadas, por sempre dar um jeito de, entre voos e viagens de navio, encontrar tempo para dividir uma taça de vinho ou a pipoca no cinema.

Agradeço também aos amigos que fiz em Campinas e se espalharam por outros lugares desse Brasil tão inquietante, agradeço pelo apoio e afeto, por sempre torcerem por mim e

me fazerem uma pessoa melhor. Jéssica e Ava, vocês foram pessoas fundamentais nesse processo, nesse amor que transcende distâncias e se faz na cumplicidade do olhar e das experiências compartilhadas. Agradeço à Fabia Nogueira de Paula, essa irmã da vida que transcende Campinas e São Paulo, pelo amor e pela amizade, por me entender sem precisar de palavras. Agradeço à Flor e Nadja Murta pelo carinho e pelas conversas coloridas. À Flávia Paniz, agradeço pelas visitas entre São Paulo e Campinas, distraindo as angústias da escrita. Agradeço à Nivea pelas conversas à distância e pelo apoio. À Elisa, More e Karina, agradeço essa amizade que tornou mais leve o processo de escrita e faz cada dia da graduação ter valido a pena. Bruno, Reginaldo, Carol, Maíra, Marcelo, Ian e Lis agradeço a amizade, as experiências compartilhadas e a poesia em música. Dani, Davi e Ricardinho, agradeço o apoio e essa amizade que resiste ao tempo e aos deslocamentos.

Agradeço ainda a Bernardo Freire por desestabilizar olhares óbvios e me permitir deslocamentos. À Rosário, agradeço os jantares corridos entre os dias de minha pesquisa de campo em Campinas, pela companhia e conversas. Desirée, agradeço por estar por perto e não desistir de me chamar para descansar um pouco da tese em momentos de prazos apertados. À Igor Scaramuzzi, Felipe Vander Velden e Hugo Ciavata agradeço a companhia desprentensiosa e divertida.

Natália e Douglas, estas pessoas queridas que são tão parte de mim, agradeço por transformarem a dureza da academia em amor e amizade. Agradeço por me tornarem uma parte especial de sua família tão acolhedora: Angélica, Marina e André. Especialmente, agradeço à Angélica, essa bruxinha querida que me acolheu com carinho e cuidado. Agradeço ainda por me possibilitarem conhecer Renato Antunes, amigo querido e tão fundamental que me trouxe tanta alegria e leveza em jantares, poesia, caminhadas e conversas. A seu irmão, Fabio Antunes, agradeço por distrair as angústias da escrita com conselhos certos e sensíveis. Também agradeço a vocês por me permitirem conhecer Kiko, essa pessoa tão amorosa, transparente e poética que aprendi a gostar tão rapidamente pela implicância e grandeza de espírito. Agradeço, ainda, a Rafael Nascimento pela amizade, pelo afeto e por estar por perto.

Agradeço à Paula Cristofolletti Togni pela amizade e pelo apoio nas diversas etapas dessa tese, e que ficaram nas reticências da vida interrompida pelos desmandos do tempo e das coisas sem porquê. Você faz uma falta imensa, bonita, mas tenho certeza que agora você já está com seu pedaço de massa com queijo gratinado, tão merecido, alegrando outros entes com sua risada e amor contagiantes.

Mariana Petroni e Ernenek, agradeço por me acolherem durante a pesquisa de campo em Campinas, tornando esta pesquisa possível e a mim menos solitária. Ao Ernenek, especialmente, agradeço pela amizade cúmplice e por sempre estar presente mesmo distante, sem julgamentos apressados. Ao Rafael Cremonini, agradeço sua singeleza e as flores de pessegueiro surpreendidas em uma carta. Agradeço ao Julian pela proximidade na troca de palavras que tornou mais leve a sensação de deslocamento. À Larissa, agradeço os primeiros anos do doutorado.

Agradeço aos amigos que fiz em São Paulo e estiveram sempre presentes para que eu não me tornasse uma espécie de ermitão presa em casa. À Carlos Filadelfo, Luciana Wilm e Isabela Venturosa, essa feliz vizinhança que me traz tanto amor e companheirismo, agradeço pelos almoços e jantares, pelos seriados, corridas e pelas conversas

despretensiosas. Obrigada por tornarem meus dias mais alegres, coloridos e menos solitários. Yara Alves, mesmo lá do outro lado do rio, você foi uma amiga indispensável e que me faz uma pessoa mais feliz. Agradeço a irmandade e a cumplicidade de vocês que tanto me ajudaram e me coloriram em momentos de tensão e de diversão. Agradeço também à Karina Coelho por ter feito parte dessa vizinhança em momentos de conclusões de escrita e por tê-los tornado mais leves e divertidos.

À Carol Branco agradeço pela amizade, pelos textos sugeridos e pelos cafés e cervejas afetivos e reflexivos que acalmaram a escrita. Agradeço à Letícia Patriarca por se dispor a ler meus textos e estar por perto. À Michele Escoura, agradeço por compartilhar comigo seus trabalhos mostrando que trocas despretensiosas são possíveis na academia. Agradeço a Cristiane Cabral pelo compartilhamento de ideias e pelo afeto. A Kelen Pessuto agradeço a parceria entre USP e Paris, as viagens que mudaram olhares e o afeto tão necessário nos dias de hoje.

Agradeço aos amigos que fiz em Paris e por tornarem minha estadia mais alegre e acolhedora. Agradeço especialmente à Michele Redondo, Gleicy Mailly da Silva, Helidacy Correa, Mariana Broglia de Moura, Daniela Queiroz, Daniela Nouveli, Vinicius Ferreira, Citlalli Dominguez, Luiz Alberto Velasco Ruiz, Alan Kardec Gomes Pacheco Filho, Olivier, Natália Maximo Mello e Melo e Fernanda Rifiotis. Conhecer Paris junto com vocês foi uma aventura que guardo com afeto e saudade. Vocês foram tão fundamentais e acolhedoras que não há palavras que possam exprimir a profundidade das lembranças e do carinho que cruzaram o Atlântico comigo. Agradeço pelas conversas afetuosas, pelas leituras de meus textos, pelos debates de ideias e por compartilharem comigo da poesia da vida. Agradeço carinhosamente à Mouny, Sylvia e Fleurienne por compartilhar comigo da rotina e do cotidiano de nossa casa e por me apresentarem uma Paris mais receptiva e amorosa. Agradeço pela amizade, pelos *apéros*, pelas histórias compartilhadas, pelas risadas e lágrimas e, principalmente, pela amizade.

À Bibia, agradeço o incentivo desde a graduação e pelas sugestões valiosas que são também parte desta tese. Agradeço por me ensinar a exercitar a curiosidade do pensamento e a desconfiar sobre a obviedade e a naturalidade das coisas.

Agradeço às (aos) amigas (os) da USP das turmas de doutorado e mestrado de 2013 que compartilharam comigo disciplinas, debates de ideias e afetos. Principalmente, agradeço às amigas da Comissão para Políticas de Ação Afirmativa que tanto me ensinaram sobre os impropérios do racismo, permitindo-me ser mais crítica comigo mesma e atenta nesses mais de quatro anos de luta conjunta. Vocês me ensinaram como a diversidade, o respeito e a resistência podem povoar as relações acadêmicas de luta, afeto e troca. Destes muitos trajetos entre disciplinas e ações políticas, agradeço especialmente: Yara Alves, Kelen Pessuto, Talita Lazarin, Jacqueline Moraes Teixeira, Ana Fiori, Cibeli Assensio, Adriana Rezende de Faria Taets, Luiza Ferreira Lima, Letícia Patriarca, Isabela Venturosa, Helena Manfrinato, Mariane Pisane, Juliana Rosalen, Camila Galan de Paula, Alexandra Sofia Miranda dos Santos, Thais Waldman, Jorge Gonçalves, Antonio Gouveia, Augusto Ventura dos Santos, Robert e Rafael Noletto,

Agradeço às amigas e amigos do Hybris Cafezal e Canavial, esse grupo crítico e acolhedor coordenado por Ana Claudia Marques e Jorge Villela. Principalmente, agradeço à Yara de Cássia Alves, Carlos Roberto Filadelfo de Aquino, Catarina Morawska Vianna, Ana Flávia Bádue, Fernanda Lucchesi, Florbela Almeida Ribeiro,

Natália Guerreiro, Karina da Silva Coelho, Miguel Joaquim Justino Muhale, Daniela Carolina Perutti, Jacqueline Ferraz de Lima, Natacha Leal, Clarissa de Paula Martins Lima, Thais Mantovanelli, Alessandra Regina Santos, Nicolau Bandeira, Rafael Padilha, Bruno Martins Moraes, Thiago Timóteo da Silva, Ana Luisa Martins e Olivia Forat Montero pelos anos de diálogo e troca de ideias e afetos.

À Ana Claudia agradeço, especialmente, a orientação cuidadosa, refinada e afetiva. Agradeço por mergulhar em minha pesquisa sempre me propondo ir além do óbvio, afinando a escrita sobre narrativas, sempre tão cheias de camadas, fugidias e mais profundas do que parecem ao primeiro olhar. Agradeço ainda pela amizade e complicidade que se construíram nesse processo de orientação e à sua família tão acolhedora e questionadora: Jorge Villela, Heloisa e Olivia.

Agradeço às pesquisadoras e pesquisadores do grupo de estudos “Présences sociales et pratique de la recherche”, coordenado por Marc Bessin no IRIS/EHESS (Paris, França), pelas discussões tão produtivas e questionadoras. Especialmente, agradeço à Natália Maximo Melo, Fernanda Rifiotis, Théóphilos Rifiotis, Carlotta Monini, Jung-Im Ha, Elsa Boulet. Agradeço, principalmente, à supervisão de Marc Bessin por me apresentar a uma bibliografia instigadora que tanto contribuiu para o desenvolvimento da minha pesquisa no Brasil, da qual ele é parte importante. Agradeço suas orientações sobre os códigos franceses, tão enigmáticos para mim quando cheguei em Paris, e que ele tornou mais próximos e inteligíveis.

Agradeço à Pauline Delage e Elise Herman por trocarem seus trabalhos comigo e, de certa forma, me orientarem sobre os principais debates na França sobre “violência conjugal” e “violência sexista”. Especialmente, agradeço à Pauline por se dispor a conversar comigo e trocar ideias mesmo que fossem em meio ao turbilhão das manifestações do 1º de maio.

Agradeço a Mariana Sirimarco e Maria Claudia Coelho pelo debate sobre meu trabalho e de outros colegas na XII RAM e que, espero, sigam comigo ao longo desse novo caminho que se inicia. Agradeço ao professor Mauro Koury pela generosidade em seus comentários sobre meu trabalho na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA). Por ter sido um estímulo em um momento de recomeços e retorno à academia. Agradeço, ainda, aos comentários feitos ao meu trabalho no Encontro do Núcleo de Marcadores Sociais da Diferença (PPGAS/USP). Principalmente, agradeço à Laura Lowenkron pelos apontamentos críticos e certos feitos a meu trabalho no início do doutorado.

Agradeço às professoras presentes na Banca de arguição desta tese por aceitaram gentilmente debater meu trabalho nesse momento de conclusões: Maria Filomena Gregori, Maria Claudia Coelho, Silvana Nascimento e Carolina Branco de Castro Ferreira. A esta banca tão significativa que, mesmo sem saber, estiveram comigo na solidão da escrita. Especialmente, agradeço à Maria Filomena Gregori e Carolina Branco de Castro Ferreira pelas sugestões e críticas feitas ao meu trabalho no exame de qualificação tão importantes e certas, as quais espero ter incorporado nas reflexões feitas nesta tese. Agradeço, ainda, às professoras e aos professores que aceitaram compor a banca de suplentes e que são igualmente importantes para os debates que desenvolvo nesta tese: Heloisa Buarque de Almeida, Catarina Morawska Vianna, Natália Corazza Padovani, Carolina Parreiras Silva e Carlos Roberto Filadelfo de Aquino.

Agradeço, especialmente, às professoras, professores, funcionárias e funcionários do PPGAS/USP pelo apoio. Principalmente, agradeço à Heloisa Buarque de Almeida,

Silvana Nascimento, Beatriz Perrone e Paula Montero pelas trocas de ideias e ensinamentos dentro e fora da sala de aula. Agradeço carinhosamente às funcionárias e funcionários do PPGAS: Ivanete, Soraya, Celso, Rose e Kely pelo apoio e prontidão para me auxiliar ao longo desses cinco anos de doutorado.

Agradeço profundamente às *mulheres* e *profissionais* da minha pesquisa de campo no CEAMO, no MADA e na LTDF pela confiança no meu trabalho e por compartilharem comigo histórias, afetos e descobertas. Sem vocês essa pesquisa não existiria. Agradeço especialmente: Patrícia, Domizia, Elza, Eliane, Sônia, Ligia, Denise, Paula, Carole, Tereza, Lucimar, Berenice, Alice, Brenda, Wanessa, Daniela, Zé, Carlinhos e Delamar por terem compartilhado comigo esses anos de pesquisa entre Brasil e Paris. Agradeço carinhosamente às *mulheres* que se dispuseram a compartilhar comigo suas histórias, lembranças e afetos: Alice, Yoko, Suzi, Maria, Barbara, Rosa, Beatriz, Nicolly, Elisa, Luciana, Amanda, Andrea, Vitória, Camila, Penélope, François, Berenice, Anne, Celine, Gianne, Florence, Muriel e Julie. Agradeço ainda às *mulheres* que, embora não tenham concedido entrevistas a mim, fazem igualmente parte dessa pesquisa e dos trajetos afetivos e reflexivos que percorri ao longo do doutorado.

Agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa no ingresso ao doutorado e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por possibilitar a realização da pesquisa de campo, do Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE) e por garantir a escrita desta tese até seu momento final. Sem apoio financeiro público, nenhuma pesquisa é possível. Por isso, em tempos temerosos de cortes e retaliações, agradeço a existência dessas agências de fomento e apoio à pesquisa.

RESUMO

ANDRADE, Fabiana de. *Mas vou até o fim*: narrativas femininas sobre experiências de amor, sofrimento e dor em relacionamentos violentos e destrutivos. 2018. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Esta tese acompanha as narrativas sobre trajetos e experiências de *sofrimento*, *amor* e *dor* enunciados por *mulheres* que vivem relacionamentos amorosos *violentos* ou *destrutivos*. Concentrei-me sobre aquelas *mulheres* que procuraram por centros, associações de referência e apoio à mulher em situação e violência doméstica e conjugal, assim como por grupos de autoajuda voltados para mulheres que sofrem por amar demais. Desta forma, a pesquisa de campo desta tese desenvolveu-se no Centro de Referência e Apoio à Mulher (CEAMO), na associação francesa Libres Terres des Femmes (LTDF) e no grupo de autoajuda Mulheres que Amam Demais (MADA Campinas – Posso Ajudar). Se *ir até o fim* era um consenso entre as *mulheres* que acompanhei em minha pesquisa de campo, meu interesse era conhecer em que consistia esse pensamento e quais os impactos concretos na vida dessas *mulheres*. Assim, de um lado, o trabalho procura refletir sobre como o entendimento das *mulheres* acerca de noções sobre sofrimento, violência e doença, assim como as expectativas sobre *amor* e relacionamentos, acionam possibilidades de *enfrentamento da violência doméstica* ou de *recuperação da dependência de relacionamentos destrutivos*. A partir disso, aquilo que as faz permanecer nesses relacionamentos e os eventos que as impelem a mudanças de trajetos foram questões importantes para acompanhar as múltiplas maneiras de habitar entre os limites de suportar o sofrimento. De outro lado, esta pesquisa procurou pensar a constituição de tecnologias de produção de subjetividades a partir das “Pedagogias do Cuidado de Si”. Essas técnicas corporais e emotivas de exercício cotidiano de mudanças de pensamentos e condutas têm como principal intuito a busca de *um bem viver*, *de uma vida saudável e sem violência*. As Pedagogias do Cuidado de Si são produtos da articulação entre experiências enunciadas pelas *mulheres* nos diversos espaços da pesquisa (afetos, noções difusas sobre uma “psicologia popularizada” e moralidades religiosas) e o saber-fazer profissional, atravessados por suas moralidades, afetos e corporalidades. Esta tese se propôs a refletir sobre a produção de tecnologias de subjetividades a partir de histórias pessoais e dos afetos que atravessam experiências, trabalho profissional e grupos terapêuticos, produzindo sujeitos políticos e formas afetivas e morais de atendimento.

Palavras-Chave: Narrativas Femininas; Antropologia das Emoções; Violência Doméstica de Gênero; Relacionamentos Destrutivos; Prática Profissional.

ABSTRACT

ANDRADE, Fabiana de. *I will go to the end, though*: Female narratives about experiences of love, suffering and pain in violent and destructive relationships. 2018. Thesis (Doctorate in Social Anthropology). Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences, University of São Paulo.

This thesis accompanies narratives about paths and experiences of *suffering, love and pain* reported by *women* who live *violent or destructive* love relationships. I focused on those *women* who sought centers, referral and support's associations for *women in domestic and marital violence's situations*, as well as self-help groups that were headed to orient *women who suffer from too much love*. In this way, the research's field of this thesis was developed at the Center for Reference and Support to Women (CEAMO), the French association Libres Terres des Femmes (LTDF) and the self-help's group Women Who Love Too Much (MADA Campinas - I Can Help). If *going to the end* was a consensus among the *women* that I followed in my field research, my interest was to know what that thought was consisted in and what were the concrete impacts on these *women's* life. Thus, on the one hand, the work seeks to reflect on how *women's* understanding about notions of *suffering, violence and illness*, as well as expectations about *love* and relationships could trigger possibilities for *tackling domestic violence or recovering from dependence on destructive relationships*. Therefore, what makes them stay in these relationships and the events that push them to change paths were important questions to keep up with the multiple ways of to dwell between the bearable limits of suffering. On the other hand, this research tried to think about the constitution of the production of subjectivity technology from the "Pedagogies of Care of the Self". These corporal and emotional techniques of daily exercise of changing thoughts and conducts have as main intention the search for a *good live, a healthy life without violence*. The "Pedagogies of Care of the Self" are products from the articulation between enunciated experiences by *women* in the different spaces of research (affections, diffused notions about a "popularized psychology" and religious morals) and *professional* know-how, crossed by their morals, affections and corporalities. This thesis circumscribed about the production of technologies of subjectivity from personal histories and affections that cross experiences, professional work and therapeutic groups, producing political individuals and affective and moral forms of acceptance.

Keywords: Female Narratives; Anthropology of Emotions; Domestic and Gender Violence; Destructive Relationships; Professional Work.

RÉSUMÉ

Cette thèse accompagne les récits féminins des trajets et des expériences de la souffrance, de l'amour et de la douleur énoncés par les *femmes* qui vivent des relations amoureuses *violentes* ou *destructrices*. Je me suis concentrée sur les femmes suivies par des associations et des centres de prise en charge pour les femmes en situation de *violence domestique* et *conjugale*, ainsi que des groupes d'entraide pour les femmes souffrant de trop aimer. Ainsi, la recherche sur le terrain de cette thèse s'est développée dans le Centre de Référence et de Soutien aux Femmes (CEAMO), l'association française Libres Terres des Femmes (LTDF) et le groupe d'entraide Les Femmes qui Aiment Trop (MADA Campinas - je peux aider). Si aller jusqu'à la fin était le point en commun parmi les *femmes* que j'ai suivies dans la recherche sur le terrain, mon intérêt était de savoir ce qui constitue la pensée et leurs impacts concrets sur la vie de ces *femmes*. D'une part, ce travail vise à réfléchir à propos de la façon dont l'appréhension des *femmes* sur les notions de la souffrance, de la violence et de la maladie, ainsi que les attentes sur l'amour et les relations, déclenchent des possibilités de faire face à la violence domestique ou de rétablir la dépendance aux relations destructrices. Alors, ce qui les fait rester dans ces relations et les événements qui les poussent à changer les trajets étaient des questions importantes pour suivre les multiples façons d'habiter parmi les limites supportables de la souffrance. D'autre part, cette thèse a essayé de réfléchir sur la constitution des technologies de production de subjectivités à partir des "Pédagogies de Souci de Soi". Ces techniques corporelles et émotionnelles d'exercice quotidien de changements de pensées et de comportements ont comme objectif principal la recherche *du bien vivre, d'une vie saine et sans violence*. Les "Pédagogies du Souci de Soi" sont des produits de l'articulation entre les expériences énoncées par les *femmes* dans les différents espaces de la recherche (affections, notions diffuses d'une « psychologie popularisée » et la morale religieuse) et le savoir-faire professionnel, traversés par leurs morales, leurs sentiments et leur corporéité. Cette thèse se propose de réfléchir sur la production de technologies de subjectivités à partir des histoires personnelles et des émotions qui traversent expériences, travail professionnel et groupes thérapeutiques, en produisant des sujets politiques et des formes affectives et morales des soins.

Mots-Clés: Récits Féminins; Anthropologie des Émotions; Violence Domestique de Genre; Relations Destructives; Pratique Professionnelle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	25
Contextos de emergência da violência contra a mulher como um intolerável	32
Trajeto da pesquisa etnográfica entre Brasil e França	40
Entre <i>mulheres</i> , narrativas e emoções	48
Estrutura da Tese: estratégias para a organização entre narrativas, espaços e afetos	60
CAPÍTULO UM	
O amor em contextos de sofrimento e dor: normas de gênero e de sexualidade nos enunciados sobre relacionamentos amorosos	65
1.1. A enunciação das narrativas femininas sobre o <i>amor</i> a partir de um “espaço-entre”	71
1.2. Mecanismos discursivos de produção de normas de gênero e de sexualidade	80
1.3. Enunciados sobre o <i>amor</i> como discurso micropolítico nas normas de gênero e de sexualidade	89
1.3.1. <i>Casamento e Amor</i>	91
1.3.2. <i>Exercício da Sexualidade</i>	99
1.3.3. <i>Moralidades Religiosas</i>	104
1.4. Elementos discursivos para a produção de um “amor-ação”: transgressões das normas de gênero e de sexualidade.....	110
CAPÍTULO DOIS	
Gramáticas cotidianas dos espaços de apoio e de autoajuda: contextos de possibilidades para a enunciação das narrativas femininas.....	121
2.1. CEAMO e LTDF: gramáticas sobre direitos humanos e feminismo no trabalho social.....	127
2.1.1. CEAMO: Entre afetos, violência e Direitos Humanos.....	132
2.1.2. LTDF: gramáticas sobre o “profissionalismo engajado” como prática do trabalho social.....	144
2.1.3. MADA: gramáticas sobre doença, controle e recuperação	153
2.2. Preâmbulo para os próximos passos: o exercício de uma pedagogia do cuidado de si como produção de subjetividades	169
CAPÍTULO TRÊS	
Entre experiências <i>violentas e destrutivas</i> nos relacionamentos amorosos: limiares através do suportar, do alargar e do ultrapassar limites de sofrimento	169
3.1. Preâmbulo para caminhar pelos trajetos femininos: enunciados sobre relações <i>violentas e destrutivas</i>	173
3.2. Sobre o <i>chega</i> , as <i>gotas d’água</i> e os <i>clicks</i> : narrativas femininas sobre os limiares dos limites do sofrimento.....	183
3.3. Os trajetos das <i>mulheres</i> a partir das histórias contadas.....	206

CAPÍTULO QUATRO

Produção de subjetividades através de Pedagogias do Cuidado de Si:

Controle, recuperação e fortalecimento do eu..... **213**

- 4.1. Contextos de enunciação das Pedagogias do Cuidado de Si: princípios e regras de conduta na formação dos *groupes de paroles*, dos *grupos de mulheres e de autoajuda*..... 218
 - 4.1.1. CEAMO (Centro de Referência e Apoio à Mulher) 223
 - 4.1.2. LTDF (Libres Terres des Femmes)..... 228
 - 4.1.3. MADA (Mulheres que Amam Demais Campinas – Posso Ajudar) 236
- 4.2. Diante do espelho: técnicas das Pedagogias do Cuidado de Si..... 243
 - 1. Questionamento das normas de gênero e de sexualidade..... 250
 - 2. Controle de Excessos..... 255
 - 3. Gestão dos Riscos..... 257
 - 4. Busca pelo Autoconhecimento..... 259
- 4.3. As Pedagogias do Cuidado de Si como produtoras de tecnologias de subjetividades..... 262

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Memórias, Espirais e Políticas Públicas..... 269

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 283

ANEXOS

- I. Código das mulheres celtas (CEAMO)..... 301
- II. Ciclo da violência doméstica de gênero no CEAMO..... 303
- III. Ciclo da violência conjugal na LTDF..... 305
- IV. Espiral da Violência – LTDF..... 307
- V. Grupo de autoajuda Mulheres que Ama Demais Campinas – Posso Ajudar (MADA Campinas) 309
 - Características de uma mulher que ama demais..... 309
 - Sou uma MADA?..... 310

INTRODUÇÃO

A janela da minha sala, no centro da cidade de São Paulo, abre-se para um espaço compartilhado de muitos prédios com suas histórias íntimas. Dessa “janela indiscreta”, embora não seja possível ver os moradores como no filme de Alfred Hitchcock (1954), compartilho à minha revelia os sons e cheiros de parte de seus cotidianos. O cachorro enfurecido que late o dia todo, o bebê que antes chorava e agora já começa a descobrir algumas palavras, a criança que não quer dormir, as conversas matinais de uma das vizinhas sobre seus problemas familiares e financeiros, as festas de finais de semana, as torcidas de futebol às quartas-feiras, as rezas às terças, os batuques aos domingos, o café passado às cinco da matina, os temperos do almoço às 10h30 e a ceia tardia da meia noite. Da janela dessa sala, esses fragmentos da vizinhança invadem-me e se confundem enquanto escrevo esta tese. Entre eles, estão as brigas de casais que dialogam mais intimamente com as reflexões de mais de quatro anos de pesquisa sobre o tema da “violência doméstica e familiar contra a mulher”¹ e dos “relacionamentos destrutivos”.

A interrupção constante da escrita na tentativa de descobrir de onde vem os sons das brigas ou se alguém corre perigo é inevitável. Os sons que atravessam minha janela, em tons agudos, misturam-se às narrativas femininas ouvidas por mim ao longo da minha pesquisa: ‘cala a sua boca enquanto eu falo’²; ‘eu preciso dormir para trabalhar amanhã, porque você não procura um emprego?’; ou, ainda: ‘se me responder mais uma vez, eu quebro sua cara’. Nesses momentos de sons fortes e proferidos em alto volume, alguns vizinhos reclamam de suas janelas, outros, presentes à discussão, tentam acalmar brigas, ameaçam ou chamam a polícia. Entretanto, da “janela indiscreta” nunca se consegue saber

¹ Como irei descrever nos próximos tópicos, palavras, termos ou expressões grafados entre aspas (“”) referem-se a citações analíticas e teóricas retiradas de textos jornalísticos, artigos acadêmicos e relatórios oficiais ou quantitativos. Frases grafadas em itálico consistem em enunciados e palavras ditas durante minha pesquisa de campo no MADA (Mulheres que Amam Demais), na LTDF (Libres Terres des Femmes) e no CEAMO (Centro de Referência e Apoio à Mulher).

² Na medida em que esses eventos trouxeram questionamentos relevantes para minha pesquisa como um todo, contribuindo para a reflexão de meus dados etnográficos, optei por grafá-los com aspas simples (‘’).

de onde os sons vêm. Os choros e os gritos raivosos dessas muitas janelas que compõem o cenário se embaralham e se abrem a interpretações imprecisas.

Como ficou evidente ao longo desses anos de pesquisa, as discussões e debates articulados nesta tese não se limitavam aos espaços³ nos quais realizei minha pesquisa de campo. Ao contrário, eles se estendiam pelas notícias publicadas em jornais sobre mulheres agredidas, assediadas ou assassinadas por seus parceiros íntimos, nas agressões justificadas como vinganças encenadas nas novelas da televisão, nas viagens de ônibus à Campinas entre conversas de passageiros, nas brigas entre casais que precisei intervir e nos telefonemas de amigas e amigos que sempre começavam por: ‘Eu tenho uma amiga...’. No meio dessas conversas, as perguntas recorrentes feitas a mim por essas pessoas eram: ‘O que eu devo fazer?’; ‘Quem devo procurar?’; ‘Como funcionam as leis?’. A partir desses outros lugares, meus questionamentos e observações sobre o Centro de Referência e Apoio à Mulher (CEAMO), a associação francesa Libres Terres des Femmes (LTDF) e o grupo de autoajuda Mulheres que Amam Demais (MADA Campinas – Posso Ajudar), lugares onde se desenrolou minha pesquisa de doutorado, mostravam-se também atravessados por esses eventos cotidianos e aleatórios, organizando olhares e análises.

Entre essas conversas, que extrapolavam espacialmente e temporalmente minha pesquisa de campo, também existiam aquelas que tentavam ‘me lembrar’ sobre o aumento do número de homens que também sofreriam ‘violência doméstica’ ou ainda que as mulheres ‘também eram manipuladoras’ ou ‘violentas’. Essas falas, vindas majoritariamente de homens que queriam saber da minha pesquisa e sobre ‘como iam as coisas’, também faziam com que meu campo não se restringisse às terças, quartas e quintas-feiras da semana, dias em que me encontrava com as *mulheres* no CEAMO, na LTDF e no MADA. A culpabilização ou a relativização do lugar da mulher nesses acontecimentos próximos ou para além da minha janela enunciavam explicações enfáticas e taxativas sobre os porquês das violências vividas pelas mulheres: ‘fica na relação porque gosta de apanhar’; ‘é vagabunda porque não faz nada’; ‘tem mulher que é manipuladora também’; ‘nem sempre o homem tem culpa’; ‘ele perdeu a cabeça’; ‘existem muitas mulheres violentas’ etc.

³ Nesta tese, utilizo a palavra “espaço” próximo ao uso feito por Michel de Certeau (2008), para quem o espaço seria um “lugar praticado”, uma vez que: “Os lugares são histórias fragmentárias e isoladas entre si, dos passados roubados à legitimidade por outro, tempos empilhados que podem se desdobrar, mas que estão ali antes como histórias à espera e permanecem no estado de quebra-cabeças, enigmas, enfim simbolizações enquistadas na dor ou no prazer do corpo” (De Certeau, 2008, p. 189). O espaço, assim, mais que um lugar físico, está composto de histórias, discursividades, memórias e afetos, imiscuindo-se entre eles.

Todos esses eventos narrativos, porque ditos de formas aleatórias e muitas vezes desprezíveis, traziam-me elementos importantes para refletir sobre os relacionamentos amorosos enunciados pelas *mulheres* durante minha pesquisa e que lhes produziam sofrimento, dor, medo, descontrole e o risco de morte. O que os diferenciava ou os aproximava de uma gramática⁴ de “relações violentas”, “destrutivas” ou meros conflitos entre casais? Quais elementos faziam com que ouvir um relato de violência causasse ora consternação, ora descrença, ora ódio? Se as situações de “violência doméstica contra a mulher” ou de “relacionamentos destrutivos” pendulavam entre esses sentimentos⁵ ambivalentes, mostravam-me cada vez mais suas dimensões morais generificadas e seus processos de naturalização em um imaginário popular ou convencionalizado. A mulher, nesses eventos para além do meu trabalho de campo, sempre era alvo de suspeição por parte de homens e mulheres de lugares sociais e morais muito diversos: familiares, amigas (os), colegas de trabalho, religiosas (os) e desconhecidos.

O exercício dessas pessoas de se deslocarem de seu ponto de vista e apreender a dor do outro, sem prejudicá-la ou julgando, parecia acionar moralidades e os contextos próprios de enunciação dos *sofrimentos* narrados pelas *mulheres* durante minha pesquisa de campo. A capacidade de afetar-se, portanto, pela experiência de dor e de sofrimento do outro mobilizaria afetos e normas convencionalizadas. Quando uma situação de violência contra a mulher acionaria descrença ou consternação? Em que situações mulheres que sofrem por amar demais são vistas com preocupação e não apenas como sintomas de loucura? Segundo Boltanski (2007), afetar-se pela dor do outro não significa engajar-se imediatamente nela: “(...) dizer ao outro a maneira como nos encontramos afetados pelo espetáculo do sofrimento à distância não é suficiente por si só para satisfazer as exigências do engajamento em direção a uma ação” (p.17)⁶. Para o autor, somente a partir de uma dimensão afetiva, intermediada pelas emoções, poderia alçar a palavra, a

⁴ Chamo de gramática um léxico produzido contextualmente e em relação, a partir do qual experiências e memórias tornam-se inteligíveis. Essa gramática está atravessada, de um lado, por normas de gênero, de sexualidade e por moralidades que organizam condutas e pensamentos aceitos pelas convenções sociais. Por outro lado, elas também são significadas a partir dos contextos nos quais são enunciadas, tais como os princípios dos direitos humanos, os termos conceituais de cada Disciplina que a expressa (Antropologia, Psicologia, Direito, Assistência Social etc), termos formulados pelos diversos movimentos feministas, liturgia e literatura de autoajuda etc.

⁵ Nesta tese, seguirei a proposta de David Le Breton de não diferenciar emoções de sentimentos, embora em algumas disciplinas, como a psicologia, insiram-se em campos diversos. Segundo Le Breton (2009): “(...) não operaremos uma distinção nítida entre emoção e sentimento já que ambos se integram e decorrem da mesma impregnação social. Sentimentos e emoção nascem de uma relação com um objeto, da definição, pelo sujeito, da situação em que se encontra, ou seja, eles requerem uma avaliação, mesmo que seja intuitiva e provisória” (p. 113).

⁶ Tradução livre do original: “Mais rapporter à d’autres la façon dont on s’est trouvé affecté par le spectacle de la souffrance à distance ne suffit pas soi seul satisfatoire l’exigence d’engagement vers l’action” (p. 17).

enunciação de um sofrimento, enquanto uma ação coletiva e afetada pelo “espectador” à distância dos sofrimentos vividos e enunciados pelo outro. Afetar-se exigiria, então, alguma relação de proximidade com os eventos estampados nos jornais ou que ocorrem às nossas vistas? A proposição empreendida pelo autor é muito mais complexa, certamente, mas quero reter dessa primeira formulação a possibilidade de pensarmos as ambivalências e contradições presentes em pesquisas recentes sobre a percepção das pessoas, principalmente, acerca das violências sofridas pelas mulheres e suas narrativas (ponto de partida das problematizações empreendidas nesta tese).

Em 2014, o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) lançou o estudo “Tolerância Social à Violência Contra as Mulheres” que se tornou polêmico por ter incorrido em um equívoco⁷. À época, havia sido divulgada a informação de que 65% das pessoas entrevistadas concordavam com a seguinte afirmação: “Mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser atacadas”⁸. A notícia gerou uma série de textos e campanhas nas redes sociais denunciando o machismo na sociedade brasileira, como, por exemplo, a campanha “Eu não mereço ser estuprada”⁹. O interessante, no entanto, foi a menor repercussão observada quando os dados foram finalmente corrigidos pelo IPEA¹⁰ dias depois. Após a correção, foi então constatado que o gráfico havia sido trocado por outro e, assim, eram 26% das pessoas entrevistadas que concordavam com a afirmação publicada anteriormente. O quadro que correspondia a uma porcentagem de 65% das respostas afirmativas pelas (os) entrevistadas (os) consistia na seguinte sentença: “Mulher que é agredida e continua com o parceiro gosta de apanhar”.

A diferença na grande repercussão nas redes sociais da primeira publicação (denúncia da cultura do estupro, criação de movimentos denunciatórios e textos em blogs) e o pouco impacto em relação aos dados sobre “violência doméstica e familiar contra a

⁷ Estes são alguns dos jornais que noticiaram a repercussão da frase citada: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/03/27/maioria-diz-que-mulher-com-roupa-curta-merece-ser-atacada-aponta-pesquisa.htm>; <http://epoca.globo.com/tempo/noticia/2014/03/b-culpa-e-delas-e-o-que-pensam-os-brasileiros-sobre-violencia-contramulher.html>; <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/para-o-brasileiro-se-a-mulher-soubesse-se-comportar-haveria-menos-estupros-2334.html>

⁸ As frases grafadas entre aspas ao longo desta tese consistirão em citações retiradas de textos acadêmicos e artigos de jornais, preservando integralmente a forma como foram publicadas originalmente.

⁹ Campanha criada no facebook pela jornalista Nana Queiroz em março de 2014 em resposta aos dados do IPEA, mesmo depois de corrigidos. A elas se seguiram ou se intensificaram outras ações pautadas pelos movimentos e de mulheres como “Chega de fiu-fiu” e a “Marcha das Vadias”, além de uma série de aplicativos que teriam como objetivo denunciar lugares onde assédios e abusos seriam recorrentes. Essas ações reforçaram a ideia de que mulheres não estão sozinhas, encorajando muitas a denunciarem seus “abusadores íntimos” a partir de uma movimentação na internet, deslocada para manifestações nas ruas das principais cidades do país, como “Mexeu com uma, mexeu com cotas”, “Nem uma a menos”, “#metoo, entre muitas outras ações que todo dia emergem em diversos espaços on e off line.

¹⁰ http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=21971

mulher” não pode ser menosprezada. Não se trata de, nesse movimento de questionamentos, reduzir a importância da denúncia e movimentação em torno da violência sexual. No entanto, o pouco “espanto” em relação à violência contra a mulher nas relações de conjugalidade nos possibilita algumas reflexões acerca desse fenômeno diluído em tons de naturalidade.

Assim, embora a mesma pesquisa tenha mostrado uma intolerância em relação à “violência contra a mulher”, com altas porcentagens de pessoas entrevistadas discordando (total ou parcialmente) da frase dizendo que “O homem pode xingar e gritar com sua própria mulher” (91,4%) ou que a “A mulher que apanha em casa deve ficar quieta para não prejudicar os filhos” (91%) ou ainda discordando da afirmação de que um “Homem que bate na esposa tem que ir para a cadeia” (91%), no caso de a mulher permanecer na relação, elas pareciam ser mais críticas. Como podemos observar na concordância com afirmações do tipo: “Em briga de marido e mulher, não se mete a colher” (81,9%); “O que acontece com o casal em casa não interessa aos outros” (78,7%); “A roupa suja deve ser lavada em casa” (89%) e, a já mencionada, “Mulher que é agredida e continua com o parceiro gosta de apanhar” (65%).

Poderíamos questionar a maneira como as perguntas foram feitas ou ainda as limitações explicativas dos dados estatísticos, mas não é possível desconsiderar os aspectos morais e as normas de gênero que atravessam essas afirmações. O que essas porcentagens parecem dizer é que se condena de fato a existência da “violência doméstica”, mas desde que aquela que a sofre atue a partir de um certo conjunto de condutas com o objetivo de findá-la. Assim, se a mulher sofre violência, deve denunciá-la imediatamente e se separar do agressor; se não o faz, é porque gosta de apanhar e se torna suspeita ou vítima de si mesma. Para além de supor que as escolhas de mulheres “em situação de violência”¹¹ se operam por equações lógicas e simples, esta tese vem exatamente debater a impossibilidade de simplificar vidas atravessadas pela violência e por relacionamentos destrutivos. Não se trata somente de mulheres que se aprisionam em *más relações* porque amam. O cálculo realizado por elas é muito mais complexo e torna difícil uma correlação rápida entre escolhas e trajetórias.

¹¹ A maneira de nomear as mulheres que sofrem violência como estando “em situação de” refere-se à crítica aos usos do termo “vítima”. Na tentativa de não as aprisionar em uma condição da qual só poderiam agir como “vítimas”, as políticas públicas, a partir de fins dos anos 1990 e influenciadas pelos estudos teóricos e feministas, passaram a entender que a violência é uma situação sobre a qual, portanto, as mulheres podem enfrentar e superar. Para estudos consistentes sobre a crítica à categoria vítima, consultar trabalho de Gregori (1993) e Grossi (1991).

Não é possível, a partir da pesquisa de campo empreendida nesta tese, traçar um perfil exato sobre as mulheres que vivem situações de violência. Encontrei ao longo da pesquisa, por exemplo, mulheres que poderiam ser descritas dentro de determinadas convenções sociais como “autônomas” e vivendo relacionamentos amorosos anteriores razoavelmente igualitários ou horizontais. No entanto, essas mesmas mulheres se viram em outros momentos imersas em relacionamentos “violentos” ou “destrutivos”, em *más relações* ou *relações ruins*. Permanecer nesses relacionamentos, assim, ia muito além de simples sentenças do tipo: fica, porque gosta de apanhar ou porque ama. A defesa e proteção da família, a preocupação com os filhos, a dificuldade em manter um padrão econômico de vida sozinhas, a espera da aposentadoria, a relação de afeto com o “agressor”, a pressão familiar, da religião ou da sociedade para *não desistir* da relação, a *justiça divina* (a espera pela morte natural do parceiro) eram elementos enunciados constantemente pelas *mulheres* com quem conversei. Observei, assim, a existência de uma dimensão moral que se coaduna às normas de gênero e de sexualidade, criando *armadilhas*, *ilusões* ou *fantasias*, como disseram minhas interlocutoras de pesquisa. Essas *armadilhas* obliteravam discernimentos e as arrastavam para *tentar até o fim* ou *fazer de tudo para salvar a relação e a família*.

A questão que impulsionou esta pesquisa de doutorado surgiu de um estranhamento acerca de uma máxima dita muitas vezes durante minha pesquisa de Mestrado (Andrade, 2012a) com as policiais de uma Delegacia de Defesa da Mulher (DDM) para as quais “a DDM é a primeira porta que as mulheres batem para procurar ajuda”. Se eu desconfiava dessa afirmação naquele momento, depois da pesquisa empreendida no doutorado observei que ela era limitante. Isso porque é na dimensão da multiplicidade e da infinitude de experiências e de trajetos que as narrativas femininas foram enunciadas. A partir disso, entendi a impossibilidade de se estabelecer perfis rígidos, de gênero, classe, geração ou raça para explicar esses contextos, muito menos definir trajetos fixos nas buscas empreendidas pelas *mulheres* para superar, enfrentar, suportar ou reparar relações violentas ou destrutivas. Por isso, nesta tese, buscarei apresentar os caminhos traçados pelas *mulheres* desde as maneiras de se apaixonar e de se desapaixonar, de procurarem por soluções ou de permanecerem no relacionamento e, certamente em tudo isso, de se reinventarem. Percorro trajetos, pois a partir deles emergem aquilo que algumas de minhas interlocutoras chamaram de *armadilhas*. Neles me concentrarei na tentativa de desconstruir o que se convencionou dizer sobre “violência” e sobre “destruição” nos relacionamentos amorosos.

No exercício de desnaturalizar as noções inscritas convencionalmente sobre contextos violentos, expandi o campo de análise para situações em que *amor*, *sofrimentos* e *dores* são enunciados, mas que se afastam das explicações pautadas na “violência doméstica e familiar contra a mulher” ou na *violência doméstica de gênero* tal como formuladas por políticas públicas e suas ressonâncias na prática profissional dos centros e associações de apoio à mulher. Por esse motivo, também realizei a pesquisa de campo e a análise sobre *amor*, *sofrimento* e *dor* no grupo de autoajuda Mulheres que Amam Demais Campinas – Posso ajudar (MADA). Queria observar como noções formuladas pelos movimentos feministas, teóricas acadêmicas e formuladores de políticas públicas acerca da violência e dos sofrimentos vividos pelas mulheres poderiam ser apreendidos a partir de outros prismas. Se relacionamentos amorosos podem causar sofrimentos e dores de diversas ordens, qual seria, nesse primeiro momento, o aspecto significativo dos contextos nomeados como “violência doméstica e familiar”?

Strathern, em “O Gênero da Dádiva” (2006), nos mostra que, muitas vezes, ingressamos em um contexto analítico e de pesquisa etnográfica para tentarmos responder questões que não são exatamente objeto desses espaços, mas as da antropologia e do próprio pesquisador. Propondo, assim, um método reflexivo e contrastivo, ao invés de simplesmente comparar contextos, inspiro-me em Strathern ao tentar responder os questionamentos acerca das experiências de *amor*, *sofrimento* e *dor* em contextos atravessados pela *violência doméstica* e *conjugal* expandindo meu olhar a espaços nos quais *doenças*, *dependências* e *compulsões* são chamadas a significar experiências ruins nos relacionamentos amorosos. Assim, ao refletir sobre as narrativas de *sofrimento*, *amor* e *dor* no CEAMO e na LTDF, volto-me também para os enunciados femininos ditos no grupo de autoajuda no MADA. Considerando, nessa análise, meu próprio lugar enquanto pesquisadora, antropóloga e feminista.

A maneira de acionar um método reflexivo e contrastivo, inspirado em Strathern (2006), pretende entender como *relações ruins podem ser* nomeadas ora como *violência* (doméstica/conjugal; de gênero/sexista), ora como relações destrutivas (doença e dependência) ou ora como conflitos corriqueiros entre casais. Por isso, embora o objeto desta pesquisa tenha se constituído a partir das narrativas de *mulheres em situação de violência doméstica de gênero*¹² e *conjugal e sexista*, como aquelas observadas no

¹² Esta maneira de nomear as formas de violência vividas pelas mulheres nos relacionamentos amorosos e familiares consiste no uso feito pelo Centro de Referência e Apoio à Mulher (CEAMO), por isso mantive o termo em itálico (cf. <http://www.campinas.sp.gov.br/governo/direitos-pessoa-deficiencia-cidadania/ceamociclodaviolencia.php>). Na associação Libres Terres des Femmes (LTDF) a maneira de se remeterem aos contextos violentos em relacionamento amorosos consistiu em nomeá-los como *violence*

CEAMO e na LTDF, trago como contraste as experiências enunciadas por aquelas que se entendem como *dependentes de relacionamentos destrutivos*, assim nomeados *por sofrerem por amar demais*. Busco, com isso, entender contrastivamente esses meandros afetivos, normatizados (gênero e sexualidade), morais e religiosos que impelem as *mulheres* a viverem por anos e décadas relacionamentos amorosos que lhe causam sofrimento, dor que, muitas vezes, as levam à morte.

Contextos de emergência da violência contra a mulher como um intolerável

Os acontecimentos que possibilitaram a enunciação da categoria “violência contra a mulher” como um “intolerável” (Herman, 2012) sobre o qual o Estado deve ou precisa agir percorreu um longo caminho¹³. Desde fins da década de 1970, a atuação dos movimentos feministas e de mulheres brasileiros emergiram como importantes denunciadores e articuladores da criação de uma agenda política nacional no intuito de enfrentar, coibir e findar as ocorrências de situações de “violência contra a mulher”. Das primeiras manifestações em julgamentos sobre casos de mulheres assassinadas por seus parceiros íntimos, na década de 1970/1980, até a promulgação de importantes legislações nos anos 2000, muitos dissensos, embates e ações conjuntas produziram os diversos sentidos sobre as violências exercidas contra as mulheres.

Violências “contra a mulher”, “doméstica e familiar”, “conjugal”, “intrafamiliar”, “sexual”, “interpessoal”, “de gênero”, “sexista” são apenas alguns dos termos através dos quais se buscou, ao longo dessas décadas, significar e combater os riscos vividos pelas mulheres nos relacionamentos amorosos. Podemos entender a articulação entre acontecimentos, ações políticas, intervenções estatais, noções polissêmicas e idiossincráticas, afetos e práticas governamentais de muitas maneiras. Minha proposta neste tópico é pensar a produção da categoria “violência contra a mulher”, em suas mais diversas acepções, como um discurso que aciona atores políticos variados, contextos de enunciação e uma série descontínua de acontecimentos que nos permitem entender a polissemia que circunda sua emergência no debate público e político.

conjugal e *sexiste*, por isso, embora feministas e acadêmicas francesas façam uso de ambos, vez ou outra, aqui ele será mantido em itálico, pois se refere à formulação do campo (cf. <http://www.ltdf.fr/>). De qualquer maneira, isso nos mostra os trânsitos entre termos, pensamento e pessoas nesse campo de prática e pesquisa.

¹³ São inúmeros os trabalhos que descreveram esse período, entre alguns deles: Soares (2015); Oliveira (2016); Lins (2014); Andrade (2012); Nadai (2012); Oliveira (2008); Gregori (2010 e 1993); Diniz (2006); Bandeira (2006); Oliveira (2006); Pandjarjian (2006); Brandão (2006); Sarti (2004); Pasinato (2004); Corrêa (2001); Pontes (1986), entre outros.

Seguindo a proposição foucaultiana sobre como analisar e entender os mecanismos de produção dos discursos (Foucault, 1996), o momento de emergência do debate no Brasil sobre as violências sofridas pelas mulheres consistiu em um encontro descontínuo de acontecimentos. Dentre eles, pode-se mencionar alguns tais como: a articulação das ideias feministas europeias e norte-americanas no Brasil em fins da década de 1970 com o retorno das mulheres exiladas durante a ditadura militar (Abreu, 2010; Diniz, 2006; Corrêa, 2001; Heilborn e Sorj, 1999); a impunidade nas sentenças de assassinatos de mulheres por seus maridos julgadas pelo sistema jurídico brasileiro (Taube, 2002; Gregori, 1993; Corrêa, 1981); a visibilidade internacional sobre a “opressão” contra a mulher” (Bandeira, 2009; Vianna e Lacerda, 2004; Pitanguy, 2002; CEDAW, 1979¹⁴); a efervescência do movimento feminista e de mulheres no Brasil (Aquino, 2006; Diniz, 2006; Sarti, 2004; Corrêa, 2001; Pontes, 1986; Singer e Brant, 1980). Todos esses acontecimentos, entrecruzados, justapostos e descontínuos, possibilitaram que a enunciação da categoria “violência contra a mulher” fosse possível.

Um discurso é apenas o encontro dessa série descontínua de acontecimentos que ganha sentido exatamente pela possibilidade de articular e justapor eventos, noções, afetos, práticas governamentais, ações políticas e sujeitos. Ele emerge, portanto, na ordem do acontecimento e dos encontros que produzem agenciamentos coletivos de enunciação, sendo constantemente repetido e reinterpretado sem que sigam uma linha previsível no tempo, uma direção óbvia ou um ponto de origem predeterminado. Nestes termos, o momento de emergência do discurso sobre as violências contra as mulheres na década de 1970 não é seu ponto original. Relatos ou situações de violência contra a mulher sempre existiram, mas elas não tinham espaço legítimo de fala nos espaços públicos e privados para serem pronunciadas. Pistas sobre essa ocorrência encontram-se em imaginários do tipo: “Em briga de marido e mulher não se mete a colher” ou então “Roupa suja se lava em casa”. Foi preciso, portanto, um aparato de situações, regras, acontecimentos, uma “economia de palavras” enunciadas que possibilitassem o pronunciamento da violência contra a mulher como um “intolerável”. Circunstância que foi possível no final da década de 1970, mas que ainda está sendo dita, repetida, modificada e disputada até os dias de hoje como podemos acompanhar em campanhas e textos pela internet e em manifestações que ganham cada vez mais espaço nas ruas.

Dentre a polissemia presente nos debates e nas políticas públicas pela tentativa de classificar ou definir os contextos de ocorrência de “violências contra a mulher”, aquela

¹⁴ Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW, 1979).

que atravessa a pesquisa de campo desta tese é sua apreensão como “violência doméstica”. Mais ainda, sobre seu entendimento a partir das relações amorosas de conjugalidade. De fato, por “doméstica” uma série de personagens e espaços compõem os cenários e as relações que envolvem essa expressão das violências praticadas contra as mulheres. Se podemos justapor os elementos que aproximam a noção de “violência doméstica” às relações de conjugalidade, sua constituição aproxima-se das ações mobilizadas pelos movimentos feministas e de mulheres na denúncia da negligência dos sistemas de justiça brasileiro em julgar crimes de assassinatos de mulheres. Um dos jargões feministas na década de 1970 – “Quem ama não mata” – trazia os assassinatos de mulheres por seus maridos como um problema público e político, no qual o Estado deveria intervir. Embora não houvesse consenso entre os diversos movimentos acerca da ação estatal sobre esses casos (Gregori, 2006; Diniz, 2006; Taube, 2002)¹⁵, sua visibilidade caminhou na produção de políticas públicas voltadas a enfrentar, punir e coibir situações de violência contra a mulher. O debate sobre essa forma de violência contra a mulher foi possível, entretanto, a partir de uma correlação estreita entre violência contra a mulher e conjugalidade.

Seguindo ainda a proposta de Foucault (1996), para ser enunciado, um discurso segue procedimentos de controle:

(...) em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório. Esquivar sua pesada e temível materialidade (pp. 8-9).

Não se trata somente em acionar os contextos que possibilitam aos discursos serem ditos, mas também sobre quem pode fazê-lo e quando o pode. Uma série de outros questionamentos e bandeiras feministas também estavam em circulação na época de emergência da crítica à “violência contra a mulher” no Brasil como, por exemplo, a defesa dos direitos sexuais e reprodutivos e as propostas de legalização e descriminalização do aborto¹⁶. No entanto, ao contrário de outros países, como a França, estas foram discussões que ainda hoje caminham lentamente, atravessadas por questões morais, religiosas e generificadas. Contrastar esses outros contextos com o brasileiro nos permite observar

¹⁵ Um debate sobre outras formas de resolução de conflitos e de tratamento político de casos de violência doméstica encontram-se no Capítulo 2 desta tese.

¹⁶ Sobre a discussão religiosa, jurídica e legislativa a respeito do aborto o Brasil, consultar os trabalhos de Teixeira (2016), Diniz (2009), Rocha (2005), Barsted (1992).

como os procedimentos de produção dos discursos percorrem códigos e possibilidades de emergência próprios.

Na França, por exemplo, lugar por onde esta tese de doutorado também percorreu, o debate sobre a violência contra a mulher, *violence conjugale* e *violence sexiste*, foi mais tardio. Como descreve Jaspard (2005), ainda que a questão da violência conjugal não fosse sistematicamente tratada pelo movimento feminista francês, outros debates foram possíveis em um contexto pautado pelos movimentos de maio de 1968. O foco concentrava-se, então, em questões ligadas ao direito ao aborto e a igualdade entre os sexos (Jaspard, 2005: p. 11)¹⁷. O reconhecimento da “violência conjugal contra as mulheres” como um novo “intolerável” emergiria, segundo Herman (2012), na França apenas em fins da década de 1990, quando o “privado e a intimidade do casal” tornam-se um problema político e público. Segundo a autora, a ação dos movimentos feministas franceses constituiu-se dos domínios mais públicos (anos 1970), como a criminalização do estupro e a descriminalização do aborto, em direção aos mais privado (nos anos 1990), como a violência entre parceiros íntimos.

Se é verdade que em ambos os países as mulheres já se engajavam contra as desigualdades de gênero desde os séculos XIX e XX – na luta das sufragistas pelo direito ao voto e na defesa ao acesso das mulheres ao sistema educacional –, é certo também que esses outros temas emergiram como discursos a partir dos anos 1960/1970 em diversos países ao redor do mundo. O contexto pós anos 1960, e seus questionamentos acerca do lugar desigual ocupado pelas mulheres, produziu as condições para se falar sobre as diversas violências sofridas pelas mulheres. A Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW, ONU, 1979) e a promulgação da década da mulher pela Organização das nações Unidas (ONU) em 1975 são efeitos dos movimentos feministas e de mulheres ao redor do mundo de colocar em cena as desigualdades entre homens e mulheres nos mais diversos contextos sociais e culturais. Assim, se na França a ação do movimento feminista se deslocou de um debate sobre as violências nos espaços públicos (o estupro e o assédio no trabalho e nas ruas ; a defesa de direitos sexuais e reprodutivos e da descriminalização do aborto) em direção aos domínios mais privados (como o das relações íntimas de conjugalidade), no Brasil as maneiras de fazer dos movimentos feministas foram possíveis no engajamento em outra direção.

¹⁷ No original : « la qualification juridique du viol en tant que crime, la reconnaissance du harcèlement sexuel au travail, la dénonciation des violences conjugales » (Jaspard, 2005 : p. 11).

Apesar do debate acerca das questões sobre direitos sexuais e reprodutivos circularem no Brasil, a partir do slogan «Nosso corpo nos pertence» (nos anos 1970/1980), no qual a principal questão consistia na descriminalização do aborto e no direito ao planejamento familiar, sua concretização jamais ocorreu no Brasil como uma prática governamental. Atualmente, mesmo os mecanismos legais para a realização do aborto encontram-se ameaçados por projetos de Lei que visam a garantia de direitos não das mulheres, mas dos nascituros. Desta forma, diante de um contexto refratário às questões ligadas ao aborto e a foros de escolhas femininas mais íntimas, as condições de possibilidades de questionamento das desigualdades de gênero pautaram-se pela denúncia das violências contra as mulheres inscritas nos domínios da conjugalidade, da família e da casa.

É neste sentido que o debate no Brasil pautou-se, no caminho inverso ao francês, pela denúncia das situações de violências ocorridas nas relações amorosas e, principalmente, de conjugalidade. A já mencionada luta contra a impunidade dos assassinatos de mulheres por seus maridos, a criação de centros especializados para acolher mulheres em situação de violência doméstica, assim como abrigos de urgência, e a constituição de delegacias especializadas na proteção dessas mulheres politizou os domínios privados, articulando as ações governamentais ao contexto doméstico e familiar. Os efeitos dessas condições de possibilidades dos discursos em torno da “violência contra a mulher” produziram, portanto, implicações importantes às políticas públicas. Se “o pessoal é político”, é a partir dessas pautas que foi possível avançar nas denúncias de desigualdades no tratamento entre homens e mulheres.

A Lei 11.340/2006 (Brasil, 2006a), promulgada nos anos 2000, e que trata sobre “violência doméstica e familiar contra a mulher”, baseadas no gênero, não por acaso, recebeu o nome de Maria da Penha Maia Fernandes, farmacêutica que sofreu duas tentativas de assassinato por seu marido na época (Penha, 2010). O imaginário construído em torno da “violência contra a mulher” a partir das relações conjugais produziu efeitos no atendimento às mulheres em situação de violência, como já descrevi em um outro momento (Andrade, 2012a) sobre a prática da polícia especializada nas Delegacias de Defesa da Mulher (DDM). Na Lei Maria da Penha, por exemplo, por mais que exista um esforço em ampliar o espaço onde a violência ocorre (coabitação ou não) e os sujeitos que devem ser atendidos/cuidados (relações de afeto ou familiares, ou ainda entre indivíduos que se reconheçam enquanto família), na prática de agentes policiais e mesmo de centros de referência, o entendimento sobre “violência doméstica” pauta-se pelas relações amorosas e de conjugalidade.

De fato, como observou Butler (2003), ao produzir um sujeito político e de direitos, promove-se o apagamento do processo em que o mesmo foi fundado, naturalizando categorias, processos históricos e promovendo a exclusão de outros sujeitos que não se encaixam na norma, tornando-se, portanto, inviáveis. Como descreve a autora:

O “sujeito” é uma questão crucial para a política, e particularmente para a política feminista, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão que não “aparecem”, uma vez estabelecida a estrutura jurídica da política. Em outras palavras, a construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. (...) Com efeito, a Lei produz e depois oculta a noção de “sujeito perante a lei”, de modo a invocar essa formação discursiva como premissa básica natural que legitima, subsequentemente, a própria hegemonia reguladora da Lei. (Butler, 2003, p.19)

As expressões de violência que ocorrem no domínio “doméstico e familiar” mobilizam uma diversidade de agentes, situações, relações e sentidos. Por esse motivo, é preciso efetuar um duplo movimento de desconfiância: da conjugalidade como metáfora da violência e das múltiplas definições sobre sua expressão. Segundo Pasinato (2004):

A violência tem sido qualificada pelo contexto onde ocorre (violência doméstica); pelo tipo de relacionamento entre as pessoas envolvidas (violência familiar, violência conjugal); pelo sexo dos envolvidos (violência contra a mulher, violência de gênero) ou pelo tipo de ato praticado (feminicídio – assassinato de mulheres – ou violência sexual) (p. 3).

Decerto, as definições são sempre limitantes e redutoras. Como bem observou Brah (2006), tomar uma categoria como central incorre no apagamento de sua diversidade, porosidade e disputa, naturalizando pressupostos fundados historicamente em relações sociais. Torna-se, então, necessário, no campo dos conflitos domésticos, fazer o esforço de pensar sobre violências, considerando o que já foi enunciado sobre ela e aquilo que as mulheres entendem sobre suas experiências pessoais. E fazer isso já se configura, de certa forma, numa circunscrição fluida. Garrida Zucal e Noel (2010) afirmam a importância de se investigar com mais cuidado como o termo “violência”, nos mais diversos campos analíticos – urbana, simbólica, conjugal, familiar, física, psicológica, moral, etc. – foi formulado e quais suas implicações:

Que la violencia sea difícil de definir, en todo caso, no nos debe llevar a abandonar nuestros intentos de pensar en ella, sino a intentar pensar más y mejor; y si no podemos encontrar un único concepto de violencia que satisfaga todas nuestras necesidades analíticas, siempre podemos considerar utilizar una pluralidad de ellos que nos permita, alternativamente, hacer trabajos conceptuales diversos (p. 99).

As tentativas classificatórias sobre as formas de violências, as relações sobre as quais são produzidas e os espaços onde ocorrem mostram-nos as disputas internas pelas quais elas atravessam nas mais diversas disciplinas de saber e nos jogos de poder que acionam. Se o discurso produz a “violência contra a mulher” como uma categoria polissêmica, é preciso reconhecer as diversas disputas semânticas que inscrevem quem pode dizê-la, onde e em quais momentos. Como observa Gregori (2006),

Não há consenso entre os vários atores do campo (inclusive, entre os estudiosos) do fenômeno que se está enfrentando: ora qualifica-se como violência contra a mulher, ora como violência doméstica, alguns momentos como violência familiar, outro momento, o mais recente, como violência de gênero. Cada uma dessas expressões traz um significado diferente, correspondendo a comportamentos, relações sociais com dinâmicas e envolvidos distintos (p. 62).

Se cada uma dessas expressões, como observa Gregori (2006), traz diversos significados quanto a “comportamentos, relações sociais com dinâmicas e envolvidos distintos”, o esforço deve ser pensar nas relações e experiências no mundo que a violência doméstica produz. É preciso ultrapassar as meras classificações e se deslocar para aquilo que é enunciado e contado na imanência das relações. Como afirma Ingold (2009), se toda classificação produz um ordenamento no mundo, um complexo de inteligibilidade pelo qual as pessoas se reconhecem e dão sentido às coisas, ela exclui, ao mesmo tempo, um mundo de relações que não se encaixam nos modelos construídos. Mais que mera constatação assombrosa dos números ou da recorrência das agressões e xingamentos, pensar as conexões através das relações que estabelecem as mulheres em situação de violência com o mundo que as atravessa, de suas histórias narradas, pode iluminar as complexas e polissêmicas acepções sobre “violências contra a mulher” e seus usos nas mais diversas políticas públicas.

Neste sentido, as situações de “violência doméstica” contra a mulher podem ser entendidas como algo que permeia o cotidiano, algo da ordem do ordinário, não do extraordinário. Algo que está inscrito nas relações e não como produzidas por fraturas ou rupturas das mesmas (Das, 2007). Como bem observaram Isla e Míguez (2003), a violência: “Es episódica en sus manifestaciones extremas (el daño físico), pero en sus manifestaciones no extremas es cotidiana e inmanente de las relaciones sociales” (p. 24). Portanto, o exercício desta tese é pensar as implicações das experiências violentas onde elas nunca deixaram de estar, segundo Rifiotis (2006): “no círculo das experiências sociais”. É também nesse sentido que se tornou imprescindível povoá-la de narrativas etnográficas e sentidos empregados pelos diversos atores envolvidos em suas muitas

enunciações (Gregori, 2016; Garrida Zucal e Noel, 2010; Ingold, 2009; Rifiotis, 2006; Pasinato, 2004; Isla y Miguez, 2003). Ainda segundo Isla y Miguez (2003):

A la luz de estos riesgos y tentaciones los investigadores de la violencia debemos hacer un doble esfuerzo: en primer lugar, por restituir a la violencia su justo lugar en la normalidad de lo cotidiano y lo habitual, y en segundo para no olvidar tener en cuenta, a la hora del análisis, su papel positivo en el origen, sostén y refuerzo del lazo social, por más que todos nuestros reflejos intelectuales conspiran para que lo olvidemos. La violencia es siempre ambigua, incluso paradójica: destruye en algunos sentidos y construye en otros, y cuándo o en qué sentido hace una u otra cosa debe ser objeto de una pregunta empírica más que de una toma de posición predeterminada por nuestros automatismos morales” (pp. 100-101)

Talvez o que gera a dificuldade em circunscrever as formas de violência é o exato desejo de assim o fazer: de classificar, ordenar, controlar. Mas esse desejo de encontrar uma definição para o que é a “violência doméstica”, ou qualquer outra expressão com a qual queiramos identificá-la, é escorregadia e perigosa. Mais que perguntar “o que é?”, seria importante, portanto, fazer um movimento anterior e se questionar “que relações produziram seus sentidos?”. O movimento de definição do que seria violência, pela legislação ou pelas formas de fazer das instituições de apoio à mulher, produz um efeito cristalizado que nos faz substantivá-la como se fosse possível observá-la, construir seus contornos, estabilizá-la para “tratá-la”. Como discurso, no entanto, a violência, qual seja seu predicado, escamoteia disputas e acontecimentos, aquilo que foi possível ser dito sobre ela. Neste sentido, suas muitas definições nos mostram os trajetos percorridos pelas lutas feministas, pelas ações governamentais e os sentidos que estes autores construíram acerca dos conflitos domésticos. As operações classificatórias escondem e naturalizam os jogos de poder inscritos nas produções de discursos. Como observa Foucault (1995):

Em uma sociedade como a nossa (...) existem relações de poder múltiplos que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. Não há possibilidade de exercício de poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir desta dupla exigência (p. 180).

Esta tese tem como intuito percorrer os contextos de enunciação, assim como os enunciados, sobre violência a partir de sua expressão cotidiana, ditas e entendidas por *mulheres* “em situação de violência”. Percorrer, portanto, mais as histórias contadas que tentar criar classificações e tipologias. Pretende, a partir disso, acompanhar os efeitos que afetos, experiências, noções e relações produzem nas práticas e atendimentos profissionais operacionalizados nas políticas públicas de acolhimento a mulheres “em

situação de violência”. Se no grupo de autoajuda MADA (Mulheres que Amam Demais), experiências de violências são enunciadas de maneiras tangenciais e raramente ditas enquanto tais, quais os riscos e perigos que as classificações sobre formas de violência trazem no imaginário dessas *mulheres*. Estes são os debates acerca das “violências contra as mulheres” que esta tese empreenderá.

Trajetos da pesquisa etnográfica entre Brasil e França

Esta pesquisa teve início em uma tarde escaldante de uma quarta-feira de janeiro de 2014 no município de Campinas, interior do Estado de São Paulo. Minha estratégia era primeiro visitar o Centro de Referência e Apoio à Mulher (CEAMO) e logo depois procurar pelo espaço onde funcionavam as *reuniões* do grupo de autoajuda Mulheres que Amam demais (MADA Campinas – Posso Ajudar). Diante desse planejamento, segui em direção à região Central de Campinas¹⁸. Meu objetivo era estudar narrativas de sofrimento e afeto enunciadas por *mulheres* “em situação de violência”, mas também contrastá-las com contextos diferentes nos quais outras inteligibilidades eram acionadas¹⁹. Minha pesquisa na associação Libres Terres des Femmes (LTDF/França) só começaria mais de um ano depois e, como ficará perceptível, as formas de acesso aos espaços foram bem diferentes dos brasileiros.

No Brasil, em meio ao verão campineiro, o sol quente tornava a espera do transporte coletivo densa e demorada. Não é tarefa fácil se locomover em Campinas e, embora o CEAMO estivesse localizado em uma região central e de grande movimento do município (na época, no bairro do Botafogo)²⁰, não foi simples bater à sua porta. Uma casa despercebida entre tantas outras era o lugar que eu procurava: localizada em uma esquina, com grandes janelas e um pequeno jardim à frente. Era ali que duas mulheres conversavam sérias em voz baixa, absortas em algum tipo de segredo incomunicável. Interrompo: *É aqui o CEAMO?; Você vai passar no atendimento?* perguntou-me a

¹⁸ Na época, o CEAMO ainda funcionava no bairro de Botafogo, relativamente próximo à Delegacia de Defesa da Mulher (DDM). Atualmente, o CEAMO está sediado na região central de Campinas em uma das principais avenidas do município. Isso facilitou a localização e a chegada das pessoas à instituição

¹⁹ Esta foi uma sugestão feita por Maria Filomena Gregori no momento de formulação do projeto de pesquisa e que me possibilitou observar aproximações quanto às maneiras de se relacionar com o outro em relacionamentos afetivos.

²⁰ Atualmente, o CEAMO situa-se em uma das principais avenidas de Campinas: a Avenida Francisco Glicério. O acesso é mais fácil com uma grande quantidade de ônibus que servem a todo o município. A sede do CEAMO fica no mesmo prédio do Conselho Tutelar e do Conselho do Idoso, fato que facilita o deslocamento das mulheres que são atendidas pela instituição, uma vez que elas acionam com frequência o Conselho Tutelar.

senhora loira e, agora, sorridente. Expliquei que era pesquisadora e procurava pela coordenadora do espaço. *Sou eu mesma! Se você não se importar com o jeito que estou vestida...* e apontou para os pés calçados em chinelos. Respondi que não me importava nem um pouco, pois eu mesma gostaria de estar vestida daquela forma. Após 1h30 de deslocamento, um trajeto que de carro levaria cerca de 20 minutos, eu havia enfim chegado. Trajeto que as *mulheres* percorrem de transporte coletivo a partir dos mais diversos bairros do município e mesmo das cidades vizinhas.

Se bater à porta do CEAMO não foi tarefa fácil em decorrência do transporte coletivo, entrar foi inversamente o oposto. Imediatamente, fui apresentada à equipe que trabalhava no local, a mesma que ainda hoje acompanha as *mulheres* “em situação de violência doméstica e familiar”. Composta por uma psicóloga, uma assistente social e estagiárias majoritariamente da psicologia²¹, o reduzido corpo de funcionárias do CEAMO precisava dar conta de toda a população feminina do município de Campinas²² e região, principalmente aqueles que não possuíam um centro de atendimento a mulheres. A coordenadora que na ocasião me recebeu com um copo de água gelada e um inebriante cheiro de incenso almiscarado, apenas dois meses depois deixou o CEAMO²³. A nova coordenadora, assistente social com experiência no atendimento a crianças em *situação de vulnerabilidade*, logo deu outro ritmo às atividades no espaço redigindo editais públicos, ainda existentes na época, para melhorar a estrutura do lugar, realizar oficinas e promover a *conscientização crítica* sobre os riscos da violência contra a mulher em escolas e outras instituições interessadas no debate²⁴.

²¹ Na época, em 2014, havia uma estagiária da assistência social que, basicamente, fazia trabalhos mais internos e administrativos no CEAMO. Hoje, a maioria das estagiárias é da psicologia (no total já são quatro que passaram por lá) e trabalham ativamente no acolhimento de mulheres “em situação de violência” e nos grupos de mulheres, às quintas-feiras.

²² A população de Campinas foi estimada em 2015 pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) em 1.164.098 habitantes. Já a Região Metropolitana de Campinas, na qual o CEAMO atende alguns municípios que não dispõem de serviço de atendimento especializado à Mulher, totaliza 3.131.528 de habitantes.

²³ Por motivos políticos, divergências internas levaram à dissolução da equipe anterior de profissionais do CEAMO, a qual trabalhava no espaço desde sua fundação em setembro de 2012. Não adentrarei nos pormenores dessa contenda interna, uma vez que ela teve pouca repercussão analítica no seguimento da pesquisa. Quando eu cheguei ao CEAMO, a mudança de coordenação já estava acertada e um novo trabalho com a equipe quanto à missão da instituição já estava em curso. No entanto, é possível observar que houve um desalinhamento entre poder executivo e técnicos especializados no atendimento às mulheres e sobre violência contra a mulher, demonstrando uma diferença de entendimentos sobre o que fazer em situações de violência e como organizar as atividades. A nova coordenadora, desde então à frente do comando no CEAMO, mostrou-se engajada em um trabalho afinado às normas e procedimentos federais no tratamento e enfrentamento à violência contra a mulher, buscando outras fontes de investimentos para o funcionamento das atividades que, atualmente, são cada vez mais raras.

²⁴ A nova coordenação, até hoje à frente do CEAMO, trouxe uma mudança significativa à lógica de atendimento. Ela estimulou a constituição dos grupos de mulheres, o pedido de verba em diversos editais abertos para oficinas, compra de equipamentos e aquisição de materiais. Ela intensificou, ainda, as reuniões

Apesar daquele dia ser uma quarta-feira e de estarmos no horário de expediente, não havia nenhuma mulher à espera por atendimento. Cena que, em outros momentos de intensidades de *mulheres* e histórias, parecia ser improvável. Naquele dia, no entanto, o espaço era ocupado, estritamente, pelo silêncio e pelo aroma doce do incenso. Aos poucos, fui conhecendo a história do lugar narrada pelos panfletos afixados nas paredes e pela placa de inauguração que marcava sua certidão de nascimento: setembro de 2012. Cartazes da Secretaria de Políticas para as Mulheres, de denúncia da violência contra a mulher, mesclavam-se a avisos de grupos terapêuticos e dos plantões da área jurídica. Para minha surpresa – talvez pela minha experiência anterior com a pesquisa na Delegacia de Defesa da Mulher (Andrade, 2012a), imersa em olhares desconfiados e meses para conseguir conversar com as policiais para além do “Bom dia/Boa tarde” – no CEAMO já fui instigada a participar de forma mais intensa. Logo ficou claro que minha participação ali não seria como mera observadora ou pesquisadora, eu teria que ser uma delas e contribuir com suas atividades, caso desejasse iniciar meu trabalho ali: *Mas você vai colaborar com a gente aqui também, né?* Este foi o anúncio do que viria pela frente²⁵. Minha pesquisa foi surpreendentemente bem recebida e, nos meses seguintes, comecei a participar ativamente de diversas atividades do espaço, inclusive nas discussões referentes à reativação do *grupo de mulheres*. E, em poucas semanas, eu já podia ouvir de algumas *profissionais*: *Você já é da família CEAMO*.

Já havia decidido, como planejamento do trabalho de campo, que eu iria todas as semanas para Campinas, onde ficaria por dois dias, durante os quais eu realizaria a pesquisa no CEAMO e no MADA. Ao contrário do CEAMO, onde me tornei *da família* em poucas semanas, no MADA as coisas caminharam de outra maneira. Talvez porque houvesse mais espaço de atuação no CEAMO como antropóloga sem a prerrogativa de ter vivido situações de violência doméstica, qual seja a classificação que se queira conferir às experiências enunciadas em narrativas ali. No MADA eu só poderia ser uma delas se

da Rede Mulher, encontro de diversas instituições que atuam no município de Campinas no atendimento a mulheres “em situação de violência” e na temática da “violência doméstica e familiar” – o Conselho Tutelar, o Abrigo de Mulheres, a ONG SOS-Ação Mulher e Família, a Defensoria Pública, o CAISM (área da Saúde), os CREAS (Centro de Referência Especializada de Média Complexidade da Assistência Social). Também, possibilitou maior abertura para minha atuação como pesquisadora no CEAMO, uma vez que também atuou na área de pesquisa. Não precisei explicar muito, por exemplo, o que uma antropóloga faz e como seria minha presença ali. Ela disse que conhecia o trabalho da antropologia, inclusive, havia usado alguns em seu TCC (Trabalho de Conclusão de Curso).

²⁵ Desde então, e após mais uma mudança na Coordenação do espaço em março de 2014, participei diretamente da constituição do grupo de mulheres, foco da minha pesquisa e que, desde a mudança da equipe em meados de setembro de 2013, estava desativado. Participei também na elaboração de projetos para editais abertos pela Secretaria de Política para Mulheres (SPM) e para a prefeitura do município de Campinas; participei de reuniões da Rede Mulher e de reuniões internas de equipe.

eu compartilhasse de alguns códigos e experiências de relacionamentos destrutivos, ou seja, se eu fosse da *irmandade*.

O fato é que mesmo a aproximação no MADA foi diferente. Ao contrário do CEAMO, onde a coordenadora estava no jardim em chinelo e descontraidamente me convidou para entrar e conversar, no MADA a aproximação exigiu mais cautela. Fui ao local informado no site²⁶ da coordenação paulista do grupo e fiquei à espera das participantes chegarem. A partir da pesquisa de Ferreira (2012), eu sabia que não seria possível entrar displicentemente, eu precisaria negociar os termos da pesquisa de outras maneiras. Por isso fui diretamente no horário das *reuniões* – quartas-feiras das 19h30 às 21h30 – e aguardei. Também pela pesquisa de Ferreira, era certo que naquele dia haveria uma coordenadora para aquela *reunião* e esta seria minha única maneira de acessar o interior da casa azul e branca onde aconteciam os encontros semanais. Como alguém estrangeira à *irmandade*, maneira de qualificarem a relação entre as participantes, eu deveria esperar do lado de fora. Cada mulher que chegava eu cumprimentava e íamos tecendo diálogos esparsos e casuais. Mesmo eu falando de minha pesquisa para cada uma que me abordava, não percebi uma relutância inicial, mas uma curiosidade sobre o tema e como seria desenvolvido.

Ainda era janeiro e, embora os encontros acontecessem à noite, o mesmo calor abafado e, curiosamente, o mesmo incenso doce me recepcionaram. As *reuniões* acontecem na Sede Social do Cambuí e não há nenhuma identificação sobre o MADA no local. A casa é ampla, em azul e branca, com uma pequena varanda e uma área externa em piso frio que reforça a atmosfera calma e residencial do Cambuí – um bairro tradicional e de alto padrão do município de Campinas – em contraste com o intenso fluxo de carros e da impessoalidade comercial do bairro Botafogo, local onde se situava à época o CEAMO.

Soube que estava no lugar certo, pois, junto comigo, uma das participantes também aguardava a *reunião* começar do lado de fora do portão de grades brancas. Disse a ela o motivo pelo qual estava lá, falei sobre a pesquisa e ela foi logo me contando o que a tinha levado ao MADA: término de um namoro conturbado, perseguições, agressões e ameaças. Ela estava muito emocionada, chorava de forma contida, enxugando as lágrimas que corriam involuntárias dos olhos: *Eu achei que estava vivendo uma história de amor*, concluiu. Ela foi até a *reunião* naquele dia levada por sua *patroa*, uma mulher para quem

²⁶ <http://grupomadasp.com.br/enderecos-e-reunioes/>

ela trabalhava de babá e que estava preocupada devido às perseguições da família do ex-namorado. Segundo ela, a patroa *via seu sofrimento* e quis ajudá-la.

Durante a conversa, as coordenadoras do dia chegaram: duas mulheres loiras, de cerca de 50 e 35 anos, respectivamente, ambas vestidas de forma elegante, vaporosa e perfumada. Minha recém colega entrou para a *reunião* e eu fiquei na varanda de piso frio conversando com as coordenadoras daquele dia. Apresentei-me como pesquisadora. De forma simpática e gentil, cheias de perguntas, elas disseram: *Precisamos perguntar para as meninas se você pode ficar. É que somos um grupo anônimo e horizontal, se elas não concordarem com sua presença, você não poderá entrar*. Elas me disseram que eram frequentes as visitas de profissionais da psicologia e mesmo jornalistas, mas haviam sido procuradas anteriormente por uma pesquisadora e sua presença nas *reuniões* não fora permitida na ocasião pelas *meninas*. Pedi para que votassem minha presença e dissessem que meu interesse era participar de outros encontros.

Elas entraram na sala de *reuniões* e eu aguardei na varanda. Passados 15 longos minutos, a senhora loira de cerca de 50 anos e cabelos curtos pediu que eu entrasse. Eu estava autorizada a participar daquela *reunião*, mas minha presença seria votada todas as vezes que eu desejasse participar. Aos poucos, os códigos de um grupo anônimo começavam a se desenhar: anonimato, horizontalidade, sigilo. Entrei e agradei às pessoas presentes por me permitirem ficar. Algumas me acenaram com simpatia, outras desviaram o olhar. Já dentro, uma sala ampla, arejada por ventiladores, embora abafada cheirando a diversos perfumes e a incenso, comportava cerca de 30 pessoas sentadas em um grande círculo. Sentei e acompanhei, em silêncio, a dinâmica do grupo sem fazer qualquer anotação, lendo os textos selecionados para aquele dia e ouvindo as histórias contadas em fragmentos pelas participantes.

Na *reunião* seguinte, uma das coordenadoras do dia anterior me informou que não seria mais preciso colocar em votação minha presença. Ela havia entendido que meu trabalho seria importante como forma de divulgar o MADA e isso era muito importante segundo ela. Talvez por um lampejo de sorte, desses que não se explica, cheguei ao MADA justamente no dia em que as coordenadoras eram também as fundadoras do grupo (2003). Ao contrário do CEAMO, no MADA eu sentia a necessidade de dizer que eu era pesquisadora e o que fazia ali. Eu não era uma *MADA em recuperação*, mas uma pesquisadora interessada em suas histórias. Talvez pela importância do anonimato para o grupo estampado em uma frase em um dos cartazes – *o que se ouve aqui fica nessa sala* –, talvez porque precisava me diferenciar delas, o fato é que sempre marcava minha presença como de uma antropóloga desenvolvendo uma pesquisa de doutorado. Mesmo

assim, eu precisava dizer que eu não era jornalista, associação sempre feita pelas *mulheres* com quem conversava sobre a pesquisa. Eu poderia estar ali, desde que não fosse uma delas. E isso era sempre reforçado por uma das participantes que depositou em mim algo tão caro a elas: a confiança.

Em Paris, encarei dificuldades semelhantes ao MADA. Os trajetos percorridos por mim ao longo da pesquisa de campo colocaram-se, eles mesmos, como bifurcações (Bessin, et al., 2010): com seus limites, rupturas de direções e reorientações imprevisíveis. Começar uma pesquisa de campo entre associações de apoio à mulher em situação de *violências conjugais*²⁷ em Paris não foi uma tarefa simples. Antes de chegar à França eu havia feito contato com uma das associações de mulheres por e-mail. Foi agendado um horário de reunião que, só soube quando cheguei, era em conjunto com outras pessoas interessadas em trabalhar na associação. Ali consegui falar sobre a pesquisa e conversar com uma das *mulheres* atendidas pela associação. No entanto, minha participação não foi autorizada. Segundo a psicóloga que coordenava os *groupes de parole*, seria difícil para as mulheres ficarem à vontade na minha presença, porque eram histórias muito íntimas e precisavam de sigilo.

Com a denegação, passei a procurar por outro espaço para desenvolver a pesquisa que me dispus a fazer em Paris. Foram longos quatro meses de tentativas infrutíferas: e-mails não correspondidos, endereços não mencionados ou impossíveis de se localizar, telefones inexistentes. Ao contrário das instituições brasileiras, em sua maioria vinculadas ao poder público, fui aos poucos percebendo que as associações francesas sobreviviam de parcerias com órgãos estatais (prefeituras e subprefeituras), com um orçamento parco e provisório. Também descobri que eu não poderia simplesmente chegar no espaço onde os atendimentos eram realizados sem um contato prévio. Antes, eu teria que agendar uma reunião (um *rendez-vous*) com a diretora da associação escolhida, extremamente formal e sem nenhuma garantia de continuidade da pesquisa.

Então, quatro meses após minha chegada em Paris, consegui finalmente um *rendez-vous* com a diretora da Associação Libres Terres des Femmes (LTDF). Conversei por uma hora inteira com ela que, logo em seguida, agendou outra reunião para que eu conhecesse as *professionais* da associação: uma assistente social e uma pessoa responsável pelo debate sobre *violence conjugale* e projetos nas escolas e outras instituições interessadas em debater o tema. Apresentei minha pesquisa no Brasil e os

²⁷ A opção pela grafia no plural intenta considerar a multiplicidade de relações e noções enunciadas pelas mulheres ao longo da minha pesquisa de campo: violências físicas, psicológicas, morais, sexuais, econômicas etc.

objetivos que sustentavam a pesquisa na França. Minha participação foi autorizada com entusiasmo e logo fui convidada a trabalhar em conjunto com uma das *professionais* para criar um *groupe de parole*, que elas ainda não tinham por falta de pessoas para realizá-lo.

A sede da associação era bem pequena e elas me contaram que haviam perdido um espaço destinado a oficinas e outras atividades por corte orçamentário. Como no CEAMO, fui requisitada a participar como uma delas: *professionais* engajadas no enfrentamento da violência conjugal, como são nomeadas na França essas formas de violência nas relações afetivas. Também ali participei, acompanhada pelas *professionais*, de atividades realizadas pela associação nas escolas, de palestras oferecidas pela prefeitura de Paris, de acolhimentos a *mulheres* na sede da associação e na subprefeitura do 19^{ème} *arrondissement*, bairro periférico onde funcionava a LTDF, composto majoritariamente por imigrantes do Norte da África e da região do Magrebe (noroeste do continente africano – Marrocos, Tunísia, Argélia, Saara Ocidental, Mauritânia e a Líbia).

O percurso para iniciar a pesquisa no CEAMO, na LTDF e no MADA mostram as especificidades de cada lugar, suas gramáticas e formas de organização do atendimento. Se no CEAMO e na LTDF a presença de uma antropóloga foi vista como possibilidade promissora de contribuição e melhorias no atendimento às *mulheres*, no MADA essa mesma presença foi tomada com desconfiança, uma vez que eu poderia divulgar informações sigilosas que deveriam *ficar na sala* de reuniões. Além disso, minha trajetória enquanto feminista que já havia participado de grupos militantes no Brasil foi bem recebido na associação francesa. Lá, a maior parte, senão a maioria, das associações e grupos voltados ao atendimento e acolhimento de mulheres “em situação de violência” são formados por feministas. Um saber-fazer constituído na prática militante, que chamei de um “profissionalismo engajado” (Ver Capítulo Dois).

No CEAMO, embora o vocabulário feminista fosse mais resistente no início da pesquisa, o fato de eu ser uma antropóloga que estudava o tema da violência contra a mulher há pelo menos 10 anos tornou-se um elemento positivo para o desenvolvimento livre da pesquisa. O que estava em questão nesses dois espaços, CEAMO e LTDF, consistia na possibilidade de troca de saberes e contribuição com o trabalho já desenvolvido ali. Além disso, e isso precisa ser considerado, eu não estava naqueles espaços para estudar somente a prática das *professionais*, mas principalmente as narrativas das mulheres que os frequentavam. Certamente, esse lugar me colocou mais como aliada do que como alguém que iria analisar suas práticas e as estaria observando nas minúcias, embora eu as considerasse importantes como contextos de enunciação das narrativas femininas, possíveis também na relação com as *professionais*.

No MADA, estas mesmas características me colocavam em uma posição perigosa. *O que você vai escrever sobre a gente?* Questionaram-me duas participantes do grupo. Uma vez que eu não fazia parte da *irmandade*, compartilhando códigos e gramáticas do programa de recuperação, eu poderia revelar segredos não contados principalmente a familiares ou pessoas próximas a elas. Outra preocupação consistia na possibilidade de eu realizar uma análise *incorreta* sobre aquilo que elas viveram e, assim, caricaturá-las como *loucas* ou *problemáticas*.

Além disso, os discursos materializados em cada espaço me mostravam os usos múltiplos que as *mulheres* que os frequentavam faziam dos mesmos. Se no CEAMO e na LTDF existia uma *gramática* pautada nos direitos humanos e nas possibilidades de findar a violência vivida, no MADA os *depoimentos* das *mulheres* enunciados nas *partilhas* falavam em *doença* e na necessidade de se curar de uma *dependência por relações destrutivas*. Embora “violência” e “relações destrutivas” espelhassem, em alguma medida, cenas e enredos muito próximos, eu podia perceber que um léxico diverso dava inteligibilidade aos enunciados cotidianos ditos e elaborados por aquelas mulheres em cada espaço. Esse léxico produz um *frame*, tal como elaborou Butler (2010):

Os sujeitos são constituídos através de normas que, na sua reiteração, produzem e mudam os termos através dos quais os eles são reconhecidos. Essas condições normativas de produção do sujeito produzem uma ontologia historicamente contingente, de modo que nossa própria capacidade de discernir e nomear o "ser" do sujeito depende de normas que facilitam esse reconhecimento (pp. 3-4).²⁸

O léxico produtor de uma gramática própria de cada espaço, direitos humanos ou autoajuda, era atravessado por esse *frame*, esse conjunto de normas que legitimam e conformam sujeitos e noções. Nesse vocabulário, os sujeitos *mulheres*, longe de serem um dado natural ou biológico, eram produzidos e reconhecidos por esse léxico: sujeito vítima de violência, sujeito adicto a relações destrutivas, sujeito que sofre, sujeito que ama, sujeito que deseja. Tal léxico coloca em operação uma gramática que tem como intuito não apenas o reconhecimento das *mulheres* enquanto sujeito que precisa de atenção, mas também espaço de produção de *ferramentas* para *sair da violência* ou *curar-se da dependência dos relacionamentos destrutivos*.

Nesses mundos compartilhados entre sentimentos, memórias, experiências, movimentos e políticas sociais em que se observa uma certa produção contemporânea de

²⁸ No original: “Subjects are constituted through norms which, in their reiteration, produce and shift the terms through which subjects are recognized. These normative conditions for the production of the subject produce an historically contingent ontology, such that our very capacity to discern and name the “being” of the subject is dependent on norms that facilitate that recognition” (Butler, 2010: pp. 3-4).

subjetividades, a constituição de um sujeito moral e de uma moral dos comportamentos na relação com o outro e consigo mesmo é materializadas.

Entre *mulheres*, narrativas e emoções

É preciso, antes de tudo, estabelecer algumas escolhas quanto à grafia das palavras. As narrativas das *mulheres* e *profissionais* que compõem o material analítico desta tese²⁹, por serem elaborações particulares e subjetivas acerca de práticas discursivas normativas e idiossincráticas, serão sempre redigidas em itálico. Desta maneira, procuro distinguir aqueles que são termos êmicos das reflexões acadêmicas, as quais serão grafadas entre aspas. Importante alertar a leitora e o leitor, ainda, que todos os nomes atribuídos a minhas interlocutoras são fictícios e foram, em sua maioria, por elas escolhidos livremente. Em alguns momentos, grafarei o termo mulheres sem o itálico. Isso porque quero marcar uma diferença dos enunciados proferidos pelas *mulheres* com quem desenvolvi a pesquisa de doutorado de outras que não compartilharam dos espaços de apoio e de autoajuda. Meu intento é não essencializar essa categoria que é tão polissêmica. Nela, as mulheres sem itálico, quero me remeter a todas aquelas pessoas que se identificam como tais: mulheres “trans”, mulheres “cis”, lésbicas, heterossexuais, gêneros binários ou qualquer outra possibilidade de nomeação performatizada.

Em minha pesquisa de campo, embora os espaços estudados não fizessem qualquer restrição em atender essas pessoas, as *mulheres* que os frequentavam mantinham relacionamentos com homens em relações conjugais heteronormativas. Suas narrativas, assim, giravam em torno de seus relacionamentos com homens que também mantinham, ao que se sabe a partir do que me diziam, relações afetivas com mulheres. Os *agressores* ou os homens com os quais tinham uma relação amorosa, performatizavam uma correlação entre sexo biológico e gênero e acionavam práticas consideradas nesses espaços como *machistas*, *sexistas*, *doentias*, *manipuladoras* ou *controladoras*. Assim, por mais que exista um universo mais amplo e múltiplo em termos de relacionamentos

²⁹ Na pesquisa realizada no Brasil, foram realizadas 10 (dez) entrevistas em profundidade com *mulheres* atendidas pelo CEAMO, além de 3 (três) entrevistas realizadas com as *profissionais* que trabalhavam nesse centro de apoio. No grupo de autoajuda MADA, foram realizadas 5 (cinco) entrevistas em profundidade com as *mulheres* que frequentavam as reuniões do espaço. Na LTDF, ao longo da pesquisa realizada em Paris (França), não realizei entrevistas em profundidade e meus dados se basearam na observação etnográfica como instrumento de conhecimento, como está descrito nesta Introdução, assim como no capítulo Dois desta tese. Em todos os espaços de pesquisa, além da intensa observação participante, realizei levantamento de material produzido em cada uma das associações e do grupo de autoajuda. Fiz, ainda, um levantamento estatístico descritivo do fluxo de mulheres que frequentavam a LTDF e o CEAMO, produzindo indicadores analíticos para a análise do material.

amorosos, esta tese se debruça sobre aqueles que ocorrem entre *homens* e *mulheres* entendidos como heterossexuais.

Além disso, a escolha pelo itálico pretende acompanhar os trajetos percorridos pelas *mulheres* que procuraram alguma forma de mitigar seus *sofrimentos* e *dores*. Assim, mesmo que atravessadas por normas morais de gênero e de sexualidade, as narrativas enunciadas pelas *mulheres* apresentam suas astúcias, tal como pensadas por Michel De Certeau (2008). Para o autor, as astúcias seriam as maneiras como as pessoas, “praticantes do cotidiano”, moldam e burlam as “rédeas da norma”. Assim, ela está sempre presente em um espaço que lhes é estranho e no qual o tempo é sempre um parceiro. Desta maneira, entendo que as *mulheres* interagem com normas morais e generificadas, as quais lhe impõem condutas e apreensões sobre amor, casamento, relacionamentos, maternidade etc, mas sempre operando por pequenas transgressões, alterando trajetos e entendimentos sobre suas experiências³⁰. Assim, entendo que as *mulheres* tem agência sobre essas normas, atuando por dentro delas provocando pequenas fissuras a partir de questionamentos sobre emoções e práticas. Caminho por essa percepção de agência e transgressão pela proposta de Mahmood (2006), qual seja, como “a capacidade de cada pessoa para realizar seus interesses individuais, em oposição ao peso do costume, tradição, vontade transcendental ou outros obstáculos individuais e coletivos” (p. 127). Na medida em que entendo as narrativas dessas *mulheres* como parte produtora de noções, relações, formas de atendimento e práticas, opto por citar seus enunciados em continuidade ao texto, sem, portanto, fazer qualquer recuo de parágrafo que sugira serem suas falas apenas citações ou meras exemplificações dos argumentos apresentados.

Dito isso, é preciso refletir sobre quem são essas *mulheres* a partir das quais pude saber de suas histórias, expectativas e trajetos. Quem são as *mulheres* que participavam dos *grupos*, *dos encontros* e *das reuniões* no CEAMO, na LTDF e no MADA? Se o exercício de tentar classificar as várias formas de “violência contra a mulher” é escorregadio e limitante, tentar criar tipologias acerca das *mulheres* que procuram pelo CEAMO, LTDF e MADA é, pelo menos, improfícuo. Não somente porque *mulheres* de classes sociais muito diversas procuraram por esses espaços, mas também porque elas próprias não se ajustavam a categorizações como classe média, baixa ou qualquer que fosse. Embora aquelas que tinham condições de existência bastante limitantes e precárias perfizessem uma gama de muitas outras formas de violências que transbordavam e

³⁰ Como será descrito nos próximos tópicos, uma análise sobre esses mecanismos de transgressão das normas de gênero e sexualidade e de moralidades convencionalizadas serão desenvolvidos nos Capítulos Um e Três desta tese.

atravessavam o espaço doméstico, as relações familiares e de conjugalidade, elas também não se reconheciam nas categorias estatais ou analíticas quanto a seu suposto lugar social e econômico. No entanto, em cada espaço foi possível observar algumas recorrências.

No CEAMO, por exemplo, concentravam-se *mulheres* que poderíamos associar a um menor poder aquisitivo. No entanto, elas não descreviam seu lugar social e econômico por esses meandros classificatórios. Ao contrário, elas descreviam em suas narrativas uma série de dificuldades que se somavam às situações de *violência doméstica de gênero* e traziam impactos significativos às suas possibilidades de trajetos. Enfrentar a burocracia estatal em uma linguagem distante delas exigia tempo para apreendê-las e dinheiro para o deslocamento físico pelo município. Para isso, elas dependiam dos passes de ônibus fornecidos pelo centro de apoio para garantir sua locomoção pelas diversas instâncias estatais: ir às audiências para pedido de divórcio, de guarda e de alimentos para os filhos; ir às reuniões com os advogados da Defensoria Pública do município de Campinas; chegar à Delegacia de Defesa da Mulher (DDM) ou para realizar os exames de perícia no Instituto Médico Legal (IML). Elas também dependiam do fornecimento mensal pelo centro de apoio de cestas básicas para mitigar as agruras de uma nova condição econômica longe dos maridos ou pela situação de desemprego ou de empregos precários em que muitas se encontravam. Ao falarem sobre suas dificuldades nos *grupos de mulheres*, essas não se perfaziam em um discurso de ausências, mas de outras dificuldades que se somavam ao processo de separação, às *dolorosas* lembranças dos eventos violentos, ao sofrimento dos filhos e, entre muitas outras, do movimento de se reinventarem. Com isso, elas se entendiam *fortes* e falavam sobre as diversas batalhas que precisavam enfrentar todo dia em busca de uma *vida sem violência*³¹.

Essas mulheres, como eu observava em sua maioria negras, também não se entendiam a partir dos critérios estabelecidos pelo CENSO realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) para definir raça ou cor. Nas entrevistas que realizei, ao perguntar sobre como entendiam sua cor, sempre vinha uma dúvida: *Não sei acho que morena clara, né? Pelo menos é assim que está no meu RG*. Ou então diziam: *Sou como todas as outras*. E mesmo que todas essas intersecções – raça, classe, gênero, geração – tivessem implicações significativas nas direções de seus trajetos e na gama de possibilidades de movimentos que poderiam acionar, elas não se reconheciam a partir desses critérios classificatórios. Antes, elas falavam das dificuldades de se criar os filhos

³¹ Sobre uma descrição cuidadosa acerca das narrativas das mulheres “em situação de violência doméstica”, consultar importante tese de Souza (2015): “Mulheres de Fibra: narrativas e o ato de narrar entre usuárias e trabalhadoras de um serviço de atenção a vítimas de violência na periferia de São Paulo.

em um novo contexto, de encontrar um emprego e de reconstruir a vida e a casa após escolherem outros trajetos, nos quais as situações de *violência doméstica de gênero* não teriam mais lugar. Ao invés de classificações, elas me contavam suas histórias que transitavam entre luta e dificuldades.

Na associação francesa LTDF, não pude realizar entrevistas devido às temporalidades das *mulheres* dos grupos, mas as minhas próprias enquanto estrangeira que tentava se aproximar de seus contextos. Aceitando as incertezas e acasos do trabalho de campo – no qual jamais sabemos o que vem em seguida – eu optei por tornar minha observação uma “ferramenta de conhecimento”, tal como proposto por Favret-Saada (2005). Segundo a autora :

Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê (...) tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento. (...) No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado; no segundo, arruinado. (Favret-Saada, 2005: p. 157)³²

Apreender os *groupes de parole* (grupos de conversação) dessa maneira me permitiu pautar-me mais pelas histórias contadas pelas *mulheres* do que me prender a classificações. Pela observação, pude constatar a maior presença de *mulheres* brancas, embora não fossem questionamentos colocados pelos *grupo*. As discussões sobre raça, por exemplo, chegavam aos encontros dos grupos como os preconceitos experimentados por algumas delas enquanto *mulheres* mulçumanas e árabes. Principalmente, após os atentados de novembro de 2015, autoria assumida pelo Estado Islâmico, elas contavam sobre como passaram a ser hostilizadas nas ruas de Paris e mesmo pelos pais dos colegas de seus filhos na escola. Raça emergia muito mais nesse vocabulário de dificuldades que se somavam aos desafios de enfrentar os sistema jurídico e policial. Uma das *mulheres*, por exemplo, contava das dificuldades que encontrou nas delegacias de polícia quando tentou registrar um boletim de ocorrência contra seu ex-marido. Este havia vindo da Tunísia para fazê-la voltar junto com ele e, caso não o fizesse, ele ameaçou assassiná-la, assim como seus dois filhos. Ela não conseguiu registrar o boletim na delegacia, mas seu

³² Tradução livre: « Bien que, au cours de la recherche sur le terrain, je ne savais pas ce que je faisais, ni pourquoi (...) tout s’est passé comme si j’avais essayé de faire de la « participation » un outil de connaissance. (...) Au début, je n’ai pas cessé d’osciller entre ces deux obstacles: si je « participais », le travail de terrain deviendrait une aventure personnelle, à savoir, le contraire d’un travail; mais si j’essayais de « observer », c’est-à-dire, me tenir à distance, je ne trouverais rien à « observer ». Dans le premier cas, mon projet de connaissance était menacé ; dans le second, il était ruiné ».

ex-marido sim, dizendo que estava preocupado com seus filhos, pois ela teria viajado até a Síria para ser treinada pelo Estado Islâmico.

Essas intersecções se cruzavam em seus trajetos enunciando as diversas dificuldades que enfrentavam na tentativa de se separem do *agressor* e, assim como observei no CEAMO, de se reinventarem. As dificuldades em se manterem economicamente adensavam as possibilidades de terminar o relacionamento amoroso. Na LTDF, existe uma preferência em acolher e atender mulheres que optaram pelo divórcio ou pelo fim da relação. Mesmo que eu tenha encontrado algumas *mulheres* que ainda moravam com o agressor, a maioria havia terminado o relacionamento. A mudança de condição social e econômica, portanto, era a todo o tempo enunciada nos encontros do grupo. O apoio de amigos e de familiares era recorrentemente contado como a possibilidade de sair de casa com os filhos. Situações de desemprego também se adensavam às dificuldades em seguir uma vida sem o ex-companheiro por perto. Ao mesmo tempo, todos esses eventos tensionavam as *mulheres* a voltarem para o relacionamento, mesmo com todos os problemas que entendiam existir. Assim, ao invés das classificações e perfis, eu optei por conhecer essas *mulheres* através de suas histórias.

No MADA, observei reações muito parecidas ao CEAMO e à LTDF. Nas entrevistas que realizei, classificar termos tais como raça/cor e classe social era improvável. Ao invés de responderem com categorias, as *mulheres* me traziam histórias ou apenas as designações que o Estado havia lhes conferido em documentos. Assim ouvi respostas tais como: *normal* e *classe média ferrada*. Elas se identificavam como *bem decididas* ou *realizadas profissionalmente*, como chamou a atenção uma das *mulheres* entrevistada: *O que mais me marca é eu ver as pessoas que têm esse tipo de problema e a questão de sermos a maioria, totalmente, uau profissionalmente, e estar desse jeito, totalmente desestruturada [emocionalmente]. (...) A pessoa tem tudo pra dar certo e fica lá morrendo por causa... Ninguém reclama porque tem conta pra pagar ou porque precisa de serviço. E eu falo como que a gente... E eu era assim: muito bem resolvida, muito bem decidida, achava que podia enfrentar o mundo e, de repente, eu me vejo assim.*

Como observou Ferreira (2012) em sua pesquisa de doutorado sobre “grupos anônimos de ajuda mútua”, dentre eles o MADA, há uma convivência entre o que ela chama de “classe média” e “classe média baixa”. Em Campinas, padrões diferenciados de consumo e de escolaridade também foram observados por mim, embora não fossem enunciados nas *reuniões* e mesmo nas entrevistas que realizei. Observei que *mulheres* chegavam de carro particular ou de transporte público, vestiam-se com roupas visivelmente caras, mas também simples, e moravam em Campinas, em bairros centrais

ou periféricos, assim como nos municípios vizinhos. Era comum algumas mulheres saírem antes do final da *reunião* para não perder o horário do ônibus coletivo ou para não chegarem muito tarde em casa. No entanto, durante as entrevistas e *reuniões* o tema enunciado eram os relacionamentos amorosos, a dependência ou a falta de controle sobre si mesmas em relação a eles.

Certamente, o desafio analítico desta tese é fazer falar as relações, noções, normas e afetos que a atravessam. Não é suficiente entender as intersecções entre os contextos políticos (movimento feminista e de mulheres, práticas de autoajuda, racionalidade do Estado, saber-fazer profissional etc.), os domínios do conhecimento (trabalho social, psicológico ou jurídico) e os debates acadêmicos (estudos sobre violência de gênero, emoções, temporalidades, experiências etc.) sem conectá-los às elaborações narrativas femininas sobre suas experiências em contextos *destrutivos* e *violentos*. Em primeiro lugar, devemos ter em conta como as narrativas serão apreendidas dentro de um quadro analítico. O que comporta a palavra enunciada pelas *mulheres*? Como ela emerge no cotidiano de uma associação ou centro de apoio à mulher ou de um grupo de autoajuda e se articula a eles? Quais são os efeitos práticos da palavra dita no cotidiano vivido pelas *mulheres* em situação de *violência* ou em *relacionamentos destrutivos*?

Podemos considerar as narrativas de *sofrimento* e *amor*, *violência* e *destrutibilidade*, *machismo* e *doença* como produzidas pelos relato de experiências vividas (De Certeau, 2008), contadas e organizadas pelas mulheres de forma oral ou escrita e acionadas por sentimentos de ressentimento, vingança, raiva, dor, honra, amor (Ansart, 2004). O ato de narrar pode ser tomado, ainda, como a apreensão de eventos vividos e selecionados pela memória, seja pelo seu silenciamento e sua incorporação ao cotidiano pelo trabalho do tempo (Das, 1999), seja pelo esquecimento, ou como capacidade de ressignificação do vivido (Cho, 2008; Carsten, 2007; Ricoeur, 2007; Sontag, 2003). É possível entendermos as narrativas como produto de experiências que ordenam e dão sentidos às formas de habitar o mundo (Ingold, 2009; Das, 2007). O tempo, nesse sentido, é também um elemento importante a ser considerado no mecanismo de produção de narrativas, uma vez que ele trabalha ressignificando-as e conferindo-lhes um lugar no cotidiano experienciado pela violência (Das, 2007) ou pela *doença de sofrer por amar demais*. Assim, conflito, violência ou destrutibilidade não são meros reflexos impressos na linguagem, mas produzem uma inteligibilidade sobre relações e práticas sociais (Briggs, 1996).

A partir dessas considerações, considero que as narrativas são elaborações discursivas enunciadas por *mulheres* sobre suas experiências de *sofrimento*, *dor* e *amor*,

acionadas por eventos *violentos* ou *destrutivos* vividos nos relacionamentos amorosos. O ato de narrar subverte qualquer linearidade e continuidade no tempo e no espaço. Como observa Das (1999): “A narrativa não se revela num movimento linear e preciso, é antes um texto rabiscado e reescrito diversas vezes” (p. 36-37). Ao contrário disso, as *mulheres* contavam suas histórias pelo fragmento, acionado por temas que percorriam as lembranças na mistura entre passado e presente. Jamais foi possível conhecer as histórias contadas pelas *mulheres* sobre suas experiências em sua totalidade e completude. Não somente porque outras *mulheres* agregavam suas próprias lembranças e experiências ao que era discutido nos encontros dos *grupos* no CEAMO e na LTDF e nas *reuniões* no MADA, mas suas maneiras de organizar contar justapunham temporalidades, temas e afetos.

Nestes termos, falar sobre a dureza da sobrecarga do trabalho doméstico e do cuidado com os filhos, por exemplo, acionava uma sequência desordenada e alinear de eventos: primeiro, remetia-se à *falta de consideração* e de *reconhecimento* do companheiro ou ex-companheiro; que, por sua vez, conectava-se às lembranças dos eventos de violência; as quais, por fim, lembravam-nas dos primeiros anos de casadas ou quando os filhos nasceram. Em outros momentos, falar sobre como conheceram o marido, namorado ou ex-companheiro, remetiam-nas à festa da semana anterior em que se dedicaram completamente e ninguém reconheceu, levando-as a falar sobre outros relacionamentos amorosos já terminados e sobre a relação atual com seus familiares. Os temas e emoções acionavam os direcionamentos imprevisíveis das falas e das lembranças, mas as maneiras de narrar eram sempre fragmentadas e descontínuas. Portanto, acompanhar narrativas e trajetos não tem como propósito saber de onde as *mulheres* partem e aonde elas chegam ao narrar suas experiências, como uma linha reta entre o ponto de partida e o de chegada, mas pensar sobre o caminho, o trajeto, as formas como elas contam o que viveram e o exercem cotidianamente.

Se as narrativas emergem a partir da palavra das *mulheres*, elas são produtos e produtoras dos trajetos e das experiências vividas por elas. Neste sentido, a palavra aciona enunciados afetados por sentimentos como o *amor*, a *dor*, o *sofrimento*, mas também a esperança de transformações, o desejo de *reconhecimento*, de *respeito*, de *diálogo* e da *troca cúmplice* nos relacionamentos amorosos. Além disso, ela age com os repertórios afetivos e morais das *profissionais* e *mulheres* que escutam, acolhem e trabalham em conjunto com aquelas que *sofrem*. Isso porque as pessoas, como diz David Le Breton (2009) “estão afetivamente no mundo” (p. 111). Assim, não se pode entender ou acompanhar os sentidos e práticas produzidos e acionados a partir das narrativas

femininas sem considerar as implicações e articulações das normas de gênero e sexualidade, das emoções e das moralidades tal como convencionalizadas em seus contextos de enunciação e agenciadas por *mulheres e profissionais*.

Desta maneira, considero que as narrativas femininas enunciadas nos contextos nos quais essa pesquisa se desenvolveu estão transpassadas por relações de gênero e de sexualidade e, como afirma Butler (2004), são produzidas e performatizadas em ato, não podendo ser tomadas como pré-discursivas ou originais. Através das narrativas femininas, essas normas são reiteradas, mas, na repetição novos elementos surgem contestando convenções, práticas e pensamentos. Há, portanto, toda uma articulação dinâmica e imanente entre normas de gênero e de sexualidade e as práticas e noções das *mulheres* sobre suas experiências. Assim, longe de ser um ato meramente mimético, as narrativas são produzidas e transformadas por esses contextos normatizados. Elas têm agência sobre os eventos, não sendo apenas um falatório desordenado e sem sentido sobre as experiências de *sofrimento, dor e amor* ou de *violência* ou de *destruição*. A partir da fala enunciada, organizada pelas narrativas, operam-se não somente mudanças de trajeto, de pensamentos e condutas, mas também afetam as maneiras governamentais e terapêuticas de acolher, escutar e trabalhar com *mulheres* que sofrem.

No ato de narrar, cada emoção descrita, cada memória retomada nas palavras, cada acontecimento lembrado faz falar expectativas sobre relacionamentos afetivos e familiares, sobre a dinâmica de suas próprias relações conjugais e amorosas e sobre projetos futuros. Narrar as experiências vividas não é simplesmente ditar palavras a um ouvinte atento, mas apontam para a construção de uma inteligibilidade sobre as maneiras de habitar mundos, a constituição de subjetividades e um ordenamento conferido aos acontecimentos e às experiências *violentas* e de *destruição*. Assim, as experiências de *sofrimento, dor e amor*, assim como aquelas vivenciadas em contextos *violentos* e *destrutivos, machistas* ou *doentios*, enunciadas pelas narrativas femininas estão totalmente atravessadas por normas de gênero e de sexualidade, por moralidades e pelas emoções atravessadas por uma série de acontecimentos contextuais e contingentes. Os acontecimentos justapostos e fragmentados lembrados e enunciados nos momentos de falas são apreendidos dentro de uma série de léxicos que não nos permite incorrer em dicotomias, tal como observou Bessin (2010):

Para pensar o acontecimento em sua inteligência sensível, convém dividir este tenaz paradigma dicotômico que separa e hierarquiza a razão e as emoções, o

normal e o patológico, o espírito e o corpo, a necessidade e o acaso, a ordem e o acontecimento, o masculino e o feminino... (p. 324)³³.

As emoções, nesses contextos, são também discursividades marcadas pelas convenções sociais, são maneiras micropolíticas de agir sobre os contextos de enunciação da intimidade, são privados ao mesmo tempo que políticos e públicos (Bessin et al. 2010; Rezende e Coelho, 2010; Abu-Lughod e Lutz, 1990). É a partir desse olhar que compreenderemos a palavra enunciada pelas *mulheres* (suas falas). A gramática das emoções, e sua economia de palavras, está inserida no domínio de uma micropolítica na medida em que ilumina uma multiplicidade de normas e regras de conduta, do cuidado de si, daquilo que se espera de uma família, dos cônjuges, dos filhos. O fazer falar, a possibilidade de falar e ser ouvido, encontra-se na ordem do acontecimento, portanto, é contextual e se dá ao acaso, como discorreu Foucault em *A ordem do Discurso* (1996) ao observar os procedimentos de controle e enunciação dos discursos.

É a partir de Foucault que Abu-Lughod e Lutz (1990) desenvolvem uma análise contextualista sobre o estudo das emoções. As autoras alçam as emoções a lugares potentes de análise das relações sociais e culturais. Rezende e Coelho (2010), ao falarem da concepção contextualista das emoções elaborada por Abu-Lughod e Lutz (1990), mostram que pensar as emoções como discursividades pode contribuir para o entendimento ou iluminação de outros aspectos das dinâmicas sociais. A emoção “seria algo que existiria apenas em contexto, emergindo da relação entre os interlocutores e a ela sempre referida” (Rezende e Coelho, 2010: p. 78). Como micropolítica, as emoções emergem os contextos hierárquicos ou igualitários, as relações de poder e as concepções de moralidades que pautam relações entre pessoas. Como afirma Lutz (1998): “A moral exige emoção porque os afetos proporcionam a motivação para assumir posições morais particulares em relação aos eventos” (pp76-77)³⁴.

No mais minúsculo das relações de afetos, as emoções emergem e organizam memórias sobre os eventos, as reatualizam, conferindo novos lugares ao acontecido. Assim, outros entendimentos antes ausentes da percepção das pessoas são ativados e materializados. Portanto, pensar as emoções como micropolítica é retirar delas seus referentes naturais, entendendo seus sentidos em contexto e em relação. Sentir raiva,

³³ Tradução livre do seguinte trecho: « Pour penser l'événement dans son intelligence sensible, il conviendrait de fendre ce paradigme dichotomique tenace qui sépare et hiérarchise la raison et les émotions, le normal et le pathologique, l'esprit et le corps, la nécessité et le hasard, l'ordre et l'événement, le masculin et le féminin... » (Bessin, 2010 : p. 324).

³⁴ Em tradução livre: “Morality requires emotion because affects provides the motivation for talking particular moral positions towards events” (pp 76-77).

tristeza, desprezo, vergonha, ou qualquer que seja a forma como os discursos emergem na forma de emoções, diante da narrativa de outrem não consiste, necessariamente, em um distanciamento ou diferenciação deste outro. As emoções não são universais, seus sentidos são múltiplos dependendo de seus contextos culturais e sociais (Lutz, 1998). Borrar as fronteiras e dualismos convencionalmente estabelecidos quando se trata de sujeitos, subjetividades ou sentimentos pode possibilitar emergir as discursividades que atravessam corpos, pensamentos, relações e emoções. Pode nos mostrar como, para além de dicotomias, os sentidos e práticas são informados por uma dinâmica de termos porosos que se retroalimentam, se modificam, se transformam e, porque não, cristalizam também práticas e sentidos. É um processo inacabado, como escreveu certa vez Butler (2010) sobre a dinâmica do reconhecimento.

Lutz e White (1986), em um primeiro balanço sobre as diversas áreas do conhecimento dedicadas a estudar as emoções entre as décadas de 1970/1980, observam que havia naquele momento um desinteresse pelo tema motivado pelo entendimento daqueles pesquisadores de que as emoções consistiam em um campo inscrito nos domínios do natural ou do biológico em uma visão “ocidental”. Emoções, como Lutz irá observar em seu trabalho posterior, *Unnatural Emotions* (1998), estariam designadas naquela visão a uma essência da estrutura psicológica humana, um aspecto do indivíduo, sendo que o papel da cultura ou das convenções sociais na “experiência das emoções” seria entendido como secundário. Ao contrário dessa visão, a autora discorre sobre o aspecto cultural das emoções. As emoções não são universais, ela diz, seus sentidos são múltiplos e dependem de seus contextos culturais e sociais. Dessa maneira, Lutz coloca em questão os dualismos que persistem no entendimento das emoções como algo natural: cisão entre corpo e mente, público e privado, essência e aparência, irracionalidade e pensamento. Para a autora, tais dualismos não consideram a porosidade e o caráter dinâmico do cotidiano e separa as emoções da possibilidade de acioná-la como uma categoria analítica. Separar emoção e razão, corpo e mente, público e privado são eventos acionados por um senso comum que vê nas emoções uma desordem e um descontrole. Segundo Le Breton (2009), no entanto, as emoções não seriam:

(...) expressões selvagens que vêm quebrar as condutas razoáveis, elas obedecem a lógicas pessoais e sociais, elas têm também suas razões, da mesma forma que a razão não se concebe uma inteligência pétrea ou maquinal. Um homem que pensa é sempre um homem afetado, alguém que reúne o fio de sua memória impregnada de certo olhar sobre o mundo e sobre os outros (pp. 116-117).

As emoções, assim, têm origem em “normas coletivas implícitas”, pelas quais as pessoas imprimem e exprimem seus estilos pessoais, é uma “apropriação pessoal da cultura” (Le Breton, 2009). Ou, como descreve Rosaldo (1984): os sentimentos são “pensamentos incorporados”. Em *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, a autora mostra a não universalidade e, portanto, a importância de não essencializar das emoções:

As emoções são pensamentos de algum modo “sentidos” em rubores, pulsações, movimentos do fígado, mente, coração, estômago, pele. São pensamentos incorporados, pensamentos perpassados pela preocupação de que “eu estou envolvido”. A oposição pensamento/afeto revela assim a diferença entre a mera escuta do choro de uma criança e a escuta sentida – como aquela que ocorre quando percebemos que há um perigo envolvido ou quando a criança que chora é o seu próprio filho (Rosaldo, 1984: p.143, APUD: Coelho, 2006: p.39).

Segundo Coelho (2006), o entendimento das emoções como “pensamentos incorporados” permite reconhecê-los como práticas sociais “estruturadas pelas formas de compreensão e concepção do corpo, do afeto e da pessoa, estas por sua vez culturalmente definidas” (p.39). Não sendo universal, o contexto onde os sentimentos são pensados e vividos tornam-se imprescindíveis para compreendê-los e enunciá-los. Dessa maneira, ao falar de emoções, certamente não estamos adentrando simplesmente processos físicos ou químicos do corpo, embora o corpo seja espaço de territorializações e desterritorializações (Deleuze e Guatarri, 1995) de experiências vividas, de memórias lembradas: *Eu tive hemorragia por causa da raiva que eu tive dele*, contou uma das mulheres em minha pesquisa de campo; *A dor que sinto na mão não dá pra esquecer que aconteceu. Eu tenho dor todo dia*, lembra outra. Aquilo que faz emergir o choro ou a raiva, o sofrimento ou a felicidade está impresso nas muitas formas de habitar mundos, nas expectativas e sentidos sobre a relação com o outro, mas também em suas elaborações e “apropriações” particulares e idiossincráticas das normas e convenções que atravessam as pessoas.

As narrativas femininas acionam e produzem, além de normas de gênero e sexualidade e as emoções que as atravessam, as múltiplas moralidades a respeito daquilo que se espera da dinâmica familiar: cuidado com os filhos, a sexualidade conjugal, as condutas sobre paternidade e maternidade, as tarefas domésticas. Assim, não podemos nos esquecer da dimensão moral das narrativas sobre experiências vividas e lembradas, ou seja, ela não existe sem uma economia de regras que estabelecem convenções sociais aceitas sobre o que se pode ou não fazer. Existe uma vasta bibliografia na antropologia que pensa moralidade para entender, em alguma dimensão, a agência dos atores sociais: seja a partir do juízo moral (Cardoso de Oliveira, 1994), seja pela teoria da ação

comunicativa (Habermas, 1987), da ação coletiva (Boltanski, 1993; Boltanski e Thévenot, 1989) ou pensando-a através do direito (Brandão, 2006; Oliveira, 2006; Pasinato, 2003; Cardoso de Oliveira, L. 1995), entre outras (Overing, 1985). Aproximo-me de algumas dessas reflexões, principalmente aquelas que procuram pensar moralidades a partir de noções e sentidos produzidos em relação na prática dos interlocutores da pesquisa (Villela, 2010; Boltanski, 2007; Strathern, 2006; Marques, 2002; Gregori, 1993; Wagner, 2010). Sobretudo, pretendo refletir de que forma juízos morais se articulam às narrativas de sofrimento e afeto, constituindo, e de que forma, aquilo que será entendido como *violência doméstica de gênero e relacionamentos destrutivos*.

Como observou Foucault (2012b), as experiências, e as narrativas sobre elas, consistem em uma « correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade » (p. 10) ³⁵. Neste sentido, as experiências enunciadas pelas *mulheres* em minha pesquisa por meio de narrativas desenham trajetos, pensamentos e condutas atravessados por diversos discursos: expectativas em relação ao casamento, as normas de gênero e de sexualidade; as relações familiares; o encontro com esferas jurídicas e judiciais e seus léxicos próprios (a polícia especializada, as audiências no tribunal; as sentenças dos juízes, as reuniões com seus advogados etc). Em *História da Sexualidade: a vontade de saber* (2013), Foucault nos mostra como a sexualidade conjugal, o sexo entre casais heterossexuais, foi encerrado como objeto de controle e governo do Estado a partir da emergência de um biopoder. O quarto do casal passa a ser considerado enquanto a norma, definido ao mesmo tempo as sexualidades anormais ou aberrantes. As normas e regras orientam, assim, as moralidades a respeito da dinâmica familiar e conjugal, mas também marcam e acionam formas diversas, contextuais e contingentes de sentir, agir e pensar. Ainda segundo Foucault (2007):

Por “moral” entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as igrejas etc. Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também delas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. Com essas reservas, podemos chamar de “código moral” esse conjunto prescritivo. Porém, por “moral” entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhe são propostos: designa-se assim a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou prescrição; pela qual eles respeitam ou

³⁵ Tradução livre : «Corrélation, dans une culture, parmi les champs de la connaissance, types de normativité et formes de subjectivité. »

negligenciam um conjunto de valores. (...) Chamemos a esse nível de fenômenos a “moralidade dos comportamentos”. (pág. 26)

A partir destas considerações, as narrativas femininas produzidas e elaboradas através de contextos *violentos* ou *destrutivos* não são apenas apreensões individuais sobre formas particulares de habitar mundos ou de se engajar em direção a eles. Antes, estão articuladas a micropolíticas, conectadas às maneiras de produzir sujeitos e intervir sobre estes, gerenciá-los, por domínios estatais e disciplinas de saber (Rezende e Coelho, 2010; Foucault, 2013 e 2004a; Donzelot, 2001). Por isso, é impossível percorrer narrativas femininas sobre afetos, violências e dependências sem considerar os espaços onde são enunciadas. As emoções narradas, as normas reiteradas e transgredidas e as apropriações das convenções morais não fazem parte apenas de um universo particular e individual, ou público e coletivo. A partir delas podemos observar as conexões entre práticas terapêuticas e estatais acerca das políticas do cuidado com o outro, da produção de subjetividades e suas articulações com tecnologias de governamentalidade.

Estrutura da tese: estratégias para a organização entre narrativas, espaços e afetos

Empreender esta pesquisa com *mulheres em situação de violência* e em *relacionamentos destrutivos* e desenvolvida em espaços, a princípio, diversos em suas histórias e discursividades, mas com proximidades em termos de expectativas, experiências e afetos, foi um desafio ao longo de toda a tese. Como colocar em relação centros e associações de apoio à mulher e grupos de autoajuda? Como trazer as similaridades observadas entre *mulheres* presentes nesses diversos espaços, considerando também suas particularidades?

A partir desses questionamentos, não seria suficiente, por exemplo, apenas intercalar o que ora se enunciava em um espaço e ora em outro para apresentar as narrativas femininas sobre suas experiências. De fato, cada qual guarda suas especificidades e regras de funcionamento, domínios distintos em que uma gramática de autoajuda se contrapõe a outra, a dos direitos humanos; que noções sobre destruição se diferem do entendimento sobre violência; ou, ainda, que uma *cultura machista* seja mobilizada a explicá-los, quando em outro momento emerge noções sobre doença, dependência e adicção. No entanto, existia um encontro entre esses espaços que os aproximavam de maneiras desconcertantes, quase que criando um outro lugar onde existia uma possibilidade de conversa e troca, iluminado pontos críticos e possibilitando questões inesperadas.

O trajeto escolhido para significar esse lugar de questionamentos e olhares possíveis, exatamente pelo encontro de espaços e narrativas femininas, foi assumi-lo no “entre”: “não é um termo que se torna outro, mas cada um encontra o outro” (Deleuze e Parnet, 1996: p. 15). Assim, a estratégia, ou astúcia (De Certeau, 2008), para a organização desta tese pautou-se por colocar o CEAMO, a LTDF, o MADA e as narrativas femininas no “entre”, seguindo a proposta de Deleuze e Parnet (1996):

O que a define é o E, como alguma coisa que ocorre *entre* os elementos ou entre os conjuntos. E, E, E, a gagueira. Até mesmo, se há apenas dois termos, há um E entre os dois, que não é nem um nem outro, nem um que se torna o outro, mas que constitui, precisamente, a multiplicidade. Por isso é sempre possível desfazer os dualismos de dentro, traçando a linha de fuga que passa entre os dois termos ou os dois conjuntos, o estreito riacho que não pertence nem a um nem a outro, mas os leva, a ambos, em uma evolução não paralela, em um devir heterocromo (p. 45).

Diante disso, esta tese se estrutura em 4 (quatro) capítulos, os quais pretendem acompanhar os trajetos de *mulheres* que vivem relacionamentos amorosos ou destrutivos. Por este motivo, o movimento empreendido entre os capítulos busca seguir esses trajetos: partindo de seus ideais e desilusões acerca do amor, seguindo para suas buscas por mitigar sofrimentos, adentrando às gramáticas que lhes conferem um entendimento sobre suas experiências até encontrarmos com as técnicas do cuidado de si desenvolvidas entre *mulheres*, *profissionais* e espaços de apoio e de autoajuda.

A tese se inicia pelo Capítulo “**Amar em contextos de sofrimento e dor:** Normas de gênero e de sexualidade nas expectativas sobre relacionamentos amorosos” que pretende percorrer as noções das *mulheres* acerca do *amor* e das expectativas sobre o relacionamento amoroso. Portanto, é a partir das narrativas femininas enunciadas no MADA, no CEAMO e na LTDF que podemos observar as normas de gênero e de sexualidade em operação e atravessadas por moralidades. Procurarei mostrar que essas maneiras de se relacionarem afetivamente com o outro, embora sejam produzidas por regulações e moralidades de gênero, enunciando, por exemplo, discursos sobre feminilidade e sexualidade, são vividas e pensadas pelas *mulheres* de formas múltiplas e contextuais. O intuito é acompanhar as muitas maneiras como essas noções e modelos agenciam ações, memórias e afetos vivenciados pelas *mulheres* com as quais desenvolvi minha pesquisa de doutorado.

No Capítulo Dois, “**Gramáticas cotidianas dos espaços de apoio e de autoajuda: contextos de possibilidades para a enunciação das narrativas femininas**”, descrevo as condições de possibilidade de enunciação das narrativas femininas a partir dos CEAMO, da LTDF e do MADA. Desta maneira, percorro os contextos de emergência

desses espaços, procurando entender as gramáticas produzidas em seus trajetos: dos direitos humanos, dos movimentos feministas e da liturgia de autoajuda. Além disso, o capítulo procura refletir sobre as políticas terapêuticas de cuidado e de autoajuda que acolhem *mulheres* “em situação de violência” ou que vivem em” relacionamentos destrutivos”.

O Capítulo Três, “**Entre experiências violentas e destrutivas nos relacionamentos amorosos: limiares através do suportar, do alargar e do ultrapassar limites do sofrimento**”, volta-se novamente para as narrativas femininas, agora procurando iluminar suas noções sobre *violência* e *relacionamentos destrutivos*. Este capítulo pretende acompanhar, ainda, os múltiplos e imprevisíveis trajetos percorridos pelas mulheres e suas maneiras de suportar, ultrapassar ou alargar os limites do sofrimento. Os limites daquilo que se suporta viver e daquilo que não é mais desejado, pois causa sofrimento e dor, é ponto de partida para questionar análises e políticas respaldadas em classificações e tipologizações.

Por fim, o Capítulo Quatro, “**Produção de subjetividades através de Pedagogias do Cuidado de Si: controle, recuperação e fortalecimento do eu**”. discorrerá sobre a produção das Pedagogias do Cuidado de Si, desenvolvidas entre espaços de apoio e de autoajuda e as *mulheres* que os frequentam. Estas tecnologias de produção de subjetividades e de governamentalidades exigem um exercício cotidiano e perseverante das *mulheres* em busca de um *bem viver*, uma *vida saudável* e uma *vida sem violência*. A partir das pedagogias do cuidado de si é possível observar as práticas emotivas dos agentes do Estado, mas também seus próprios processos de aprendizado no entendimento da dor e do sofrimento do outro. A partir das Pedagogias do Cuidado de Si podemos entrever um novo regime moral voltado para gerir condutas e pensamentos dos indivíduos a partir de suas histórias particulares, de políticas públicas e práticas terapêuticas cada vez mais pautada no indivíduo.

Nas Considerações Finais. “**Memórias, Espirais e Políticas Públicas**”, além de alinhar os principais debates exercitados entre os capítulos, procuro iluminar aquele que seguiu em segundo plano: as questões de temporalidade e memória. Pretendo, com isso, iniciar um debate importante que os dados de pesquisa permitem fazer sobre as maneiras como lembranças, experiências e afetos se articulam na produção de trajetos, noções e relações em contextos *violentos* e *destrutivos*. A partir de uma crítica aos modelos classificatórios, esse capítulo pretende apontar para outros rendimentos que as histórias contadas pelas *mulheres*, as narrativas enunciadas sobre suas experiências, podem contribuir para a elaboração de políticas públicas. Escolho como ponto de partida

para essa reflexão repensar as possibilidades analíticas do “ciclo da violência” a partir de uma apreensão pautada pelas experiências enunciadas pelas *mulheres*.

CAPÍTULO UM

O amor em contextos de sofrimento e dor:

Normas de gênero e de sexualidade nos enunciados sobre relacionamentos amorosos

Os discursos sobre o amor são acionados de maneiras diversas como formas de explicar o porquê de as pessoas permanecerem em relacionamentos ruins. É como se eles adentrassem os domínios do inconsciente e da irracionalidade, gerando um inevitável descontrole das próprias ações e pensamentos. Amar seria, nessa perspectiva naturalizada e visceral dos sentimentos, algo que precisaria ser vivido *até o fim* com os sofrimentos e dores a ele articulados. Cantado e narrado em verso e prosa na literatura ou na música o amor traria, assim, a dimensão do sofrimento como caminho necessário ou inevitável para vivê-lo em sua intensidade e plenitude. Sofrer por amor estaria, assim, autorizado em nome de um desejo de felicidade, de sucesso e de realização dos projetos pessoais.

No entanto, o amor, assim como outros lugares e relações onde as emoções emergem, não é apenas reflexo de impulsos mecânicos e inconscientes do organismo. O amor não é natural, antes ele é acionado por normas e convenções sociais e culturais que delineiam suas formas de ser expresso, pensado e vivido pelas pessoas (Mauss, 1999; Abu-Lughod, 1999; Lutz, 1998; Rosaldo, 1984). Como bem observou David Le Breton (2009):

As emoções que nos acometem e as maneiras como elas repercutem sobre nós têm origens em normas coletivas implícitas, ou, no mais das vezes, em orientações de comportamento que cada um exprime de acordo com seu estilo, de acordo com sua apropriação particular da cultura e dos valores circundantes. São formas organizadas da existência, identificáveis no seio de um mesmo grupo, porque elas provêm de uma simbólica social, embora elas se traduzam de acordo com as circunstâncias e com as singularidades individuais. Sua expressão está ligada à própria interpretação que o indivíduo faz do acontecimento que o afeta moralmente, modificando suas relações com o mundo de maneira provisória ou durável, seja por anos, seja por alguns segundos. As emoções traduzem a ressonância afetiva do acontecimento de maneira compreensível aos olhos dos outros (p. 117).

O amor expressa, ao mesmo tempo, essas idiossincrasias pessoais e particulares enunciadas pelos indivíduos, assim como as normas e moralidades que as atravessam. Social e individual, público e privado, corpo e mente são compreensíveis apenas conectados uns aos outros. Nestes termos, só é possível compreender as emoções enunciadas pelas *mulheres*³⁶ a partir de sua apreensão contextual e micropolítica. As emoções, tais como o amor, o sofrimento e a dor, atravessam, articulam e emergem em múltiplas relações possibilitando-nos refletir desde noções pessoais até práticas governamentais. Isso porque, e ainda seguindo Le Breton (2009): “As emoções são, portanto, emanações sociais ligadas a circunstâncias morais e à sensibilidade particular do indivíduo. Elas não são espontâneas, mas ritualmente organizadas” (p. 120).

Este capítulo pretende acompanhar essas emanações particulares das emoções enunciadas pelas *mulheres* com as quais encontrei em minha pesquisa de doutorado. Embora suas narrativas tenham sido ditas em lugares muito diversos e com gramáticas próprias, observei conexões importantes entre aquilo que elas falavam e desejavam a respeito de seus relacionamentos amorosos. Estes se concentraram basicamente em relações afetivas heterossexuais, ou seja, essas *mulheres* falavam sobre seus relacionamentos amorosos com homens: maridos, ex-maridos, namorados, ex-namorados, *ficantes* etc. Esses homens, a princípio, e porque só pude saber deles através das narrativas femininas, também se relacionavam com mulheres.

Aquilo que as *mulheres* disseram sobre *amor* foi enunciado a partir dos centros e associações de apoio a mulheres e dos grupos de autoajuda³⁷. Assim, apresento suas narrativas a partir de como elas se lembravam de sentir e de pensar antes de irem a esses espaços³⁸, mas que, inevitavelmente, estão ao mesmo tempo atravessadas por suas gramáticas próprias.

³⁶ Como descrito na Introdução desta tese, as palavras em *itálico* referem-se aos termos êmicos produzidos em relação na pesquisa de campo desenvolvida no Centro de Referência e Apoio à Mulher (CEAMO), na associação francesa Libres Terres des Femmes (LTDF) e no grupo de autoajuda Mulheres que Amam Demais Campinas – Posso Ajudar (MADA). As palavras grafadas “entre aspas” correspondem a categorias analíticas tomadas de empréstimos de outros autores e autoras, assim como de termos formulados em políticas públicas. Por fim, *mulheres* em *itálico* consiste em considerar aquelas pessoas com as quais conversei ao longo da pesquisa e, a partir de suas histórias, experiências, lembranças e emoções, a análise e reflexões foram desenvolvidas. O intuito foi não naturalizar essa categoria, uma vez que ser mulher rompe com padrões biológicos, universalizantes, fixos e naturalizantes. Faço o mesmo com a palavra *profissionais*. Embora não tenha mantido o *itálico* para a expressão narrativas femininas, a entendo sob o mesmo prisma.

³⁷ No Capítulo Dois desta tese, intitulado “Gramáticas cotidianas dos espaços de apoio e de autoajuda: Contextos de possibilidades para a enunciação das narrativas femininas”, apresento uma discussão mais detida a respeito das condições de possibilidade de enunciação dos discursos femininos no CEAMO, LTDF e MADA sobre *violência doméstica de gênero*, *violência sexista* e *conjugal* e sobre *relacionamentos destrutivos*.

³⁸ Como já indicado na Introdução desta tese, entendo o “espaço” a partir da formulação feita por Michel de Certeau (2008), segundo o qual o espaço seria um “lugar praticado”. Neste sentido, ele é povoado por histórias fragmentadas e isoladas entre si, mas que são acionadas “na dor ou no prazer do corpo”. Os

No Centro de Referência e Apoio à Mulher (CEAMO), em Campinas (São Paulo, Brasil), o léxico que organiza as gramáticas do espaço pauta-se pela reflexão e princípios dos Direitos Humanos. Mesmo que no contexto de sua formulação as pautas feministas estejam incorporadas, no CEAMO há um certo distanciamento da militância feminista, consistindo em diálogos intermitentes nos espaços propositivos, decisórios e institucionais do município. As *profissionais* entendem que estão ao lado e junto das *mulheres* uma vez que têm como tarefa fortalecê-las para garantir seus direitos individuais e coletivos (uma vida sem violência e discriminação; o acesso a direitos sexuais e reprodutivos; o acesso à justiça nas muitas apreensões desta palavra etc). Não se trata, entretanto, de produzirem um vínculo tutelar com relação as *mulheres* que atendem ou acolhem. As *profissionais* formulam o *estar ao lado* como parte de uma prática emancipatória e de *empoderamento* que, por mais que tenha ressonâncias com proposições feministas, é acionada como parte de um saber profissional com seus protocolos, ações e conceitos. Na associação francesa Libres Terres de Femmes (LTDF), situada em Paris (França), há, ao contrário, uma proximidade estreita com a atuação dos movimentos feministas franceses e suas pautas, inclusive, as *profissionais* se intitulam como feministas. Isto quer dizer, neste espaço, que elas estão do lado das *mulheres* e atuam a partir daquilo que elas desejam como militantes engajadas. Isso quer dizer que a prontidão contínua e extenuante para acolher, proteger e acompanhar as *mulheres* se articula à prática profissional. Em ambos os espaços de apoio, brasileiro e francês, também os afetos e as moralidades das *profissionais* são mobilizados nas maneiras de apreender as histórias contadas pelas *mulheres*, incidindo sobre formas de acolher e acompanhá-las ao longo de seus trajetos por uma *vida sem violência*.

No grupo de autoajuda Mulheres que Amam Demais Campinas – Posso ajudar (MADA), situado no município de Campinas (São Paulo, Brasil), o léxico que organiza a gramática do espaço é da *liturgia* e da literatura da autoajuda, no qual se entende que as *mulheres sofrem por amar demais* devido a uma *doença* que as acomete. Os sentidos dessa *doença* se dão seja porque a adquiriram em suas relações familiares ou amorosas

sentidos que essa fragmentação produz são como quebra-cabeças atravessados por temporalidades e significações dos “transeuntes”, ou seja, dos sujeitos que percorrem os espaços e agenciam e reagrupam suas histórias. Entendo nessa apreensão que o espaço que agora descrevo consiste em um meio com o qual se tornam possíveis as enunciações dos discursos sobre *amor, sofrimento, dor, sexualidade, violência e relacionamentos destrutivos*. Tal como acontece nos grupos onde esta pesquisa se desenvolveu, as narrativas femininas são enunciadas de maneiras fragmentadas e alineares pelas mulheres, ganhando inteligibilidades no contraste e espelhamentos em relação aos outros relatos apresentados no espaço (seja nos *encontros* dos grupos de mulheres no CEAMO e LTDF, seja nas *reuniões* no MADA). Uma reflexão mais detida sobre a pesquisa de campo e suas particularidades estão descritas na Introdução desta tese, assim como no Capítulo Dois.

ao longo da vida, seja porque nasceram com uma predisposição a serem *dependentes*, *controladoras* ou *compulsivas*, como será discutido com mais profundidade no Capítulo Dois desta tese. Neste grupo não se faz qualquer menção ao léxico dos direitos humanos ou das pautas feministas. Ao contrário, o discurso que emana dos enunciados femininos é o do *autoconhecimento* e da *busca espiritual* como ferramentas, ou instrumentos, de *cura*, *recuperação* e *superação* dos *relacionamentos destrutivos*. Entretanto, assim como nos centros e associações de apoio, os afetos e moralidades das *mulheres* participantes dos grupos se articulam às maneiras de entender a dor do outro e garantir ou promover a ética dos princípios de organização do grupo: não julgamento, não aconselhamento, horizontalidade entre os membros, sigilo das histórias e anonimato das pessoas que participam das *reuniões*.

Mesmo que a gramática acionada para o *enfrentamento da violência*, *fortalecimento do eu* e da *autoestima*, assim como da *recuperação de relacionamentos destrutivos*, inscreva as narrativas femininas e delineie suas possibilidades de trajetos em contextos e significados diversos, encontrei aproximações em seus discursos sobre as noções e expectativas sobre o amor. Isso foi possível na medida em que me permiti olhar esses espaços múltiplos em contraste, portanto, no “entre”. A inspiração analítica para observar os espaços – suas noções, afetos, experiências e práticas – através de um “entre” vem da proposição elaborada por Deleuze e Parnet (1996), para os quais ele “(...) não é nem um nem outro, nem um que se torna o outro, mas que constitui, precisamente, a multiplicidade” (p. 45). Se as maneiras como as *mulheres* viviam suas experiências amorosas produziam múltiplos trajetos, com direções imprevisíveis e alineares temporalmente, eu via ao mesmo tempo ressonâncias sobre seus desejos e expectativas afetivas em relação ao amor. Portanto, não eram conexões possíveis de serem desconsideradas na análise. Não somente porque o amor pauta um imaginário sobre os motivos que impulsionam mulheres a permanecerem em *relações ruins*, mas também as *mulheres* em minha pesquisa acionavam esse sentimento a todo o tempo nos encontros, reuniões, conversas informais e nas entrevistas que concederam a mim.

Optei, assim, por propor uma observação com e sobre as narrativas femininas em um “encontro-entre”, no qual seus enunciados são provisoriamente deslocados dos espaços e contextos nos quais foram ditos em um primeiro momento com o intuito de iluminar as ressonâncias a respeito do *amor*. Este é um exercício fictício de imaginação antropológica e tem como objetivo percorrer analiticamente a relação entre as práticas e agências acionadas pelas *mulheres* em suas maneiras de amar e desejar o amor e as normas de gênero e de sexualidade e as moralidades religiosas que as atravessam. Mesmo

porque, devido às regras e códigos estabelecidos pelos grupos no MADA, CEAMO e LTDF, eu não poderia falar explicitamente sobre aquilo que foi dito. A estratégia de organizar aquilo que foi narrado para mim nas entrevistas como se fosse um *encontro* ou *reunião* do grupo pauta-se por respeitar tais códigos e, ao mesmo tempo, garantir a análise de como o *amor* foi enunciado pelas *mulheres* em cada espaço ao longo da pesquisa.

O “encontro-entre” produzido neste capítulo partirá, portanto, de uma encenação sobre como os *grupos de mulheres* e de *autoajuda* falam sobre emoções, tais como o *amor*. Esse encontro não é habitual, uma vez que essas *mulheres* jamais se encontraram desta maneira. Eu, como antropóloga, observadora, participante e feminista, coloquei-me como a dobra e a articulação entre esses espaços e narrativas. Meu intento é, inspirando-me nos conceitos de coetaneidade (Fabian, 2013) e duração (Bergson, 1988), articular acontecimentos e discursos observados em campo, refletir sobre elementos significativos acerca das noções femininas sobre o amor e seus usos e impactos através das práticas governamentais, dos trajetos femininos e das normas e moralidades que produzem convenções sociais.

Este exercício imaginativo e fictício não se trata de uma negação da singularidade e da heterogeneidade de noções e trajetos enunciados pelas *mulheres*. Tal como as memórias lembradas e enunciadas por elas em entrevistas, conversas e nos *grupos*, também nesse espaço ensaiado de um “encontro-entre” lugares suas narrativas apresentam-se descontínuas e digressivas em relação à memória e aos acontecimentos. Se podemos supor que narrativas femininas, parte substancial desta pesquisa, são experiências elaboradas como discursos de afetos, *violências*, relações *destrutivas*, *doença* etc, elas bem podem ser apreendidas nas séries descontínuas dos acontecimentos (Foucault, 1996). Isso significa que importa saber e considerar suas possibilidades contextuais e autorais de enunciação, as quais são elas mesmas alineares, descontínuas e subversivas quanto à ordem cronológica (Bessin, 2010 e 2009b; Ingold, 2009; Astier et Duvoux, 2006; Foucault, 1996). Assim, este exercício não se tratou apenas de contrastar, aproximando e distanciando experiências afetivas, narrativas enunciadas ou noções diversas (amor, sofrimento, dor, culpa, vergonha, reconhecimento), mas nesse mesmo movimento possibilitar visibilizar normas de gênero e de sexualidade que acionam e produzem os mecanismos dos relacionamentos amorosos, sejam eles *violentos* ou

*destrutivos*³⁹. Não se trata, portanto, de comparar narrativas sobre experiências, mas antes de contrastá-las no movimento de percebê-las no “entre”.

Cada *mulher* presente nesse “encontro-entre”, aqui promovido por mim, tinha suas convicções incertas sobre o que seria o amor, essa palavra tão carregada de história, imagens e memórias. Algumas viviam situações de *violência* em seus relacionamentos amorosos; outras, ainda, viviam situações de conflito que produziam também sofrimento e tristezas, as quais elas chamavam de *relacionamentos destrutivos*. Seus companheiros e ex-companheiros eram nomeados como *manipuladores*, *perversos narcisistas*, *destrutivos*, *doentes* e/ou apenas o amor *de suas vidas*. O que os diferenciava dos inúmeros relacionamentos amorosos que se iniciam e terminam a todo momento em qualquer lugar? O que as impedia de simplesmente terminar essas relações e seguir seus projetos pessoais, criar seus filhos, exercer suas profissões? O que as paralisava e transformava qualquer possibilidade de movimento difícil e inimaginado?

É por essas tramas discursivas que esse capítulo se debruçará. Partirei do exercício do “encontro-entre” para, nos tópicos seguintes, refletir sobre a produção, reiteração e transgressão de normas e moralidades religiosas. É preciso alertá-los que reconheço como transgressão as pequenas fissuras provocadas nas normas e moralidades no momento em que as *mulheres* as questionam (momento de explicitação das normas como veremos a seguir). Assim, querer uma família tradicional, mas na qual termos igualitários pautados em uma noção de respeito, troca e reciprocidade existem, são eventos que entendo como de transgressão, ou seja, aqueles em que algo se transforma, mesmo que seja uma centelha de desconfiança. Neste sentido, será importante descrever o lugar conferido às normas de gênero e de sexualidade nos enunciados femininos e suas implicações em termos de agência e prática, ou seja, as fissuras promovidas nas normas pela ação das *mulheres* e das *profissionais* são processos inacabados de transformações imprevisíveis. Por fim, no final do capítulo, volto às narrativas femininas para acompanhar as maneiras como promovem essas transgressões e reatualizações com vistas a uma outra forma de *amor* e de *amar* pautadas em um “amor-ação”.

³⁹ No capítulo Três, “Entre experiências violentas e destrutivas nos relacionamentos amorosos: limiares através do suportar, do alargar e do ultrapassar limites do sofrimento”, descreverei com maior profundidade o lugar e o significado dos termos *violento* e *destrutivo* nas narrativas femininas.

1.1. A enunciação das narrativas femininas sobre o amor a partir de um “espaço-entre”

A pergunta feita assim de forma direta silenciou todas as *mulheres* presentes: *Mas, então, o que é o amor?*⁴⁰ Eu sabia que feita dessa maneira, tal como uma sentença, a resposta poderia ser evasiva ou cheia de clichês, mas optei por mantê-la mesmo assim. Ela motivava uma expectativa minha em mostrar e conseguir descrever o “conjunto de regras e procedimentos normativos” (Das, 2008) inscritos e acionados em noções como o amor. Apesar do silêncio que pairou pela sala gerado por essa pergunta descabida, impondo olhares reflexivos para dentro de cada uma (para *seus interiores*), ela estava cheia naquele dia com seus odores, respirações nervosas e risinhos cúmplices. Talvez por isso, por toda uma multiplicidade díspar e próxima (noções, lembranças, trajetos, expectativas etc), perguntar ‘*o que é o amor?*’ tivesse promovido o silêncio e os entreolhares na sala em círculo.

Quando se trata de contextos *violentos* ou *destrutivos*, perguntar sobre o amor é materializar o passado no presente, projetar os passos futuros a serem feitos, retomar memórias e questionamentos internos desgastados: *Como eu vou dizer todos os meus interiores?*, disse-me Alice certa vez ao falar sobre um novo relacionamento amoroso que ela ensaiava e a enchia de medos e inseguranças. Minha pergunta não era, entretanto, uma surpresa. Elas próprias a fizeram para si mesmas infinitas vezes, e como outras tantas compartilharam com o *grupo*, comigo ou com seus *interiores*: *Por que continuo nessa relação? Ainda gosto dele? Vale tudo por amor? O que é o amor? Eu não estaria com ele se não o amasse*. Desta maneira, o convite reflexivo que minha pergunta colocou, feita de forma direta e sem floreios, necessitava mesmo do silêncio, da consulta no entreolhares na sala em círculo.

Como de costume, as *mulheres* estavam sentadas em círculo de forma que todas pudessem se ver de onde estavam. Este não era, entretanto, um dia de *grupo* como outro qualquer. Esse encontro se deu, como já anunciado, na minha imaginação de pesquisadora e consistiu no exercício antropológico de aproximar espacialmente os lugares por onde esta pesquisa caminhou ao longo de quatro anos. Ali estavam *mulheres* marroquinas, francesas e tunisianas da *Libres Terres de Femmes* (LTDF), uma associação feminista francesa que acompanhei por oito meses em Paris (França). Também estavam presentes

⁴⁰ Esta pergunta foi feita por mim nas entrevistas que realizei com as *mulheres* no CEAMO, LTDF e MADA, por isso, parto dela para construir esse encontro imaginado, considerando as maneiras como as conversas e relatos de experiências aconteciam nos grupos habituais em cada espaço. Considerarei começar por esse questionamento, uma vez que nos *encontros* e *reuniões* perguntar sobre ‘*O que é o amor?*’ era um exercício reflexivo recorrente, feitos por mim, pelas *profissionais* e mesmo pelas *mulheres*.

mulheres do grupo de autoajuda Mulheres que Amam Demais (MADA), entre as quais compartilhei histórias por quatro meses em Campinas (São Paulo, Brasil). Estavam ali ainda as *mulheres* participantes do Centro de Referência e Apoio à Mulher (CEAMO), também situado no município de Campinas e onde fiquei a maior parte do tempo, pouco mais de três anos. Também estavam presentes eu, a *psicóloga* do CEAMO e a *animadora* do *groupe de parole* francês, terminando por compor o círculo e compartilhando com as *mulheres* também nossos saberes e experiências. Movimento feminista, de autoajuda, política assistencial estatal, psicologia e antropologia imprimiam gramáticas diversas no espaço e mesclaram, nesse “encontro-entre” lugares, noções, experiências afetivas, formas de fazer e afetos. Todas estavam presentes e, no entreolhares, fitavam-me desconfiadas como que buscando uma resposta correta à minha sentença descabida: *Mas, então, o que é o amor?*

Camila⁴¹ foi a primeira a falar. Ela é, como sempre diz, uma jovem muito *tímida* e *introvertida*. Normalmente, mantinha-se em silêncio nas *reuniões*, dizia-se *insegura* para colocar suas ideias, mas era algo que estava aprendendo ali com o grupo. Sua opinião saiu quase como um reflexo impensado, dizendo as palavras como se quisesse fazê-las voltar para seu interior: *Eu acho que o amor é você...* Sua hesitação fez com que as demais a encorajassem a continuar. *É difícil pra eu definir isso, porque eu acho que eu não tenho isso ainda...* explicou. *Todo mundo sempre tem algo a dizer que é válido*, falou Alice que sempre estava atenta a encorajar outras *mulheres* a falarem sobre si. Camila sorriu e então continuou: *Mas, tipo, é o respeito, é você ter alguém que te dê o carinho, te dê atenção, que você também dê, mas que seja de uma forma saudável, você entendeu?*

Todas concordaram em um gesto afirmativo com a cabeça. Luciana, sempre muito opinativa, começou a falar rapidamente e, como de costume, em um tom choroso: *Eu queria que fosse exemplo do meu pai e da minha mãe. Aquele amor bonito que sentava do lado pra assistir televisão no sofá e um pegava na mãozinha do outro. Não precisava*

⁴¹ Todas as falas apresentadas neste tópico foram ditas a mim durante entrevista individual com as *mulheres* que concordaram em conversar comigo para a pesquisa de doutorado. Eu as conheci nas *reuniões* e encontros dos grupos no MADA, no CEAMO e na LTDF, portanto, estou utilizando minha observação nesses grupos para descrever as maneiras como as conversas se davam, povoando-as com os relatos e histórias enunciados nas entrevistas. *Mulheres* que nos grupos eram falantes ou eram solidárias com aquelas com maior dificuldade de falar, outras que se levantavam e iam consolar a colega quando esta chorava, ou tinha sempre uma intervenção em momentos de silêncio, enfim, estou também considerando no “encontro-entre” essas formas de agir dessas *mulheres*. Camila, por exemplo, era de fato muito tímida e insegura, frequentemente outras mulheres presentes à *reunião* do grupo a incentivavam a falar. Alice sempre se prontificava a trazer um pensamento de apoio às *mulheres* presentes. Optei por não dizer diretamente de quais grupos essas mulheres pertencem, se do MADA, do CEAMO ou da LTDF, pois entendo que os discursos sobre o amor que elas acionam são produzidos em um contexto muito próximo, compartilhando de normar e noções, embora tragam efeitos múltiplos nas formas como, depois, elas vão entender e agir sobre aquilo que viveram.

mais nada! Isso era meu sonho. Eu queria alguém assim, concluiu apontando para a importância de uma intimidade cúmplice entre amantes que ela não via mais em seu casamento de mais de 20 anos. Amor, para elas era antes de tudo se relacionar com alguém, não somente para alguém. Era, portanto, uma troca como disse Alice logo em seguida: O amor, pra mim, eu acho que é uma troca de sentimentos. É um desejar... o amor no sentido de relacionamento. Então, eu gosto tanto daquela pessoa que eu quero estar com ela, porque me faz bem, porque nós temos afinidades e é prazeroso. Eu acho que isso pra mim é o amor. Tem uma troca.

Eu concordo, completou Andrea, uma deficiente visual que estava abrigada em um albergue para pessoas com diversas deficiências: O amor, pra mim, o amar e ser amada, é você, primeiro você gostar da pessoa que você tem ao seu lado, tanto física, quanto moral, em todos os sentidos. Que ela te corresponda em todos os sentidos. Que ela seja uma pessoa sincera, né, bonita, que ela seja uma pessoa que corresponda ao que você precisa. Então, assim, o amar e ser amado é uma correspondência. Ele precisa te corresponder e você precisa corresponder a ele, sendo uma boa esposa, conclui com suas metáforas visuais e suas outras maneiras de enxergar a beleza do outro.

É um amor sentido, prosseguiu Suzy, uma senhora alegre e, como se define, sobrevivente do salário mínimo. Ela comporta em seus 62 anos de idade uma risada solta que esconde histórias tristes e violentas de um casamento conturbado de 40 anos. Porque pra mim ele era um homem perfeito! Mesmo com os defeitos dele, continuou em seu jeito tranquilo e pausado de falar, como se escolhesse cada palavra com cuidado. Ele era muito, assim, carinhoso. Ele era... achava ele bonito. Ele sempre... ele sempre gostou de muito carinho. Ele sempre deu carinho. Mas de uns tempos pra cá o carinho virou em pancada, né. E o amor, amor mesmo, eu acho que não sei se ele tinha no coração. O amor que Suzy descrevia, era de um afeto que se sente e não apenas se diz. Ele sempre falava pra mim “Eu te amo. Eu te amo”. Mas não sei até quanto que ele me amava, dizia com um ar melancólico.

Este amor sentido e não apenas dito poderia enfrentar defeitos e contratempos. Para isso, esse amor precisava ser um amor amigo, companheiro, de cuidado e, acima de tudo, que tivesse conversa. Suzy passou a palavra para outra participante, mas não sem antes concluir: Então, hoje, o amor pra mim eu acho que é um cuidado, né, um pelo outro, que eu cuidei e ele me cuidou da forma dele, né. Errada? Não sei. E se eu tivesse que reconstruir hoje de novo, não com ele, se fosse com uma outra pessoa, seria, assim, muito mais na amizade, no carinho, na conversa, que a gente não teve. Conversa como, assim, se fossem dois amigos, mais o amor junto, né. Eu tenho... eu tô com você, mas é por amor.

Maria, uma senhora que compartilhava muitas proximidades com aquelas vividas por Suzy, também recém separada do *marido*, como ela o chama, prosseguiu animadamente: *É o sonho da noiva!* Todas riram e se divertiram, pois, mais do que o casamento, elas desejavam serem “felizes para sempre”, como nos contos de fadas, a vida em harmonia, o equilíbrio e o respeito, mesmo sabendo que o cotidiano era muito mais complexo que isso. *Não material*, continuou Maria, *mas a vivência, o carinho, dormir junto, que é o sonho de noiva, né. Qual o maior sonho da mulher? Qual assim entre homem e mulher? Aí a gente tava falando que é o casamento, se vestir de noiva, depois ter os filhos, viver bem. Em harmonia e tudo. Um entender o outro, né.*

Amanda, uma jovem que sempre se sentava ao lado de Maria nos encontros habituais, riu e falou à sua maneira ligeira e efusiva: *Amor pra mim é... brigas, eu não vou tirar brigas de lado, porque eu sei que existe em todos. Isso aí é fato mesmo. Isso acontece. Mas é o que? É ter respeito um pelo outro. Era isso que eu queria, que ele tivesse respeito, é isso que eu faço. É isso que eu fico bem nervosa. Eu dou aquilo que eu quero receber.* Todas riram porque Amanda tinha esse jeito de falar das pessoas enérgicas de pensamento rápido e agressivo, como se toda a raiva do mundo explodisse em cada pontuação. Ela continuou: *Mas não é mesmo? É ser compreensivo, briga é como eu falei, pode brigar porque ninguém é perfeito, ninguém é santo. Mas ter atenção, ter dedicação, ter compreensão.*

Yoko, dizendo ter chegado *no fundo do poço* em sua última relação amorosa que durou longos sete anos, acrescentou: *Eu achava que eu amava, mas eu tinha uma ilusão. Aquela ilusão eu amei: que era uma pessoa carinhosa, uma pessoa sincera, uma pessoa atenciosa. Com mil defeitos juntos (ciumento, agressivo), mas eu tinha uma ilusão de reciprocidade, de ser amada. Porque, como ele me possuía, eu achava que aquilo era uma forma de ele demonstrar que ele gostava de mim. Como eu me iludi!,* continuou agora entre lágrimas duramente contidas que faziam seu corpo sacudir em sutis espasmos. Maria se levantou, atravessou a roda e lhe deu um abraço demorado, Julie lhe estendeu a caixa de lenços de papel que ficava sobre uma pequena mesa de centro. Yoko respirou profundamente e prosseguiu: *O meu primeiro relacionamento [dos 15 aos 20 anos de idade] eu estava com uma programação mental para o casamento. Eu queria casar, lógico, mas para sair da casa dos meus pais. Só que nunca passou pela minha cabeça que eu pudesse fazer isso sem casar, né. Ninguém falou pra mim que não podia, mas eu nem imaginava! É um adestramento desde tudo o que você vê pra criança, desde livrinho até desenho animado!*

Nesse momento, a *psicóloga* presente no “encontro-entre” do grupo pergunta: *Gente, mas quem aqui casou por amor?* Sua pergunta vinha de uma observação de que as *mulheres* procuravam mais por alguém protetor, provedor ou um pai para os filhos do que alguém que elas amassem e que as amassem em contrapartida. Novos entreolhares se fizeram na sala em círculo.

Yoko retomou a palavra dizendo que não suportava mais viver na casa dos pais para os quais ela se sentia invisível. Não casou com o primeiro namorado, embora essa fosse a sua *programação mental*. No entanto, três meses após o término dessa relação, ela já estava em outra e casada com um de seus *melhores amigos*. *Eu queria sair da casa dos meus pais de qualquer forma*, concluiu convicta. Susy lembra que o casamento também era algo certo, ainda mais porque ela não era mais virgem. *Ele foi o primeiro homem e único homem na minha vida. Porque eu já tinha... ahm... já tinha cedido antes do casamento. Eu tinha que casar com ele porque meus pais não sabiam, né. E como que eu ia falar que não e ele também?* E completou: *mas desde o namoro eu já tinha medo, ele sempre foi violento*. Joanne, muito emocionada, lembrou-se de como ela e seu marido, de quem estava recentemente separada, eram o *modelo de amor verdadeiro* para todos desde os tempos do colégio. *Ele é meu primeiro e único homem também. Mas eu achava que seria para sempre. Me separar nunca foi um desejo, apesar dos palavrões, das ofensas e de meus filhos estarem contra mim*, conclui apertando os lábios e os olhos, tensionando todo o corpo. *Doía lembrar que seus filhos, além de culpá-la dizendo que ela merecia toda a violência que sofria, ficaram ao lado do pai também a hostilizando e, muitas vezes, a agredindo fisicamente. E ainda hoje eu tenho medo de encontrá-lo, porque as minhas pernas tremem toda e o coração dispara... eu acho que ainda gosto dele*, conclui em um silêncio prolongado e contemplativo.

Nicolly, que havia chegado um pouco atrasada naquele dia devido às suas buscas intermináveis por emprego, decidiu contar sua história: *Eu me casei porque ele era da mesma igreja que a minha e parecia alguém responsável, tinha trabalho e eu vi que poderia ser um bom pai. Eu não gostava dele no início, mas achei que com o tempo eu poderia gostar. Eu queria sair da vida que eu levava no litoral e não tinha apoio da família, não tinha como voltar pra lá. Fugi de casa por causa do meu padrasto que mexia comigo. Fugi e fui pras ruas do Guarujá. Vim pra Campinas pra largar aquela vida... Eu achei que o meu ex iria me proteger e cuidar de mim e dos nossos filhos*, conclui um pouco tensa. Não era fácil dizer a todas as *mulheres* presentes dos tempos em que vivia no litoral da prostituição e fazia uso de drogas, muito menos de lembrar dos abusos

sofridos desde a adolescência praticados por seu padrasto. Sem apoio da família, entendia que este trajeto surgiu em seu caminho como maneira de *sobrevivência*.

Como que vai dar certo, gente! Interveio a psicóloga: *Casar sem amor e sem conhecer a pessoa? Por isso*, continuou Yoko com assertividade: *O amor precisa ser o código celta das mulheres!* Ela se remetia a um texto lido e discutido em um dos grupos em outra temporalidade e que tinha como primeiro ponto só amar quando amor, companheirismo e amizade fossem recíprocos⁴². *Agora é isso para mim: O amor é respeito, o amor é zelo. Quem ama cuida. Quem ama protege, não humilha, não impede, estimula!*

Ah, interveio Vitória, uma senhora muito bem vestida e perfumada que, por sua *persistência*, fundou o MADA em Campinas: *Eu acho que o amor é, assim, ter companheirismo também, sair de mão dada, né, curtir a vida, assim, cada minuto, porque você não sabe quanto que você vai durar, né*. Todas riram novamente, agora com essa menção ao *carpe diem* e as urgências que a finitude da vida coloca aos amantes: amar plenamente e até o fim. *Então, eu acho, assim, é importante curtir a vida, gostar de viver, olhar uma coisa e achar que é legal, sabe. Gostar do que você tem, né*, concluiu Vitória. *Mas tem que ter aquela coisa de pele também, de passear junto, de fazer amor gostoso!* - interrompeu Elisa, recém-separada de um casamento de quase 30 anos. *Eu e meu marido, ex-marido, tínhamos uma vida assim. Não entendo porque ele foi procurar fora de casa. Ele tinha tudo em casa! Então, amor tem que ter respeito e união, mas também carinho*. Ela sempre tropeçava em chamar o ex-marido de marido e Yoko estava sempre atenta para corrigí-la: *Enquanto você o chamar de marido, tudo vai ser mais difícil, você não vai sair do lugar*, dizia nessas ocasiões em que Elisa se confundia pelo hábito das palavras. Foi o ex-marido de Elisa que decidiu por sair de casa e ela tinha dificuldades em aceitar como alguém que *tinha tudo em casa*, optara por procurar outra mulher na rua.

Bárbara, até então surpreendentemente quieta no encontro, falou alegremente e, como era comum a ela, de forma clara e envolvente. Todas ficaram em silêncio para ouvi-la, pois suas histórias amorosas sempre *dariam um filme*, como ela gostava de dizer: *Então, assim, eu acho que amor não pode ser uma coisa destrutiva. Se é uma coisa destrutiva, que faz mal a você e mal ao outro, isso não é amor. Isso é uma competição, isso é uma puta de uma disputa, menos amor. Porque o amor deveria ser tranquilo, deveria dar paz ao outro e a si própria e de ter harmonia e equilíbrio. Se não tem*

⁴² Refiro a um texto apócrifo denominado “O código das mulheres celtas” e que foi utilizado pela psicóloga do CEAMO como parte da conversa sobre amor-próprio e escolha dos parceiros afetivos. O texto pode ser consultado no ANEXO UM, disponível no final desta tese.

harmonia e não tem equilíbrio, se a vida é pior que um inferno, então isso não é amor. O problema é que uma relação saudável é a mesma coisa que você comer brócolis, não é tão gostoso, mas faz bem pra saúde. O relacionamento não saudável é um bolo de chocolate, você vai comer, mas não é saudável. Hoje eu penso assim, é melhor ficar com esse homem saudável do que voltar para o inferno que era com meu ex, completou falando sobre seu atual relacionamento no qual o namorado fazia de tudo para agradá-la e fazê-la feliz.

Vale tudo por amor, interrompeu pausadamente Beatriz, uma jovem com dois filhos já adolescentes e recém-separada de um casamento de mais de 20 anos: *Eu quando conheci meu marido, meu ex-marido, eu abandonei tudo pra ficar com ele, então...* Por um momento, Beatriz ficou em silêncio. Naquele dia ela não estava muito bem devido à prisão do filho mais velho, pela qual ela se culpava dolorosamente: *Se eu estivesse bem, eu teria percebido, eu teria aconselhado.* As palavras pareciam sair com tamanha dificuldade, quase sopradas, o que não era muito comum para ela, sempre cheia de opiniões precisas e bem articuladas. As *mulheres* que estavam ao seu lado a confortaram e ela continuou em um esforço visível para fazer as palavras saírem da boca: *Eu tinha 17 anos de idade quando eu fui morar com ele. Então, eu deixei toda a minha juventude pra trás pra viver uma vida com ele. Eu fugi com ele, né, enfrentei meus pais. Tudo pra ficar com ele. Então, jamais eu ia imaginar que eu ia ganhar isso. Eu achei que eu ia ser protegida, que eu ia ser amada, que ia ser aquele conto de fadas. Então, o amor fica bem de lado. Você já não começa mais ver a pessoa que você amou como uma pessoa amada. Você começa a ver ela como um ser humano que não tem consciência, que não tem respeito nem por ele mesmo, quanto mais ter respeito pelas pessoas ao redor, que ele diz que ama. Então, se ele não tem amor por ele próprio, ele não vai amar nem os filhos.* Beatriz foi dizendo pausadamente cada palavra e continuou: *Então, o respeito, né, a solidariedade, compreensão. Tudo isso engloba dentro do amor. Se tiver respeito com o outro, um pouco de responsabilidade, essas coisas, a gente, com amor a gente vai, assim, amenizando as outras coisas, concluiu.* O silêncio toma conta da sala, parecendo a mim que todas nesse momento faziam um exercício de olhar para seus interiores.

Rosa, como ela mesma se define, uma pessoa *alto-astral*, respirou profundamente e em tom reflexivo, dividindo sua atenção entre nossa conversa e sua filhinha de pouco mais de um ano de idade que mexia em tudo dentro da sala, prosseguiu: *O amor pra mim é assim: quando você tá junto com uma pessoa, você se sente bem do lado dela, que você consegue enxergar os defeitos que ela tem, que você não a coloca num pedestal.* Fazer

isto, segundo Rosa, era estar cega e, contrariando provérbios e poemas, para ela isso não era amor.

Barbara concordou prontamente e Alice completou: *Porque se eu quero dominar aquela pessoa e quero que ela seja do jeito que eu quero: o príncipe encantado que eu idealizei. E eu transformo aquela pessoa, quer dizer, eu quero que ela tenha um padrão que é imbatível? Não existe! Só mesmo nas histórias de príncipe encantado! Aquela pessoa perfeita! Porque eu acredito que as pessoas tenham falhas, e eu não aceito as falhas da outra pessoa... Aquilo pra mim é pouco, que eu acho que a pessoa não gosta de mim o suficiente... Isso não é amor.* E Rosa continuou: *É, porque isso pra mim, de você colocar a pessoa num pedestal, é quando você tá cega, você não enxerga. Isso não é amor. Quando você ama a pessoa, você enxerga os defeitos dela e você aponta pra poder melhorar. Isso pra mim é amor. Né? Eu acho que o amor é incondicional.*

Yoko pediu a palavra novamente, ela ainda queria falar da ilusão de ser amada. *Meu primeiro marido era um cavalheiro, ele abria a porta do carro. Se eu tivesse na calçada ele me punha pro lado do muro, ele invertia. Sempre de mão dada, puxava a cadeira pra eu sentar. Minha mãe idolatrava ele: “Ai como ele é maravilhoso!”. Sempre de roupa social. Bem mais velho. Um príncipe encantado.* Todas riram. Yoko se lembrava de que ele nunca a agrediu ou foi violento, mas conta como ela sofreu quando descobriu que desde o início do casamento ele a traía com a estagiária da empresa. *Eu não aceitei! Ele pediu perdão falando que me amava, mas eu disse “Isso não é amor”.* Ela não se conformava de, embora tenha sido rígida e atenta nos outros relacionamentos amorosos quando se sentia desrespeitada, ter aceitado as *manipulações* do ex-companheiro em sua última relação que a fez chegar mais ainda *no fundo do poço*. *Nossa, eu não acredito que eu não enxergava, sabe? De ser uma ilusão. Uma ilusão. Eu estou totalmente louca. Então, a louca sou eu! Quem está alucinando, quem estava alucinada era eu, na verdade. Ai, quanta humilhação eu aceitei!* concluiu emocionada: *Por isso eu acho que era amor, porque eu aceitava e queria ajudá-lo a ficar bem.*

Anne, uma jovem que estava sentada ao lado de Yoko, a interrompeu: *Eu penso a mesma coisa e tenho vergonha. Como eu não percebi, não uma, mas duas vezes, que eu estava com um perverso-narcisista ao meu lado? Ele me manipulava para eu acreditar que tudo era minha culpa, controlava o que eu falava e sempre eram brigas e em público. Amor não é isso!* Julie, uma mulher bastante efusiva apesar da ansiedade e tristeza que sua relação amorosa violenta havia produzido, completou: *Eu também tinha vergonha e muita culpa, principalmente porque eu trabalho com comunicação não violenta. Nem portas nosso apartamento tinha, somente uma cortina no banheiro, porque ele queria*

saber de tudo o que se passava ao redor dele. Com quem eu falava, o que eu vestia, o que eu pensava. E eu não percebia! Era o inferno! Para mim isso era amor [na época], porque ele dizia que me amava! Joanne interrompeu: A gente acha que é amor! O meu ex-marido era para mim o homem perfeito, nós éramos o casal modelo, estávamos juntos desde a adolescência. Foi o único homem da minha vida e eu achava que era amor, que era pra sempre. Eu não via o controle e o ciúmes como problema e escondia as agressões de todo mundo, principalmente da minha família. Para mim era amor, ele era minha família, ele era tudo.

Dessa vez, fui eu quem quebrou o silêncio na sala e perguntei: *Então, o que é importante para viver o amor?* Desta vez, as respostas vieram rápido como se tivessem sido ensaiadas há muito tempo. Beatriz foi a primeira a falar, agora um pouco mais animada pelo amparo das demais: *Ah, seria ter mais diálogo, né, ter mais respeito um com o outro, mais cumplicidade. Essa é a relação ideal. É saber conviver com as diferenças do outro pra não chegar ao extremo de até a violência chegar junto. Saber conversar e discutir as causas da relação, saber lidar com as diferenças, porque cada um tem uma educação.* E Yoko arrematou: *É o código das mulheres celtas! Amar e ser amada!* Por fim, Elisa acrescentou: *Ah, e precisa ter carinho, né, assim, entre homem e mulher também, um amor carinhoso.*

Neste “encontro-entre” as *mulheres* falam sobre aquilo que pensavam e procuravam no amor que sonhavam no início do relacionamento amoroso. Muitas vezes, ideais tais como aqueles descritos nos livros infantis, nos quais a princesa é salva por um príncipe com quem se casará e viverão felizes para sempre⁴³ persistia no desejo de serem protegidas e cuidadas. No entanto, mesclado a esse amor ideal e dos contos de fadas, essas *mulheres* ao mesmo tempo tencionam esse *sonho* no desejo de um *amor* que fosse também relação, palpável, concreta e vivida no cotidiano, o qual chamarei de um “amor-ação”. Como disse Maria, *não material, mas a vivência, o carinho. Eu queria uma vivência assim: de união, de se entender os dois. Quando você precisava de mim, eu te ajudava no serviço – que eu ajudei muito na roça também – e, quando você precisar de mim, eu te ajudo e, quando eu precisar de você, você me ajuda.* O que muitas estavam dizendo, entre desejar um *amor carinhoso*, um *cuidado*, a existência de *cumplicidade e conversa*, pautava-se na reciprocidade do relacionamento amoroso, na *troca*, na *compreensão e no respeito*. O *amor sentido*, como nomeado por Suzy, do *amor*

⁴³ Para um estudo sobre as representações dos contos de fadas como normatividades de gênero, ver Escoura (2012).

carinhoso, como propôs Elisa, ou do *amor* das *amazonas celtas*, desejado por Yoko, exigia que o sentimento amoroso fosse exercido e praticado: um “amor-ação” e não apenas um amor falado.

Os efeitos da ausência de um “amor-ação”, aquele vivido na *troca* e *correspondência com o outro* [companheiro] e não **para o outro**, foi enunciado também por Amanda: *Eu dou atenção... eu dava, hoje eu não dou mais, eu comecei já a me vingar, de tanto dar e de estar cansada. Eu sempre estava ali em casa, eu sempre tive do lado dele, eu sempre fui compreensiva com ele. Ele nunca foi comigo. Eu nunca fui de ter 100% de paciência, mas a paciência que eu tinha, eu falava. Só que eu perdi a paciência de vez, de falar uma vez, duas vezes e ele nem ligava.* Também Elisa, em tom choroso, descrevia os efeitos nocivos da ausência desse “amor-ação”: *Você sabe o que é deixar a casa arrumada, o jantar pronto, você toda cheirosa esperando o marido e ele vir com grosseria ou ficar o tempo todo no computador vendo site pornô? É difícil. Isso acaba com a gente.*

Essas *mulheres* parecem questionar a *ilusão* que sentiram ao imaginarem a possibilidade de viverem um *conto de fadas*, somente apreendida depois de encontrarem os grupos de autoajuda (MADA), de acolhimento e de apoio (CEAMO e LTDF). Algumas, como disseram inúmeras vezes nos grupos que participam, tomaram conhecimento da *ilusão* do *conto de fadas*, ou de um *amor romântico* idealizado, exatamente ao enunciá-los coletivamente. Ao falar sobre esse *amor ideal*, percebiam sua finitude e sua impossibilidade prática. Assim, após terem vivido situações de *violência* e de *relacionamentos destrutivos*, essas *mulheres* procuraram por um “amor-ação”, aquele que é vivido, sentido e recíproco. Ao mesmo em que transgridem ideais amorosos e ilusões, suas elaborações discursivas sobre o “amor-ação” tensionam e reatualizam normas de gênero e de sexualidade, cujos mecanismos serão melhor explorados nas próximas páginas. Estas pretendem descrever discursivamente as maneiras como as normas de gênero e de sexualidade atravessam expectativas e noções sobre amor e relacionamento amoroso. Em um segundo movimento, este capítulo pretende pautar as pequenas transgressões das regulações normativas, construindo aquilo que as *mulheres* passaram a desejar sobre o amor e que nomeio de “amor-ação”.

1.2. Mecanismos discursivos de produção de normas de gênero e de sexualidade

As narrativas enunciadas pelas *mulheres* que procuram por espaços de apoio e de autoajuda acionam, produzem e são atravessadas por um discurso sobre o *amor*. Minha

inspiração para entender o *amor* como um discurso apoia-se nos escritos de Foucault (1996). Para o autor, os discursos são produzidos a partir de procedimentos de controle e delimitação externos e internos a eles e que possibilitam sua aparição, sua exclusão, sua rarefação e seu funcionamento. O mecanismo colocado em operação na emergência de um discurso, tal como sobre o *amor*, se faz num jogo que é imprevisível, aberto ao acaso e que põe em relação acontecimentos descontínuos e alíneares temporalmente. Na proposição formulada por Foucault, dissolve-se não somente a ideia de destino e direção, mas também aquela associada à origem das discursividades. Um discurso é, portanto, o encontro, o cruzamento e a justaposição de séries descontínuas de acontecimentos (eventos, noções, práticas, subjetividades, afetos etc).

No entanto, é importante não ir tão rápido na exposição do argumento construído por Foucault (1996) para podermos reter aquilo que é importante no entendimento das maneiras como normas de gênero e de sexualidade e, principalmente, das moralidades religiosas emergem nos enunciados femininos sobre o *amor*. Foucault identifica uma série de regras que possibilitam que os discursos sejam conjurados e pronunciados. Primeiro, existe um conjunto de procedimentos externos de controle e delimitação do discurso: a interdição (a palavra proibida); a separação e rejeição (a segregação da loucura, por exemplo); a verificação do verdadeiro e falso (vontade de verdade). Esses procedimentos atuam externamente ao discurso e colocam em jogo o desejo e o exercício do poder. O discurso é o objeto do desejo, ele é aquilo pelo que se luta, “o poder do qual nós queremos nos apropriar” (Foucault, 1996: p.10). Isso quer dizer que não se fala qualquer coisa, a qualquer momento e por qualquer pessoa. O procedimento externo de exclusão define quem pode falar e em quais circunstâncias. A verdade, portanto, separa-se do discurso verdadeiro de quem fala para o próprio enunciado (por exemplo, *vale tudo por amor; o amor é incondicional; não se pode controlar o amor* etc).

Em segundo lugar, os discursos são possíveis também a partir de procedimentos de controle e delimitação que lhes são internos “pois são os próprios discursos que exercem controle sobre si mesmos” (Foucault, 1996, p.20). Os princípios de classificação, de ordenação e de distribuição são acionados, na dimensão do acontecimento e do acaso, pelo comentário, o autor e a disciplina. Em linhas gerais, o comentário se coloca no desnivelamento do discurso, daquele que foi pronunciado pela primeira vez e a sua repetição. Nesse movimento, elementos que estavam silenciados podem ser enunciados na repetição, fazendo falar algo que estava “oculto”. Não se trata de uma revelação de algo que estava escondido, mas da possibilidade de dizê-lo. Através de um movimento de

repetição do discurso, novos elementos emergiriam tencionando uma verdade estabelecida, por exemplo, o amor como um sentimento naturalizado.

O discurso não é imaterial e pronunciado por um sujeito sem corpo, mas também não é um indivíduo único e particular que o pronuncia⁴⁴. O “autor”, outro procedimento de delimitação e controle interno, é um “princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (Foucault: 1996, p. 23) e, mais à frente, ele afirma: “O autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção de suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real” (p.26). O discurso não é, assim, externo a seus contextos de enunciação, ele precisa corresponder a um conjunto de regras e estar inserido em um domínio próprio que o possibilite. Nesta tese, a categoria *mulheres* é, portanto, o princípio de organização, articulação e agrupamento do discurso sobre o *amor*⁴⁵, daquelas pessoas que procuram por centros de apoio e grupos de autoajuda e que viveram relacionamentos *violentos* ou *destrutivos*. É preciso, ainda, que o discurso esteja inserido dentro de uma Disciplina. Não um poder disciplinar como Foucault analisou em outro momento (2004a), mas aquele que satisfaça “o domínio do objeto, um conjunto de métodos, um *corpus* de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos” (Foucault, 1996: p.28). Portanto, é preciso que haja a possibilidade de formular, indefinidamente, proposições novas.

Nestas apreensões acerca do discurso, as novelas de cavalaria, os cânticos do amor cortês, os devaneios do romantismo, os ideais do amor romântico e as histórias formuladas nos contos de fadas formam algumas dessas justaposições de séries descontínuas de acontecimentos (eventos, noções, práticas etc) que se articularam e produzem aleatoriamente as noções sobre o amor enunciadas pelas *mulheres* ao longo desta tese. Também a psicologia e a psicanálise, com suas teorias sobre o eu (self), traumas e sofrimentos constroem noções a respeito do amor que emergem de maneiras fluidas nas falas e expectativas das *mulheres*. Em outro sentido, a antropologia, a sociologia e a história também formulam teorias sociais a respeito do amor, buscando

⁴⁴ Foucault menciona que o acontecimento não está na ordem dos corpos, mas ele não é imaterial, “(...) é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material (...)” (p. 54).

⁴⁵ As mulheres também enunciam sofrimentos e dores e estes são atravessados por discursos e significações próprios dos contextos em que vivem: amorosos, familiares e dos centros, instituições e espaços terapêuticos que frequentam. Irei descrever as maneiras como as *mulheres* articulam sofrimentos e dores às suas memórias e experiências no Capítulo Três: “Entre experiências violentas e destrutivas nos relacionamentos amorosos: limiares através do suportar, do alargar e do ultrapassar limites do sofrimento”.

desconstruí-lo como emanções orgânicas dos corpos e que incidem de maneiras difusas sobre os enunciados femininos sobre o *amor*.

Beatriz, por exemplo, ao falar sobre o caráter *incondicional* do *amor*, adverte que ele pode ser desconstruído em situações de violência. Além disso, as *mulheres* de uma forma geral entendiam que o *amor*, para ser possível, precisa ser construído a partir do *respeito*, *cumplicidade*, *carinho* e outros tantos elementos que apontam para sua dimensão relacional e contextual. Assim, as *mulheres* acionam essas múltiplas discursividades para produzir uma ideia de amor **com o outro**: um “amor-ação”.

Estas formulações trazem reflexões significativas para o entendimento das narrativas femininas apresentadas nesta tese. Assim, no momento mesmo em que as *mulheres* enunciam uma *ilusão* ou *ideal dos contos de fadas* e do *amor romântico* em uma relação amorosa, operam questionamentos e transformações sobre esse mesmo *ideal*, que chamo de pequenas transgressões. É nesse sentido que insiro as narrativas enunciadas pelas *mulheres* em minha pesquisa como inscritas em discursividades pautadas por normas de gênero e de sexualidade. Por um lado, aproximo-me da proposição apresentada por Butler (2014) acerca da operacionalização das normas de gênero:

A sugestão de que gênero é uma norma requer maiores elaborações. Uma norma não é o mesmo que uma regra, e não é o mesmo que uma lei. Uma norma opera no âmbito de práticas sociais sob o padrão comum implícito da *normalização*. Embora uma norma possa ser analiticamente separada das práticas nas quais ela está inserida, também pode mostrar-se recalcitrante a quaisquer esforços de descontextualização de sua operação. *Normas podem ou não serem explícitas, e quando elas operam como o princípio normalizador da prática social, elas geralmente permanecem implícitas, difíceis de perceber e mais clara e dramaticamente discerníveis nos efeitos que produzem.*

Para que o gênero seja uma norma, isso sugere que ele esteja sempre e apenas tenuamente incorporado num ator social específico. A norma governa a inteligibilidade social da ação, mas não é o mesmo que a ação que ela governa. A norma parece ser indiferente às ações que ela governa, e com isso quero dizer apenas que a norma aparenta ter um estatuto e efeito independente das ações governadas por ela. A norma governa inteligibilidades, permitindo que determinadas práticas e ações sejam reconhecidas como tais, impondo uma grelha de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que será e do que não será reconhecido como domínio do social (pp.252-253; grifos meus).

As normas explicitadas pela desilusão da experiência promovem questionamentos importantes formulados pelas *mulheres* e que têm impactos significativos sobre seus trajetos e entendimentos sobre o *amor*. Como procedimentos de controle e delimitação internos ao discurso sobre o amor, as normas de gênero e de sexualidade, assim como as moralidades religiosas atravessadas por elas, são acionadas não somente como reiteração,

mas também como elemento de transgressão e transformação (mesmo que pareçam ínfimos a um primeiro olhar). Até onde é aceitável sofrer por amor? O que é descrito como anormalidade, descontrole ou doença? Quando sofrer por amor é entendido como coragem e persistência ou fraqueza e vulnerabilidade? Quando sofrer por amor impele a uma ação governamental?

As narrativas enunciadas pelas *mulheres* são facetas micropolíticas dos mecanismos de produção dos discursos sobre amor e sobre *relacionamentos amorosos* normatizados por convenção e, a partir delas, podemos observar sua operacionalização no cotidiano concreto de suas vidas. Sendo os discursos séries descontínuas de acontecimentos, sem destino nem linearidade, mas afeita ao acaso das justaposições de elementos discursivos, poderíamos destacar qualquer ponto dos contextos de enunciação que compõe as normas de gênero e de sexualidade nos discursos sobre o amor e nos códigos de funcionamento dos relacionamentos amorosos: narrativas femininas sobre suas experiências, emoções, relação com o outro (familiares, filhos, companheiro, colegas etc), Ongs, políticas públicas, leis, instituições públicas. Em qualquer uma delas poderíamos observar os discursos normatizados em sua execução, sendo exercidos em cada uma de suas facetas. Por isso, podemos observar seus efeitos de materialidade nas narrativas femininas: *Eu só sei que o amava*, como disse Beatriz sobre o relacionamento anterior e violento; *Era um amor incontrolável*, observou Barbara; *Ele era um príncipe, cuidava de mim, minha mãe o idolatrava*, contou Yoko; *Nós éramos o casal perfeito, estávamos juntos desde os tempos de colégio*, lembrava Joanne. A presença de alguns desses elementos no relacionamento amoroso significava, para essas *mulheres*, a expressão do *amor* que, em um segundo momento, será entendido por elas mesmas como *armadilhas, ilusões ou fantasias*.

O *amor* inscrevia-se, nas narrativas femininas, nos domínios normativos e morais, como será descrito no próximo tópico. No momento importa ressaltar que os diferentes projetos pessoais femininos desejados enquanto forma de viver um relacionamento amoroso (ou uma *história de amor*), não pode ser entendido nem como mera manifestação orgânica ou química do corpo, nem desconectada dos contextos subjetivos, normativos e políticos nos quais ele é expresso e materializado. O *amor* é contingente e contextual. Situações de violência, vivências de relacionamentos destrutivos ou o sofrimento ocasionado e as expectativas frustradas pelos projetos amorosos fraturados não podem ser desconsiderados no entendimento daquilo que essas *mulheres* nomeiam como *amor* e das normas de gênero e de sexualidade que o tensionam.

Ao identificar normas sociais como pautados no gênero não significa que consistam em atributos biológicos do masculino ou feminino. A categoria gênero não supõe uma correlação entre sexo e atributos biológicos, nem mesmo que só deva ser acionada analiticamente ao se tratar de relações entre homens e mulheres⁴⁶. Antes, como bem apontou Butler (1990), os atributos do masculino e do feminino são performatizados discursivamente, não existindo a possibilidade de um sexo pré-discursivo na medida em que sexo e gênero se fundam de forma contingente e contextual no momento em que são enunciados. Assim, enquanto mecanismo ilimitado de produção de discursividades, gênero coloca essas dicotomias em questão, produzindo transformações nas convenções sociais generificadas e afetivas ao mesmo tempo em que noções e atributos sobre o masculino e feminino são colocados em ato, portanto, quando são performatizados. Como descreve Butler (2014), isso quer dizer que gênero seria

o mecanismo pelo qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, mas gênero pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados. De fato, pode ser que o próprio aparato que pretende estabelecer a norma também possa solapar esse estabelecimento, que esse estabelecimento fosse como que incompleto na sua definição (pp. 253-254).

Por outro lado, não é possível desconectar dos enunciados elaborados por essas *mulheres* a dimensão da sexualidade também como atributo normativo: o desejo sexual feminino subsumido nas vontades do companheiro, a ideia persistente das “obrigações da esposa” na cama, uma certa pudicícia ao tratar da sexualidade feminina pelas *mulheres* (questões como orgasmos, masturbação e práticas eróticas) ou mesmo o descontrole produzido pelo sexo perigoso, aquele que potencializa compulsões, doenças e dependências. Como bem lembrou Citeli (2005), gênero e sexualidade estão inevitavelmente imbricados. Por isso, entendo que as normas articulam gênero e sexualidade na produção de discursividades sobre o amor e também sobre o que chamo de “amor-ação”.

Nos estudos sobre sexualidade, segundo Facchini (2016), tal articulação é realizada desde a década de 1980⁴⁷, principalmente influenciados, nas pesquisas

⁴⁶ Como bem mostram alguns dos estudos atuais a respeito dos gêneros e sexualidades dissidentes, não normativos ou transgressores das normas convencionais: Gregori (2016); Padovani (2015); Patriarca (2015); Piscitelli (2014); Tavares, (2014); Simões e Carrara, (2014); Brigeiro (2013); Ferreira (2012); Olivar, (2010); Strathern (2006 e 1992); Heilborn (2006 e 2004); Butler (2004); Grossi (2003); Debert (1994).

⁴⁷ Para um panorama e balanço dos estudos sobre sexualidade no Brasil, alguns dos trabalhos para consulta são: Simões e Carrara (2014); Piscitelli (2014); Moutinho, Carrara e Aguião (2005); Duarte (2004); Citeli (2005); Grossi (1998); Heilborn e Brandão (1999).

desenvolvidas no Brasil, pelos trabalhos de Carole Vance (1992) e Gayle Rubin (1992), as quais propuseram uma “teoria radical da sexualidade”. Tais estudos tiveram como ponto de partida também os trabalhos desenvolvidos por Foucault (1995 [1979]) que, a partir de uma genealogia sobre a sexualidade, entendeu-a como um dispositivo normatizador de práticas sexuais consideradas como legítimas e como produtora de tecnologias de Estado voltado para o governo dos corpos e dos desejos. Nesse processo, o quarto do casal torna-se o “único lugar de sexualidade reconhecida” (Foucault, 1995 [1979]: p. 10). Cria-se, segundo o autor, todo um discurso sobre o sexo em que o confessionário do padre e o consultório do médico irão produzir a norma e o modelo do sexo saudável e legítimo, relegando à margem outras formas de relações e prazeres tais como a homossexualidade, a masturbação, a sexualidade da criança etc (Foucault, 1995 [1979]).

Aqui o movimento não é diferente. As elaborações das *mulheres* sobre amor, conjugalidade e família, cujas histórias foram compartilhadas comigo, pautam-se no imbricamento entre regulamentações de gênero e de sexualidade acionadas por uma norma convencionalizada a respeito de como viver um relacionamento amoroso e o exercício de práticas sexuais. Tais regulamentações, as normas de gênero e de sexualidade, impactariam de formas diversas o exercício da sexualidade entre homens e mulheres (Citeli, 2005; Heilborn, 2006 e 2004; Fonseca, 2004; Leal, 2004; Strathern, 1995).

Poderíamos observar uma das maneiras das emanções das normas nas diferentes expectativas sobre o amor nos relacionamentos afetivos e heterossexuais entre homens e mulheres. Como chamou a atenção Heilborn (2004)⁴⁸, nesses modelos de relacionamento amoroso, para uma *mulher* a noção de amor não estaria diretamente associada à sexualidade como ocorreria com os homens. Para aquelas, e segundo a autora, o amor pautaria-se muito mais na relação afetiva entre o casal do que, necessariamente, na relação sexual como observada entre os homens. Uma vez que, como observou a autora, quando perguntados em sua pesquisa sobre a experiência do “seu primeiro amor”, os homens se confundiam se a entrevistadora se referia à primeira relação sexual ou sobre a primeira pessoa de que tinham gostado. Em um outro sentido, Fonseca (2000), ao realizar pesquisa sobre os processos judiciais de pedido de exame de paternidade, observou que a relação

⁴⁸ Essa pesquisa partiu das narrativas elaboradas e enunciadas pelas mulheres. Assim, as percepções sobre as demandas masculinas, principalmente relacionadas às relações sexuais, estão mediadas pelas suas elaborações. A respeito de uma bibliografia sobre masculinidades, é possível consultar, entre outros: Oliveira (2016); Fonseca (2000); Almeida (1995);

dos homens com os filhos, adotivos ou biológicos, pautava-se pela existência de uma relação afetivo-sexual com a mãe. A “dúvida” sobre a paternidade dos filhos biológicos, por exemplo, emergia sempre que o casamento tinha fim ou estava fraturado. Para as mulheres, ao contrário, a maternidade constituía-se em um laço afetivo e natural.

Para as *mulheres* em minha pesquisa de campo, a sexualidade era sempre um assunto evitado ou, quando enunciado, pendulava entre o perigo ou a poluição. Para elas, vivendo em relacionamentos *violentos* ou *destrutivos*, o sexo poderia leva-las à perdição e ao descontrole, ou ao sofrimento. Neste movimento ambivalente, normas de gênero, de sexualidade e moralidades religiosas emergiam como articuladoras de noções, afetos e condutas, como será descrito de forma mais detida nos próximos tópicos. Assim, o foco de suas narrativas sobre amor, sofrimento e dor giravam em torno do relacionamento amoroso e das decepções vividas em contextos *violentos* ou *destrutivos*. Um relacionamento amoroso não implicaria, necessariamente, em manter uma relação sexual satisfatória. A relação sexual *incrível*, mediana ou aquela que causaria *nojo* parecia ser apenas uma de suas dimensões. Em um primeiro momento, ao falarem sobre sexualidade, emergia em suas narrativas um desejo que era exercitado para satisfazer, controlar ou acalmar o companheiro. No entanto, elas diziam desejar o *carinho*, o *respeito*, a *reciprocidade*, o *cuidado* ou o *reconhecimento* do parceiro. Esse era o termômetro de que tudo ia bem ou poderia melhorar, ao contrário do que diziam sobre seus companheiros que viam no sexo, segundo elas, o aspecto mais importante da relação amorosa e forma de *fazer as pazes*.

Como pretendo demonstrar neste capítulo, mesmo que as *mulheres* envolvidas nesta tese exerçam práticas heteronormativas, reiterando normas e moralidades convencionalizadas, elas também operam pequenas transgressões em relação às normas de gênero e de sexualidade em suas práticas afetivo-sexuais. Estas são fissuras significativas e importante para acionarem os mecanismos de apreensão e explicitação das normas. Neste movimento, questionamentos e transgressões são produzidos em suas expectativas sobre os relacionamentos amorosos e seus entendimentos sobre o *amor*. É a partir da agência das *mulheres* por dentro dessas normas que seus questionamentos, transgressões, deslocamentos e transformações são possíveis. Não proponho, com isso, que esta ação exercida pelas *mulheres* seja uma resistência às opressões e subordinações de uma “cultura machista” ou “sexista”. Aproximo-me mais da formulação feita por Saba Mahmood (2006) para quem agência é um “ato de resistência”, embora não possam ser entendidas como sinônimos.

A autora sugere separar a apreensão da agência de uma noção liberal de resistência, para a qual ela só seria possível fora de situações normativas, tradicionais e opressoras. Para a autora, analisar a possibilidade de agência colada às exigências da resistência, tal como formuladas pelas “políticas progressivas”, excluiria as transgressões que se operam em contextos de subordinação. Essa forma de entender e analisar a agência das mulheres produziria e engessaria um modelo binário que oporia subordinação e subversão. Assim, ao não se enquadrar na lógica que opõe repressão e resistência, Mahmood pôde observar os atos de subversão imiscuídos dentro de práticas entendidas como opressoras e tradicionais, como aquelas do “movimento pietista”⁴⁹ de mulheres em torno do estudo do Islão dentro das mesquitas no Egito. Embora os estudos empreendidos pelas mulheres mulçumanas reforçassem aspectos tradicionais do lugar da mulher na sociedade egípcia, Mahmood observa que elas transgrediram um espaço majoritariamente e historicamente masculino. Não somente porque as mulheres não podiam estar nas mesquitas, mas porque o estudo do Islão não era um fazer feminino o que gerou uma série de constrangimentos e incômodos, tensionando normas e práticas “tradicionais”.

É através desta perspectiva que gostaria de me apoiar para refletir sobre a ação das *mulheres* em minha pesquisa de campo ao enunciarem normativamente o *amor* e ao construírem outros projetos pessoais dentro de uma perspectiva de “amor-ação”. As maneiras como elas elaboraram noções, afetos e memórias aciona direcionamentos imprevisíveis em seus trajetos. Assim, a noção de agência, tal como elaborada por Mahmood, inspira-me sobre as maneiras de entender a prática e ação dessas *mulheres* diante das normas e moralidades que produzem o *amor* como um discurso e o “amor-ação” como expectativa. Para tanto, agência será apreendida nas páginas que se seguem como “a capacidade de cada pessoa para realizar seus interesses individuais, em oposição ao peso do costume, tradição, vontade transcendental ou outros obstáculos individuais e coletivos” (Mahmood, 2006: p. 127). Nesta apreensão, as normas e moralidades são, assim, performatizadas pelas *mulheres*, colocando discursividades em atos como agência.

⁴⁹ O movimento pietista é, nas palavras de Mahmood (2006): “composto por mulheres de estatuto socioeconômico diversificado, que se reúnem em mesquitas para se ensinarem mutuamente sobre as escrituras islâmicas, as práticas sociais e sobre formas de comportamento corporal considerado apropriado para a cultivação do ser ideal virtuoso. Apesar de as mulheres egípcias mulçumanas terem tido sempre uma certa aprendizagem informal sobre o Islão, o movimento das mesquitas representa um contato inédito com materiais acadêmicos e raciocínios teleológicos que, até então, apenas estavam ao alcance dos homens doutos. Movimentos como este, não provocando uma indiferença entre os intelectuais seculares, certamente incorporaram uma série de associações incômodas com o fundamentalismo, a subjugação das mulheres, conservadorismo social, atavismo reacionário, pobreza cultural etc” (p. 122).

1.3. Enunciados sobre o *amor* como discurso micropolítico nas normas de gênero e de sexualidade

Retomando Rosaldo (1984)⁵⁰, se os sentimentos são “pensamentos incorporados”, as maneiras normatizadas de sentir, tal como o amor, materializam-se nas práticas das pessoas, imprimindo sentidos aos trajetos afetivos e pautando estratégias de ação. Como observa Coelho (2006), considerar os sentimentos desta maneira consiste em reconhecê-los como práticas sociais “estruturadas pelas formas de compreensão e concepção do corpo, do afeto e da pessoa, estas por sua vez culturalmente definidas” (p.39). Assim, embora o amor seja sentido no corpo – em palpitações, rubores ou dores no fígado (Rosaldo, 1984) – e seja enunciado convencionalmente como universal (todas as pessoas estariam aptas a senti-lo), ele não está na ordem do biológico ou do natural. Ao contrário, como um sentimento, um ideal e uma ação, é inteligível nos domínios das moralidades e das normas de gênero e de sexualidade.

Assim, apreender o amor como um “pensamento incorporado” é romper com dicotomias tais como corpo/mente, razão/emoção, ideal/prática (Lutz, 1998). Tomando-o como um não universal, admitimos que existem muitas maneiras de expressar as emoções, exigindo-nos que seus contextos de enunciação sejam problematizados. Uma vez que assumimos que afetos estão também inscritos na ordem dos discursos, portanto, produzidos contextualmente e performatizados desde uma perspectiva micropolítica, podemos vislumbrar os mecanismos de operacionalização de moralidades e normas na regulamentação de condutas, noções e práticas.

Em *Veiled Sentiments* (1999), Abu-Lughod irá mostrar como os *ghinnāwas*, poemas de cerca de duas linhas, normalmente entoados como canções por mulheres beduínas, podem mostrar não somente os valores morais de uma sociedade em relação ao amor, como promovem um entendimento daquelas pessoas que os ouvem sobre o momento subjetivo em que aquela que os enuncia se encontra. Nesse bonito e refinado livro, Abu-Lughod nos permite vislumbrar a potencialidade do amor como entendimento de uma cultura, das formas de sentir e de se relacionar, mas também sobre os valores éticos e morais que os produzem. Como a autora afirma:

A análise dos contextos sociais nos quais as recitações poéticas ocorrem, assim como as qualidades especiais da linguagem poética e da forma, sugerem algumas das respostas às primeiras questões: descobrir o significado cultural do discurso poético e seu vínculo com o social em um sistema que explicará o resto. Somente depois de propor respostas a estas questões, estamos em

⁵⁰ Um debate mais extenso sobre a antropologia das emoções, no qual apresento as ideias de Rosaldo (1984), encontra-se na Introdução desta tese.

condições de acessar o que a disjunção em um discurso beduíno implica sobre a relação entre a ideologia oficial e a experiência individual de uma sociedade e compreender por que as Awlad'Ali glorificam o discurso poético que viola a ideologia da honra e modéstia (Abu-Lughod, 1999: p. 233).⁵¹

Os sentimentos individuais não estariam, desta maneira, desconectados do contexto social que os possibilitaram, mas eles também informam as muitas maneiras sobre como as pessoas os operacionalizam no cotidiano. Essas proposições contextualistas a respeito das emoções, como as nomearam Rezende e Coelho (2010), mostram que as pensar como discursividades pode contribuir para o entendimento ou a iluminação de outros aspectos das dinâmicas sociais: casamento, família, sexualidade, violência, relações políticas, práticas estatais etc. A emoção “seria algo que existiria apenas em contexto, emergindo da relação entre os interlocutores e a ela sempre referida” (Rezende e Coelho, 2010: p. 78). Como micropolítica, as emoções fazem emergir os contextos hierárquicos ou igualitários, as relações de poder e as concepções de moralidades que pautam relações entre pessoas: gênero, sexualidade, classe social, religião, raça ou geração, por exemplo. Como afirma Lutz (1998): “A moral exige emoção porque os afetos proporcionam a motivação para assumir posições morais particulares em relação aos eventos” (pp 76-77)⁵².

Se o amor como um sentimento e, como tal, é um “pensamento incorporado” (Rosaldo, 1984), a partir do qual podemos observar normas e o “funcionamento das práticas sociais”, as narrativas femininas são um bom lugar para começar. Não à toa, esta tese se inicia pelo amor. Esse sentimento não causa somente tormento, aborrecimento, ansiedade, irritação (Illouz, 2012) ou palpitações, encantos e rubores (Rosaldo, 1984). O amor organiza estratégias e lembranças agenciadas pelas *mulheres* em seus cotidianos. O amor ao companheiro pode fazê-las ficar em uma *relação violenta* ou *destrutiva* mesmo que lhes cause sofrimento, dor e “tormentos”. O amor aos filhos faz com que elas queiram terminar o relacionamento ou permanecer no mesmo. O *amor a si próprias* faz com que elas se movimentem para reconstruir uma *relação ruim*, impondo outras regras e condutas dentro do relacionamento, mas também as motiva a terminá-la. O amor, assim, é sentido

⁵¹ No original: “Analysis of the social contexts in which poetic recitations occur, as well as the special qualities of poetic language and form, will suggest some of the answers to the first questions: uncovering the cultural meaning of the poetic discourse and its link to the social and political system will explain the rest. Only after proposing answers to these questions are we in a position to assess what the disjunction in a bedouin discourse implies about relationship between a society's official ideology and individual experience and to grasp why Awlad'Ali glorify the poetic discourse that violates the ideology of honor and modesty” (1999: p.233).

⁵² No original: “Morality requires emotion because affects provide the motivation for taking particular moral positions towards events” (Lutz, 1988: pp 76-77).

na multiplicidade de relações que aciona e produz. Sua fratura, que muitas vezes obnubila desejos eróticos, pode ao mesmo tempo *apimentá-lo* ou *rareá-lo*. Aquilo que irá governar essa multiplicidade de expressões dos sentimentos amorosos está inscrito nas maneiras como o pensamento corporificado por essas *mulheres* será performatizadas nas normas de gênero e de sexualidade, borrando os contornos das moralidades ou delineando-os.

Ao operarem noções sobre amor, sexualidade, conjugalidade e feminilidade, as narrativas femininas aqui descritas iluminam um contexto micropolítico das maneiras de viver um relacionamento amoroso atravessado por normas convencionais de gênero e de sexualidade. A dimensão micropolítica de agenciamento das normas fazem falar multiplicidades sobre afeto, sexualidade e gênero nos relacionamentos amorosos, assim como práticas estatais e subjetivas no sentido de conferir inteligibilidade e traçar caminhos para e com essas *mulheres* (ver Capítulo Quatro). O amor, mais que um sentimento visceral pelo qual os amantes se regozijam e sofrem, permite entender as transformações dos valores morais de uma sociedade e a multiplicidade das maneiras de habitar mundos. Portanto, pensar as emoções como micropolítica é retirar delas seus referentes naturais, entendendo seus sentidos em contexto e em relação.

É preciso iniciar esse empreendimento. E, em um cenário onde sofrimentos e dores vão além das meras frustrações e ansiedades imponderáveis em qualquer relacionamento amoroso (Illouz, 2012), seus mecanismos de enunciação, noções e práticas têm implicações delicadas. O que as motivam a procurar por saídas e mudanças é múltiplo e subjetivo. Aquilo que as faz permanecer em uma *relação ruim*, por exemplo os filhos ou o amor próprio, as faz procurar por mudanças e transformações. As expectativas sobre o casamento, as maneiras de viverem a sexualidade e as moralidades religiosas que conferem significados às condutas e pensamentos são alguns dos elementos que organizaram seus enunciados. As próximas páginas discorrerão por alguns destes eixos temáticos: 1.3.1. Casamento e amor; 1.3.2. Exercício da sexualidade; 1.3.3. Moralidades Religiosas. Embora não se esgotem em si mesmos, é na articulação entre eles que as *mulheres* pareciam explicitar as normas de gênero e de sexualidade e as moralidades, principalmente, religiosas, que incidiam sobre seus cotidianos.

1.3.1. Casamento e amor

As *mulheres* que frequentam o MADA, o CEAMO e a LTDF encontram-se em um momento no qual buscam por direcionamentos outros em seus trajetos pessoais. A todo o tempo nos encontros habituais dos *grupos*, sejam aqueles voltados para *mulheres*

em situação de violência ou nas *reuniões* de autoajuda do MADA, a apreensão sobre a experiência vivida nos relacionamentos anteriores sempre foi enunciada em suas narrativas como forma de significar o presente lançando expectativas para o futuro. Também é certo, como será melhor discutido no Capítulo Três, as *mulheres* que frequentam cada um desses espaços encontram-se em momentos reflexivos e concretos muito diversos em suas vidas.

Em qualquer desses espaços, e esse é um aspecto que as aproximam, existem *mulheres* que terminaram seu relacionamento amoroso porque lhes fazia sofrer ou lhes ameaçava a vida, ao mesmo tempo em que outras continuavam nele por questões morais ligadas à família e à religião, ou ainda insistiam na relação procurando transformá-la e ou remendá-las. Embora os *processos de fortalecimento* ou de *cura* desenvolvidos no CEAMO, na LTDF e no MADA mobilizem um léxico gramatical de matizes discursivas diversas e de construtos particulares em cada um deles, os *grupos* pareciam ter esse denominador comum de falar sobre relacionamentos amorosos. Neles as experiências enunciadas pelas falas produziam espelhamentos entre as participantes e, guardando suas especificidades, tinham como norte a busca por outras paragens: *sem violência, sem sofrimento, sem doença*.

Yoko contava-nos no “encontro-entre” sobre seu primeiro casamento *no papel*⁵³, palavra que parecia dar mais validade, concretude ou indissolubilidade à relação, tão potente quanto o *casamento no religioso*. Não podemos negar que um papel ou uma benção religiosa não escapam de normas e moralidades convencionalizadas. Quando um casal se forma, não tardam as perguntas sobre quando irão se casar, depois quando terão uma casa própria e, por fim, quando terão filhos. Não são apenas protocolos de governamentalidade ou religiosidade, mas se inserem em expectativas coletivas sobre como se relacionar amorosamente. Talvez essa proposição ilumine o entendimento de Yoko de que ela tinha uma *programação mental* para se casar. Ela queria sair da casa dos pais, com os quais mantinha uma relação *ruim*, mas a possibilidade entrevista por ela ao querer sair de lá passava, automaticamente, pelo casamento.

⁵³ Quando a palavra casamento vier predicada com no papel, significa o casal casou no cartório e/ou na igreja, as mulheres parecem querer dizer na ênfase que a união foi oficializada de fato. Quando a palavra vier sem qualquer predicado, significa que o casal decidiu somente morar juntos ou que oficializaram o relacionamento como União Estável. Embora o registro também tenha sido feito no cartório e tenha havido alguma celebração depois, as mulheres com quem conversei diferenciam este tipo de união daquela em que é feita no cartório e na igreja. As respostas que elas me davam a respeito da ênfase no “casamento no papel” ou da explicação do mesmo não ter sido no papel, era sempre evasiva, algumas me diziam que nunca haviam percebido que faziam tal diferenciação.

Para conseguir sua *meta*, Yoko guardava dinheiro desde os 15 anos de idade, quando ainda estava em outro relacionamento. Aos 20 anos, ela já tinha um terreno comprado, carro, emprego e fazia faculdade, sem contar o enxoval que ela já havia mandado bordar, tudo conquistado *sozinha*. Após 4 meses do término de seu namoro da adolescência, Yoko estava casada, na *igreja católica* e no *papel*, com um dos seus melhores amigos da faculdade. Ela nos conta, como já sabemos, que ele *era um cavalheiro, ele abria a porta do carro. Se eu tivesse na calçada ele me punha pro lado do muro, ele invertia. Sempre de mão dada, puxava a cadeira pra eu sentar. (...) Sempre de roupa social. Bem mais velho. Um príncipe encantado*. Embora atualmente, aos 43 anos, Yoko tenha uma visão diferente de um relacionamento amoroso e do perfil de companheiro que ela procura, na época o importante era encontrar alguém que a protegesse, que tivesse um bom emprego e com que ela viveria o resto da vida.

O casamento como lugar de salvação de uma vida de sofrimento na família e também de proteção nos foi contado, ainda, por Beatriz: *Eu tinha 17 anos de idade quando eu fui morar com ele. Então, eu deixei toda a minha juventude pra trás pra viver uma vida com ele. Eu fugi com ele, né, enfrentei meus pais. Tudo pra ficar com ele. Então, jamais eu ia imaginar que eu ia ganhar isso. Eu achei que eu ia ser protegida, que eu ia ser amada, que ia ser aquele conto de fadas*. O lugar do homem como o provedor, alguém que iria proteger a *mulher* das agruras do mundo permeava as narrativas femininas, operacionalizando os elementos discursivos das normas de gênero e de sexualidade. Um homem provedor, responsável e afetuoso consistia em um modelo certo de sucesso no relacionamento amoroso, ainda que o lugar da paixão ou do amor romântico não sejam acionados da mesma maneira pelas *mulheres*.

O sonho do casamento feliz subsumia em uma norma generificada do amor romântico (Heilborn, 2004; Giddens, 1993), no qual as *mulheres* esperavam mesmo por uma relação igualitária, de harmonia e de respeito, reincorporando o desejo de, nesse empreendimento, serem boas esposas, que cuidam da casa com esmero, dos filhos com o *amor materno* e do marido em seus desejos. Nessa busca, o desejo de uma relação igualitária incluía o respeito às diferenças entre homens e mulheres que, para algumas de minhas interlocutoras, era até mesmo desejado. Assim, buscar uma relação igualitária mesclava, em muitas situações, normas convencionalizadas de gênero e de sexualidade e o questionamento do lugar desigual da mulher nas relações amorosas, familiares, domésticas etc. Como foi enunciado por Maria quando ela diz, em concordância com as demais *mulheres* presentes no “encontro-entre”: *Qual o maior sonho da mulher? Qual*

assim entre homem e mulher... Aí a gente tava falando que é o casamento, se vestir de noiva, depois ter os filhos, viver bem em harmonia e tudo. Um entender o outro, né.

Suzy não é diferente. Esperava viver para sempre com o ex-marido: *Eu falava pra ele que queria envelhecer com ele. Era isso que eu queria. Porque para mim ele era um homem perfeito!* Ter os filhos e viver em harmonia, *poder jantar e rir em família sem problemas* era algo que permeava as expectativas de Susy. Andrea construía da mesma forma sua ideia sobre o amor conectada à vida a dois: *Ser uma boa esposa que tenha responsabilidade no trabalho, nas questões domésticas, que o marido precisa! Né? O meu sonho é assim: é começar a trabalhar, ter um tempo, ter um tempo assim, dedicado pro meu marido. Onde eu possa fazer uma comida gostosa, onde eu possa limpar a casa e deixar a casa aconchegante pro meu marido. Quando ele chegar cansado do serviço, ele tem um lugar pra deitar, tem um colo pra dormir. Ter assim, sabe, aquela coisa. Aí você olha, assim, entre aspas [ela é deficiente visual], né, assim, tô dizendo de mim. Né, eu olho pra beleza, aquela carinha linda pro cara que você casou e falo “Amor, vem cá, vamos ficar juntos, vamos conversar”.*

Escoura (2012) nos mostra o impacto do sonho do casamento, “o dia da noiva”, entre crianças do ensino básico de escolas do interior paulista. Em sua pesquisa de Mestrado, a antropóloga demonstra como os desenhos animados sobre as princesas da Disney constroem desde a tenra idade as expectativas futuras sobre a vida a dois. Ao falarem sobre duas produções dos estúdios Walt Disney, Cinderela e Mulan, ela pode constatar que o imaginário das crianças, meninos e meninas, versava também sobre o sucesso do amor conjugal. Para ser uma princesa, Escoura (2012) observa que as crianças se remetiam a atributos de feminilidade, mas também do grande final dos desenhos: o casamento da princesa com o príncipe. A princesa “precisa se casar”, como afirmou uma de suas interlocutoras “senão não é princesa, é solteira” (p.105).

E isso desenha pistas importantes sobre os conteúdos de uma das frases diversas vezes enunciadas por minhas interlocutoras: *ruim com ele, pior sem ele*. Estar em um relacionamento, por mais *destrutivo* ou *violento* que fosse, significava sucesso pessoal, *ter sido escolhida dentre tantas, ser desejada por outro* ou, ainda, ser reconhecida como alguém repleto de qualidades tais que despertem o interesse no outro. Mesmo que o modelo de vida familiar e amorosa tradicional, ou convencional, não fosse exatamente o desejo de algumas das *mulheres*, a ideia de igualdade na relação se mesclava ao desejo de proteção, de alguém por quem se faz tudo na expectativa do reconhecimento de seus esmeros. Como Illouz (2012) observa nas transformações do sentimento do amor nas “sociedades contemporâneas”, amar colocaria em questão o próprio *eu*, em uma

apreensão psicanalítica. Ser ou não amada implicaria na frustração íntima do indivíduo, da destruição do *eu*, uma vez que atualmente as relações sociais estariam pautadas no indivíduo⁵⁴. *Eu me sentia poderosa*, conta Alice sobre as vezes em que conseguia fazer com que seus parceiros fizessem o que ela queria. No entanto, ela dizia criar uma *fantasia* sobre quem eles eram: *Porque eu achava que ele era o meu príncipe encantado. Até então, eu não sabia que aquilo não era amor. Eu achava que aquilo era um amor muito grande. Eu olhei pra esse homem pela primeira vez e falei: “Esse é o homem da minha vida!”*. Não sei porque essa loucura!

Nas narrativas femininas sobre casamento e amor, aquilo que as *mulheres* leram, assistiram e desejaram nos contos de fadas, livros e filmes infantis, materializam-se no desejo de serem amadas por um *príncipe* com quem se casarão e viverão felizes para sempre. Suas expectativas de viver o *amor* emergiam desses contextos, nos quais ser um bom companheiro significava protegê-las, ser um pai afetuoso e responsável para seus filhos, ou demonstrar que assim o seria quando os tivessem. A imagem do príncipe encantado protetor, carinhoso e bom pai servia de prerrogativa para o sucesso da relação amorosa e as fazia permanecer nela ou prolongá-la. O desejo de viver uma plenitude no amor distorcia as características de um homem provedor como segurança, ciumento como cuidador e impositivo em suas vontades como possuindo uma personalidade forte. Como descreve Yoko a respeito da *ilusão* que vivia em suas desventuras amorosas: *Ele era o meu salvador, ele era o meu príncipe, ele vai me tirar do castelo do dragão (...). É um adestramento desde tudo o que você vê pra criança, desde livrinho de desenho animado*. Ou, como Alice enxerga atualmente: *Eu via como se fosse mesmo uma relação saudável. Mas não é verdadeira, né. A gente fantasia*.

Embora na literatura do século XX amor e casamento não apareçam tão intimamente conectados (Schpun, 1997), estar em um relacionamento amoroso tal como enunciado pelas *mulheres* parece corresponder mais a um desejo de reconhecimento e sucesso individual. Mesmo que as novelas brasileiras atuais mostrem mulheres fortes, “batalhadoras” e autônomas, os finais felizes ainda são aqueles em que relacionamentos amorosos se formam, casamentos são realizados, crianças nascem e correm alegremente pelos cômodos das casas e por longas mesas de refeição em família. Como observa

⁵⁴ Também Jurandir Freire Costa (1998), sugere que a moderna concepção do sujeito amoroso teria tido origem em 3 fontes histórica: 1. O amor cortês e a mística cristã; 2. As teorias sobre o sujeito nascidas da revolução econômico-político-culturais entre os séculos XVI e XVII; 3. As práticas de subjetivação criadas pelo convívio social nas sociedades de corte. O autor se apoia nessas mudanças e as linhas teóricas sobre o amor, principalmente os idealistas e racionalistas, para mostrar como o amor, longe de ser um sentimento naturalizado, possui sua dimensão de racionalidade e está baseado em transformações históricas importantes vividas pela sociedade.

Almeida (2007): “Os finais felizes ainda são repletos de casamentos e encontros amorosos, e a completude dos filhos ou da gravidez, ou seja, da procriação, ainda é bastante naturalizada como simbologia do amor e da união a longo prazo” (p. 189).

Estar sozinha não era algo pensado por essas *mulheres* que parecia sugerir, como observou Illouz (2012), em um fracasso pessoal, uma rejeição. Seguindo essa pista, entendemos porque as *mulheres*, por piores que fossem as condições vividas em seus relacionamentos, não vislumbravam como uma possibilidade ficarem sozinhas. Elas viviam tão intensamente e exclusivamente estas relações que estarem sozinhas produzia um sentimento de angústia e ansiedade. Como fala Camila: *Não conseguia dormir, passava a noite inteira em claro. A sensação de ficar sozinha de novo. Mesmo eu não tendo ele como namorado, mas era uma ilusão de que eu tinha alguém, de que eu não estava sozinha, você entendeu? E o desespero...*

Essas *mulheres*, no MADA, no CEAMO e na LTDF estavam sempre engajadas em encontrar um relacionamento amoroso que lhes trouxessem felicidade, entendida em termos de plenitude e harmonia no amor. Penélope conta: *E eu conheci uma pessoa nesses últimos tempos que, assim, era uma coisa que eu tinha que viver, uma paixão, sabe. É uma pessoa que me dava atenção, a hora que eu ligava, atendia, então era diferente do meu ex.* Penélope narra com entusiasmo sobre as vezes em que esse novo relacionamento amoroso, com um homem 30 anos mais velho que ela, era *incrível* porque ele a exibia *como um troféu* por onde eles passassem. *Eu estar com essa pessoa hoje, pra ele eu sou um troféu, entendeu. Então ele gosta de sair comigo de mão dada. Ele gosta que eu me arrume, ele quer me ver bonita, ele quer que eu use roupas boas. O meu ex não gostava ‘ai, pra que você quer comprar essa roupa?’; ‘ai, pra que você quer comprar sapato?’.*

Estar com alguém é, ao mesmo tempo, um símbolo de reconhecimento de um valor pessoal perante os outros e uma demanda. Como indicou Honneth (2003), a luta pelo reconhecimento se caracterizaria na experiência de sua ausência. Seria um processo pautado por três formas de reconhecimento: o amor, o direito e a solidariedade. A ausência do respeito em relação ao outro seria, em seus termos, o fundo da luta pelo reconhecimento, uma vez que faria emergir a dimensão intersubjetiva e moral da confiança, respeito de si e autoestima de si. Não é de menor importância essa formulação quando lembramos os pontos principais de um relacionamento amoroso desejado pelas *mulheres* indicado há pouco. O amor apresenta-se como uma demanda por reconhecimento também dentro de uma relação amorosa. É a *troca*, como lembra Alice; *um ajudar o outro*, elaborado por Maria e Yoko; a consideração sobre tudo que elas fazem

pela relação ou pela família enunciada por Rosa, Amanda, Barbara e tantas outras *mulheres* com quem conversei durante a pesquisa.

Como disse Barbara: *E eu acho que eu cresci querendo a aprovação da minha mãe, a atenção da minha mãe, querendo fazer tudo pra ter reconhecimento. Então hoje (...) eu percebo que é uma dinâmica da infância e da adolescência. Então, esses maus relacionamentos em que eu preciso ajudar, como eu fiz com o João, como eu fiz com outras pessoas, é, na verdade, tudo em busca de um reconhecimento ou de que a pessoa me valorize. Porque a minha mãe não me valorizou em nada.* Dispor-se a viver *maus relacionamentos*, para algumas dessas *mulheres*, pauta-se por uma carência vinda da infância, de não se sentirem valorizadas pela família. Yoko casou-se para sair da casa dos pais, porque lá ela dizia *ser invisível*. Nicolly saiu do Guarujá, porque ali não tinha o apoio da família. Beatriz fugiu de casa pelo mesmo motivo e até hoje não tem apoio de nenhum familiar.

O marido ou a família não reconhecerem o sofrimento que viviam, ou como eram boas mães, esposas ou namoradas, era motivo de falar em dor, raiva, tristeza. *Minha família sempre ficava do lado dele. Eles pararam de falar comigo quando terminamos. O que ele fazia, ninguém via*, conta Camila, que desejava *atenção* e *carinho* que lhe faltavam em casa. Ela vê a ausência do reconhecimento do seu valor como reflexo da sua busca errática e sem critério por relacionamentos amorosos que suprissem essa carência e ausência. O problema da sua relação amorosa anterior, que havia durado 10 anos, segundo ela, consistia na falta de atenção do seu namorado, mas que ela permanecia tentando provar que era merecedora dessa consideração. Quando conheceu outra pessoa que *lhe dava* isso, logo estavam morando juntos. No entanto, foram cerca de 8 meses de uma *relação difícil*: *O que me atraiu nele, na verdade, foi assim, que ele me dava muita atenção, mas, ao mesmo tempo, eu era muito cobrada daquilo, né. E, assim, a gente tinha que ficar juntos 24 horas por dia. Assim, eu não podia fazer nada que a gente não fosse tá junto. E aí, foi uma relação muito difícil.* Embora o importante para ela fosse receber atenção, sinal de carinho e reconhecimento, ela logo percebeu que o ciúmes do companheiro, que ela atribuía no início a cuidado e atenção, configurou-se em uma *relação destrutiva*.

Camila elabora a procura por esse perfil de relacionamento da seguinte maneira: *Esse cara totalmente impossível, não sei o que, vou fazer ele gostar de mim. Aí, eu dava um jeito. Eu começava, por exemplo, a sair com ele. Aí, eu fazia, tipo, ele ficar interessado em mim, mas eu sabia, de um certo modo, sabia que aquilo não era pra mim, mas eu fazia de tudo pra aquilo ir pra frente. Por que? Pra eu ser aceita, não só pela*

minha família, mas por todo mundo por eu estar conseguindo mudar alguma coisa: 'Nossa, olha só, olha a Camila! Conseguiu mudar isso'; 'Nossa, olha, que legal! Olha o que ela tá fazendo!'. E conclui: Porque a vida inteira eu sempre fiz de tudo pra provar, pra eu ser aceita pela minha família. E eu fico com essas pessoas tentando ser aceita por todas elas, você entendeu? Que eles me aceitem e que eu vá ser boa pra eles ou pra alguém.

Beatriz também conta os percalços do não reconhecimento dos sofrimentos que vivia em seu casamento: *Ah, isso foi muito catastrófico, porque ele tem essa irmã dele. Aí, ele saiu pra ir pra lá. Aí, ela também começou a desconfiar de mim e a gente perdeu a amizade por causa disso. Porque, como sempre, ela ficou do lado dele. Quando eu fui pro abrigo ela achou bem injusto, porque eu tava falando mal do irmão dela. Aí eu falei pra ela: 'Você não convive com ele 24 horas pra saber! Perto de você, ele é uma coisa. Quando ela tá na sua casa, perto de você, ele é uma coisa'. Perto dela, ele finge né. Ele finge ser bonzinho, ser carinhoso.* Penélope, por sua vez, observa que um conjunto de emoções e a falta de reconhecimento lhes causam sofrimento: *É um sofrimento. É tudo junto. É tudo que causa um sofrimento. Que nem, eu tenho muita mágoa, depois a falta de reconhecimento.*

A busca por reconhecimento, que pode incorrer em encontrar *maus relacionamentos*, tem outras dimensões. O não reconhecimento daquilo que é feito pela relação, como Rosa enuncia: *Porque, tipo assim, a minha casa é super organizada e aí, tipo assim, questão de higiene. Eu quero que você vá conhecer a minha casa qualquer hora. Só que assim, tipo, tudo organizadinho, as coisas no lugar. Sabe, as roupas das crianças passada, né? Tipo, eu falo, eu passo até as cuecas do meu filho, né! Então, eu procuro deixar as coisas super organizadas. Daí ele me chamava de porca. Isso acabava comigo!* Elisa narra situação parecida, quando diz que a entristecia muito deixar a casa e os filhos arrumados para seu ex-marido chegar em casa e nem notar sua presença ou tudo o que tinha feito.

Barbara, por sua vez, lembra que ela fazia tudo pelo companheiro anterior, quem ela amava *enlouquecidamente*, mesmo quando não estavam mais juntos. Durante o período em que ele foi preso, ela ia visitá-lo todos os finais de semana na cadeia, levava tudo o que ele precisava e o sexo *era maravilhoso*. Barbara ficou conhecida entre as esposas e outros familiares dos presos como *cunhada*, sem ter qualquer relação com o PCC⁵⁵ (Biondi, 2016 e 2010; Padovani, 2015; Lima, 2015; Marques, 2014). Quando ele

⁵⁵ Primeiro Comando da Capital.

cumpriu a pena, foi morar com Barbara, momento em que sua vida se tornou um *inferno*: *Meu, é um livro pra contar o que eu passei! Nunca eu posso falar pra você que ele pagou água ou pagou luz e sempre foi com brigas. Então, eu tinha um liquidificador que eu comprei barato, ele falou assim: ‘Essa bicheira que você comprou!’ [com desdém]. Eu falei assim: ‘Mas eu comprei com o meu dinheiro!’; ‘Eu sei! Tudo aqui é bicheira! Olha esses móveis, tudo bicheira. Você só comprou porcaria!’; Aí eu falei assim: ‘Mas você tá morando dentro da minha casa sem me ajudar, comendo da minha comida’. Eu falei assim: ‘Eu já não aguento mais! Eu tô endividada! Tudo o que eu ganho eu gasto aqui!’.* Aí ele falou: *‘Porque você não vai dar? Se você for dar, você consegue me sustentar melhor!’.*

O não reconhecimento do companheiro, seja pelo que elas fazem pela casa ou suportam pela relação, expressos na ofensas, calúnias e humilhações, é fonte de sofrimento e frustração. Momento em que aquela *ilusão* ou *fantasia* da relação desejada por elas, na qual o companheiro respeita, é carinhoso e será protetor, desfaz-se. Apesar disso, elas passam anos, muitas vezes décadas, lutando para que eles reconheçam seu valor pessoal. Como lembra Illouz (2012), porque na “contemporaneidade” o sentimento amoroso estaria associado à constituição de um *eu subjetivo*, ao contestá-lo, ou não reconhecer seu valor pessoal, o movimento que se opera é de desconstrução e destruição do *eu*, o qual teria reflexos concretos na autoestima daquele que ama.

Essas narrativas sobre amor, casamento e o desejo de reconhecimento mostram elementos importantes das normas de gênero. Não é somente a procura por um companheiro provedor, protetor e carinhoso que visibiliza um entendimento dos atributos esperados para homens e mulheres em um relacionamento amoroso. A procura pelo reconhecimento daquilo que fazem parece visibilizar as expectativas de que as *mulheres* empregam sua energia, atenção e cuidados para o outro: família, filhos, companheiro. Ao enunciarem suas experiências no casamento ou nas relações amorosas, as *mulheres* aos poucos identificavam esses atributos como lugares de produção de sofrimentos. Por esses entremeios, aos poucos elas se utilizavam dessa apreensão para questionar tais práticas, visibilizando as normas de gênero que colocavam homens e mulheres em lugares desiguais.

1.3.2. Exercício da Sexualidade

Ao falarem sobre suas experiências no casamento e nas relações amorosas, enunciados sobre as maneiras de viver a sexualidade eram acionados. Também nessas

situações, as *mulheres* descreviam um desejo vivido para o outro, seja para controlá-lo, acalmá-lo ou satisfazê-lo. Falar sobre práticas sexuais, como já mencionado, era um assunto evitado ou abordado a partir de outros termos: *ele ficava me atormentando noite e dia; ele era carinhoso, mas tinha que fazer o que ele queria; eu tentava acalmá-lo; a melhor parte das brigas era fazer as pazes*. As *mulheres* não abordavam questões sobre o prazer feminino, como se o desejo delas não pudesse existir diante de contextos *destrutivos ou violentos* ou, ainda, fosse sequer cogitado. Certamente, ele não era enunciado, resumindo-se a frases como: *eu tinha prazer com ele antes; o sexo era incrível* etc. O sexo transformava-se, na pluralidade de histórias contadas pelas *mulheres*, como um instrumento de controle ou de apaziguamento. Em seus enunciados, normas de gênero e de sexualidade se articulavam de maneira ambivalente que, no ato de falar, eram aos poucos visibilizadas pelas *mulheres* como algo, no mínimo, problemática.

Segundo Susy, tudo tinha que estar perfeito: *a roupa dele bem passada, a comida na mesa e ela não podia trabalhar fora de casa*. O pior, para ela, foi quando ele começou a chama-la de *velha safada*. *Ele sempre foi carinhoso*, lembra Suzy, *eu até tinha prazer com ele no início, mas depois quando ele começou a me chamar de velha safada porque eu não queria mais, foi terrível*. Susy lembra que o *marido*, do qual estava separada de corpos havia pouco mais de um ano no dia em que conversamos, em um casamento de quase 40, *exigia sexo todas as noites e a qualquer hora*. E o fato de ela se negar, porque a relação já estava *ruim*, só fazia aumentar os *ciúmes* que ele sentia e as acusações de que ela teria um amante. Segundo Susy, ele não a respeitava nem quando ela estava doente, em luto pela morte de um familiar ou machucada. *Eu com aquela dor e ele em cima de mim. Aí eu falei, assim, falei: 'Puxa vida!'*. *Eu falei assim: 'Você tá vendo que eu tô gemendo de dor e você nem pergunta, né, o porquê que tá doendo. E você não sabe? É do chute que você me deu'*. *Daí ele falou assim: 'Devia ter te aleijado. Se você não quer dar mais pra mim, então que você vá embora. Casou comigo por quê?'* E ela continua: *Desde que eu comecei a ver que realmente eu estava sofrendo uma violência doméstica, porque antes a gente não pensava nisso, né. Achava que... aí eu comecei a me recuar. Então, ele vinha, ele fazia carinho... nã, nã, nã. Às vezes, eu até tinha vontade, mas eu me segurava e não me soltava! Então, muitos anos já faz, que eu não sentia prazer*.

A sexualidade como algo *sujo*, não *desejado* ou fonte de dor e sofrimento foi enunciada, principalmente, entre as *mulheres* que entendem seus relacionamentos como *violentos*, narradas no CEAMO e na LTDF. Entre elas parecia operar uma disjunção entre sexualidade e relacionamento amoroso motivada por tudo o que viviam. Sem uma relação de *carinho, respeito e reciprocidade*, o sexo tornava-se problemático. Como dizia Rosa:

Porque como que eu posso sentir desejo por uma pessoa que me agride? Não tem como! Não tem como eu sofrer um... e... Tanto é que, quando a gente tava junto, assim, se a gente se desentedia, se ele falasse alguma coisa, eu não deixava ele chegar perto de mim. Nada. Não é assim! Só que pra ele essas coisas sempre funcionaram da seguinte forma: ele xingava, às vezes ele brigava, a gente ficava sem conversar, tudo, e o jeito de eu provar pra ele que tava tudo bem era a gente transar.

Em um primeiro momento, mesmo contrariadas, elas *transavam* com o companheiro para acalmá-los, *voltar às boas* ou porque achavam que era dever delas enquanto esposas ou namoradas. No entanto, mesmo com o aumento da violência gerado na recusa do sexo, elas se afastavam. Como conta Maria, uma senhora de 66 anos, há 5 anos também separada, *mas não no papel: Ele achava que eu traía, porque não dormia mais junto nem nada. Eu falava: 'Eu não durmo mais junto. Vou dormir com bêbado?!'. Toma banho, mas só que o fedor é demais! Era demais! Mas aí já fazia acho que um ano que nós tava, assim, separado. Ele dormindo aqui e eu dormindo lá. Não tinha mais condições! Porque era assim, eu falava: 'Eu fico numa boa com você hoje, quando é amanhã você me bate, você apronta comigo! Não dá, não dá. E eu não tinha mais vontade não, eu já tava acostumada. Porque eu tinha a revolta! Eu tinha a revolta quando ele chegava perto de mim.*

A acusação do adultério pela recusa do sexo foi recorrente em quase todas as histórias amorosas conturbadas que ouvi entendidas como *relação violenta*, mas também entre aquelas que as nomeavam como *destrutiva*⁵⁶. Rosa, como outras mulheres, percebia dessa maneira: *Eles não sabem assumir que eles não foram suficientes e que você quer tocar a sua vida sozinha. Pelo menos, todas as pessoas que eu conheço, toda vez que uma mulher fala da separação, o marido sempre coloca uma terceira pessoa na relação junto.*

Yoko comenta que o pai de sua filha, com quem morou por alguns anos sem ser *casada no papel*, porque ela acreditava que a filha precisava de uma família, também sentia ciúmes dela por conta do seu trabalho, o qual exigia reuniões e viagens constantes. Segundo ela, os ciúmes dele se davam por conta de sua rotina de trabalho e que o ex-companheiro começou a *aparecer* nos cursos e reuniões para ver se ela estava mesmo lá: *Eu comecei a pegar nojo dele e, nessa época, ele bebia muito (eu ainda bebia normal) e ele começou a não ter ereção e ele queria fazer coisas comigo que eu não queria: anal,*

⁵⁶ Nos capítulos Dois e Três desta tese, apresentarei mais detidamente as nuances a respeito desses termos. Por hora, informo que o entendimento das relações como *violentas* ou *destrutivas* parte não somente dos contextos nos quais as narrativas femininas foram enunciadas (CEAMO, LTDF e MADA), mas também da multiplicidade das experiências contadas pelas mulheres.

umas coisas assim. Eu não gostava. Então, eu fui me distanciando dele. E eu não gostava mais dele. Depois que eu convivi, eu vi que não era mais aquela pessoa. Não era um bom pai, não era um bom marido. E eu não tinha mais tesão, não tinha mais vontade. Já não tinha mais a ver. Ele morria de ciúme do meu sócio. Ai, era horrível! Não dava certo. Não tinha mais liga, não tinha amizade, não tinha mais convívio. Não tinha mais casamento, união. Histórias como essa, Yoko observou em boa parte dos relacionamentos amorosos que conhece e nos seus próprios: Eles acham que porque você não quer mais ele, você tem outro. Mas não é! Você só não quer mais! Só isso. Não tem que ter outro pra eu não te querer. Você tem nojo! Nesses contextos, o sexo se tornava fonte de produção de mais sofrimentos e, como diziam as mulheres nos encontros dos grupos, elas se tornavam como coisas, sem vontade ou desejo.

Novamente, Suzy narra a correlação entre desejo sexual e relação amorosa: *Não. Eu não sentia prazer. E tudo por conta do que ele me falava, do que ele fazia. Como que eu vou sentir um prazer se eu tava sendo espancada? E depois ter que agradar. Eu agradava ele, não a mim. Então, isso influenciou e é uma coisa, assim, que hoje eu tenho... falou de sexo pra mim eu tenho, nossa! Tenho nojo! Tenho nojo. Não gosto, não. (...). Aí depois, quando ele começou a me chamar de velha, sem-vergonha, velha vagabunda? Chega! Chega, chega, chega, chega! Aí já não dava mais pra suportar. E continua: E ele tentava até conseguir. Muitas vezes ele pegava, assim, a coberta, ele punha, assim, na minha cara. Eu falava: 'Ai, meu Deus, agora ele vai me sufocar'. 'E aí, vai responder: Vai dá ou não vai dá?' [falava o marido na época]. Me punha, assim, a coberta... Era sem querer. Quantas vezes que eu não chorava! Saía de lá, ia pro banheiro e falava: 'Senhor, até quando vai essa situação? Até quando?'. E chegava na cama, ele já tava virado, quase dormindo. Quase dormindo. E foi assim.*

No MADA, o sexo nos relacionamentos amorosos era perigoso por outros motivos, principalmente, porque o sofrimento causado em uma *relação destrutiva apimentava a relação*. O sexo, menos como fonte de sofrimento, era enunciado como *fazer as pazes, a melhor parte das brigas*. De fato, o sexo para elas nesses contextos era perigoso, impelia um exercício de controle, uma vez que potencialmente as faria recair na dependência de novas relações destrutivas ou nelas se aprisionarem⁵⁷. Assim, era

⁵⁷ No Capítulo 3 desta tese as gramáticas operacionalizadas em cada espaço será melhor descrita. Nesse momento, busco traçar os pontos de aproximação sobre o que as mulheres do MADA, CEAMO e LTDF me contaram acerca de seus relacionamentos amorosos. Elas partiam sempre de como viviam em uma ilusão ou fantasia que, a partir da percepção de que viviam algo que era ruim, um mau relacionamento que lhes causava dor e sofrimento, que cada qual buscou o lugar que permitisse alguma inteligibilidade sobre o que viveram. Essas maneiras de enunciar as experiências vividas (o que chamo de narrativas femininas), orientou drasticamente a organização dos capítulos desta tese.

preciso afastar-se desses relacionamentos porque as intensidades que produziam as atraíam, constituindo parte importante do desejo pelo outro. O sexo era, portanto, algo que potencializava a *doença* que diziam possuir: *sofrer por amar demais*.

Camila dizia ter interesse em *relações problemáticas*, porque, segundo ela: *as relações saudáveis não têm emoção*. Como ela mesma conta: *É, tinha um certo prazer em tudo isso! E a gente tinha uma relação, assim, por exemplo, sexual que nossa! Nunca tivemos problemas e não sei o que. No entanto que depois quando a gente terminou, isso durou por muito tempo. Aí, enfim, foram várias coisas. Foi uma relação totalmente conturbada. Todos os dias era algum problema, todos os dias era alguma coisa. (...). Então, assim, era muito estranho. Só que ao mesmo tempo que aquilo também era muito estranho, tipo, era muita adrenalina pra mim, era muito erótico*.

Penélope, ao falar do seu ex, lembra que a falta de procura dele por sexo a incomodava: *Ele não me procurava, então falava: 'ah'... como o meu pai traía a minha mãe eu falava: 'ah, se eu fizer sexo, ele não vai me trair'*. Mas hoje, com o passar do tempo, tem um monte de outras questões que eu vejo que não era só aquilo. Mas eu acho que o sexo era uma maneira de eu querer atrair o meu ex. O interessante na narrativa de Penélope é que ela usava o sexo não somente como um medidor do seu controle sobre o ex-namorado, mas também da fidelidade dele. O atual namorado, uma relação segundo ela saudável, ela diz estar mais tranquila: *Com o meu atual namorado eu já não tenho... não tinha muita vontade de fazer sexo, assim, no começo*. O descontrole do desejo pelo sexo era problemático, pois consistia em um sintoma da dependência de *relacionamentos destrutivos*.

Isso fica mais explícito no comentário de Barbara: *Tinha sexo bom, mas até o sexo era competição. Você vê no grupo: quanto melhor o sexo, é mais competição, né. Vou te prender pelo sexo. Então assim, altas noites, assim, mas era competição do lado dele e do meu lado*. O relacionamento destrutivo, segundo ela, consistia na seguinte comparação presente nos e-mails diários enviados pelas coordenadoras do MADA: *um homem saudável é a mesma coisa que você comer brócolis, não é tão gostoso, mas faz bem pra saúde. O relacionamento não saudável é um bolo de chocolate, você vai comer, mas não é saudável. Daí eu assim 'putz, é melhor ficar nesse saudável, que me agrada, me leva passear. Não preciso gastar nada, não compro... Não preciso pagar água, luz, comida e tá tudo na paz, porque entende o que eu falo. Fala a mesma linguagem! Do que voltar com esse João, vai ser um inferno!!!*

Entretanto, serem obrigadas a fazer sexo em uma *relação violenta*, ou usá-lo como estratégia de controle em uma *relação destrutiva* não correspondeu a uma disposição de

ruptura ou término da relação. O sexo não desejado, que no CEAMO e na LTDF algumas nomeiam como *estupro conjugal*, consistiu, antes, em mais uma dimensão da *desconstrução do amor*. Daquilo, ao menos, que elas esperavam de uma relação amorosa. São essas séries de acontecimentos – ciúme excessivo, ofensas, manipulações, agressões físicas, estupros, negligência com os filhos ou com a casa, adicção etc – que vão descontruindo o amor e visibilizando aquilo que Yoko chama de *ilusão*, ou se preferirem, as engrenagens das regulamentações normativas. Desconstruir o amor, para elas vivido como algo incontrollável, louco e natural – *Eu sabia que amava ele*, dizia Beatriz –, era fraturar algo mais importante: o relacionamento amoroso. Mesmo que isso não significasse terminar o relacionamento imediatamente após a constatação: quando *a ficha cai*, tem o *click* ou é a *gota d'água*. Simplesmente, o amor perde centralidade ou potência para suportar o sofrimento. Lembrando a reflexão de Beatriz: *Então, o amor fica bem de lado. Você já não começa mais ver a pessoa que você amou como uma pessoa amada. Você começa a ver ela como um ser humano que não tem consciência, que não tem respeito nem por ele mesmo, quanto mais ter respeito pelas pessoas ao redor que ele diz que ele ama.*

1.3.3. Moralidades religiosas

Mesmo que as *mulheres do MADA*, CEAMO e LTDF tenham experiências diferentes em relação à sexualidade, e impactos diversos no desejo de uma relação sexual, todas narram situações em que o amor, tal como vivido nos contextos *violentos* e *destrutivos*, é produtor de dor, sofrimentos e culpas. Muitas associavam a suportabilidade do sofrimento a um Deus que as amparava e as fortalecia para aguentar os contratempos e agruras da vida. Mesmo que esse Deus fosse identificado a um *poder superior* sem qualquer ligação aparente ou direta às religiões cristãs ou não, como observei entre as *mulheres* no MADA, ou fosse aquele exaltado nas religiões cristãs e mulçumanas (católicas, evangélicas, espíritas, islamismo, principalmente), como no CEAMO e LTDF, as *mulheres* pareciam sempre ter uma relação de mediação com o divino, se colocando como transmissão e comunicação entre este e suas famílias e os fiéis de suas igrejas (Rosado Nunes, 1994; Rohden, 1997; Birman, 1996). Gostaria de pensar, no entanto, o lugar dessa “mediação” próximo ao sentido utilizado por Teixeira (2016). Embora a autora tenha realizado sua pesquisa na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) considero que as maneira como ela entende o corpo da mulher e a conjugalidade como

mediadores de sentidos pode inspirar o entendimento das moralidades religiosas em minha pesquisa de campo. Assim,

(...) mais do que pensar a mulher como mediadora de esferas como a da família e a da igreja, os sentidos de mediação apreendidos na prática das mulheres na IURD permite-nos pensar o corpo da mulher e a conjugalidade como mediadores para a operação de sentido, ou até mesmo, como um importante eixo organizador dos sentidos do mundo empregados por esses agentes (Teixeira, 2016: p. 162).

Nesta “mediação” entre os saberes religiosos e a prática feminina, segundo a autora, as mulheres colocariam em ação um modo de vida sugerido e descrito nos escritos religiosos. Mesmo que seu campo tenha sido realizado na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), podemos ampliar essa percepção para as *mulheres* que professam outras crenças. O valor sagrado da família, expresso em uma moral cristã, massa também mulçumana, a importância de determinadas condutas nas relações de conjugalidade, os cuidados em relação à sexualidade (para não incorrer em pecado) eram alguns dos elementos discursivos enunciados tanto por católicas, quanto por evangélicas e mulçumanas em minha pesquisa de campo. No entanto, sugiro pensar as maneiras como as *mulheres* articulavam os escritos religiosos e os imponderáveis do cotidiano a partir da noção de agência ao invés de mediação. Isso porque, retomando a proposta de “atos de resistência” formulada por Mahmood (2006), as *mulheres* agem dentro de normas e convenções morais produzindo constrangimentos e mudanças em suas condutas e pensamentos, alterando também como se engajam em seu cotidiano familiar e doméstico.

Aguentar as humilhações como um sinônimo de força e coragem escamoteava o símbolo do sofrimento como redenção e purificação, tal como exaltado em religiões católicas, mas também em algumas igrejas evangélicas neopentecostais⁵⁸. No entanto, ele mesmo parecia apresentar limites e impelir a mudanças e contestações da moral religiosa. À culpa, outro elemento bastante presente entre católicas, evangélicas e mulçumanas em minha pesquisa de campo, se adensava outros termos como as *interpretações incorretas* das escrituras religiosas ou como expressão de uma *cultura machista*. Muitas se culpavam por pensar em desistir do relacionamento amoroso, pois pensavam que isso significaria fraqueza ou fracasso. Proteger a família e tudo suportar para realizar essa “tarefa divina” fazia com que essas *mulheres* alargassem seus limites de suportar os sofrimentos. Também o *tudo fazer* pela família, expresso nesta moral religiosa, era aos poucos questionado e transformado. Para elas, estarem *casadas na igreja* era, em paralelo a

⁵⁸ O que não parece ser o caso da IURD, como descreve muito bem Teixeira no estudo citado há pouco, mas também em sua recente e competente tese de doutorado (Moraes, 2018).

estarem *casadas no papel*, sinônimo da indissolubilidade, sacralidade, de mais valor e concretude da relação. A culpa, o medo de viver em pecado, o papel da mulher para o sucesso do casamento (felicidade, união, amor etc) eram elementos que, atravessados por normas de gênero e de sexualidade, produziam moralidades religiosas a serem seguidas e praticadas.

Como lembrou Suzy quando, depois de ouvir as pregações do pastor sobre a importância da família, o procurou no final do culto: *‘Eu preciso falar com você. Nossa! Preciso falar, preciso falar’*. (...). *Aí eu fui falar pra ele esse negócio da culpa. Que eu me sentia demais culpada. Que às vezes as pregações falavam muito de família. Da mulher sábia. Eu falei: ‘Eu vejo nas pregações você falando. Parece que é pra mim’*. Ele falou assim: *‘O seu caso é outro caso. Você não poderia mesmo ficar lá dentro’*. A minha filha também fala isso pra mim: *‘Mãe, você corria risco!’*. Aí ele falou pra mim, ele me chama de Suzy. Ele falou assim: *‘Você não tem culpa. Você, você dentro de casa, você era uma vítima. Você não pode, você não tem que levar essa culpa com você’*. No começo que eu tava, né, com aquele fardo, né. E, então, e volta também. E eles não falam: *‘Você volta, você não volta’*; *‘É você que tem que saber. Mas você teria que ter saído realmente dessa violência’*.

A culpa que ela sentia, vinha de sua formação cristã na qual *a mulher sábia que edifica o lar, a tola o destrói com as próprias mãos* e a *mulher virtuosa* tudo faz pelo seu lar, pelo marido e pelos filhos. *A mulher virtuosa é a que cuida*, continua Suzy, *mas hoje não ter ficado, achar que eu, do jeito que eu tava fazendo, eu ia mudar ele. A gente não muda ele. A gente não muda ninguém. E a gente acredita que Deus pode mudar, mas se ele quiser, né, se o fulano quiser. E eles falam isso, que mulher sábia, então, tem que ficar ali, esperando. Mas me diziam: ‘Não se culpe. Não se culpe. Não pensa você que Deus vai te castigar por causa disso porque ele via o que tava acontecendo. Então, não se culpe. Não se culpe’*.

Nicolly não teve a mesma orientação do pastor de sua igreja. Ali ele lhe dizia que ela teria que enfrentar a situação, porque era a família dela, unida por Deus. *Eu me sinto muito culpada*, conta Nicolly, *porque eu sinto que estou vivendo em pecado. Por ser minha família eu deveria lutar e sinto que estou desistindo*. O pastor, ao contrário do que foi dito à Suzy em outra igreja evangélica, aconselhou Nicolly a permanecer na relação e lutar por sua família. Em uma reunião do grupo de mulheres no CEAMO, uma das mulheres presentes, que estava abrigada junto com seus filhos por ter sofrido uma tentativa de homicídio praticado por seu ex-marido, conta com tristeza a orientação do pastor de sua igreja: *Ele me disse que o homem é a cabeça da família e a mulher é o*

pescoço. A mulher é a inteligência da família, ela que une a cabeça ao corpo. Se a família não vai bem, a culpa era minha, porque eu não estava sendo uma mulher virtuosa. O relato dessa mulher causou indignação no grupo. Nesse dia, outra das mulheres que frequentava assiduamente o grupo disse ter ouvido a mesma orientação do pastor: Ele disse que se eu apanhava, era por minha culpa, porque eu não estava sendo sábia.

No *groupe de parole* francês, Celine, uma mulçumana tunisiana, contou como, em 2010, fugiu da casa do marido com seus dois filhos ainda pequenos e em meio à primavera árabe. *Tinha aquele monte de gente na rua e eu desviando delas com o carro em alta velocidade*, dizia após ter contado sobre como conseguiu enganá-lo para pegar a chave do carro, trancando-o no quarto do casal em um momento de distração dele. Ela obteve o divórcio na Tunísia, considerado ali uma *vergonha ao marido*, ainda mais por ter sido ela a ter feito o pedido e, como motivo, a ocorrência da *violência doméstica*. Celine dizia que existe uma leitura errada do Corão feita por alguns homens e também por mulheres. *Para o Corão*, dizia ela, *a mulher é sagrada. Ela deve ser respeitada, porque ela é o pilar da família*. Celine contava que seu marido achava, ao contrário, que tinha direitos sobre ela e a agredia constantemente. Como tinha apoio da sua família, ela deixou a Tunísia em direção à Paris (França), onde tem parentes e está ali *escondida* desde 2011.

Assim, mesmo os sentidos inscritos nas moralidades religiosas passavam a ser agenciados de maneiras diversas pelas *mulheres* e que as permitiam questionar uma orientação severa do pastor e do padre, ou do mullah (xiitas) e sheik (sunitas) no islamismo, sobre continuar em uma relação mesmo ruim em nome da família ou para não viver em pecado. Citeli (2005) observa, no balanço que faz sobre os estudos de religião, sexualidade e gênero, que diversos grupos, feministas ou não, ligados a diversas religiões passaram a questionar o lugar da mulher seja no sacerdócio ou como contestadoras das normas morais religiosas. A moralidade religiosa estava permeada também pelas normas de gênero e sexualidade que definiam condutas desiguais para homens e mulheres dentro do casamento e de um relacionamento amoroso. Como dizia Celine sobre o islamismo, *sempre há uma interpretação* sobre os escritos religiosos, porque *são pessoas que os interpretam*, as quais fazem parte do mundo com seus pensamentos.

Neste sentido, cada vez mais esses “papeis” designados à mulher, em tese ditados por entidades religiosas de diversas ordens, são questionados, principalmente em contextos em que *violência* e *destruição* se apresentam. Assim a sexualidade permitida somente dentro do casamento, o sexo e o prazer sexual autorizado para a procriação, a mulher honesta, virtuosa e sábia como aquela que tudo suporta e que se submete ao

marido, entre outros elementos que se aproximam nas experiências enunciadas pelas *mulheres*, passam a ser visibilizados na agência feminina.

Yoko, que vem de uma família *muito católica*, conta que quando ela se separou pela primeira vez procurou o padre de sua igreja: *Fiquei mal, fiquei mal. Porque eu casei na igreja! Aí eu fui falar com o padre, né: 'Você tem que perdoar seu marido'. Ai eu falei: 'Você tá maluco? Como é que eu vou viver uma vida com um cara desse que mal saiu da lua de mel já tá... Vocês estão loucos!'. Eu falei: 'Não, não vou perdoar não. Eu deixo de ser católica! Esse Deus não é meu, não!'. (...) Eu queria que o padre falasse: 'Deus te perdoa, minha filha'. E aí me mandaram ir lá na Cúria, porque minha família é muito católica e eles têm amizade. Eu fui (...) Agendado o horário eu cheguei lá e eu só queria que me falassem: 'Minha filha, tá tudo bem com Deus'. Nada. Me deu um formulário pra eu preencher. Eu achei um absurdo, ao invés do cara me chamar pra conversar, ele queria que eu fizesse um requerimento de anulação pra ir pra Roma, sei lá. E eu não tava entendendo nada, porque eu só queria como se fosse uma confissão, que o padre falasse: Não! Tá tudo bem, você não pecou!'. (...) E o formulário era absurdo! Era assim: quantas vezes por semana eu ia na igreja? Qual igreja que eu ia? Quantas vezes eu transei com meu marido? Se foi consumado o ato sexual, quantas vezes acontecia. Eu não consegui responder! Eu falei: 'Eu não quero isso'. Aí eu fui embora.*

Como observa Boltanski (1990), o amor está expresso em três formas construídas nas diferentes teorias sobre o amor pelos “modernos”: a *Philia* (o amor como reciprocidade); o *Eros* (amor como equivalência); o *Ágape* (amor de Deus pelas pessoas). Para o autor, a *Philia* (a amizade, por exemplo) e *Eros* são formas equivalentes, cúmplices, recíprocas de amor, as quais são pautadas pelo reconhecimento dos méritos dos envolvidos em uma relação. Na forma *Ágape* tal equivalência estaria interdita. De fato, a forma *Ágape* traria o amor a Deus como sagrado, mas também, o amor humano definido pelo “amor ao próximo” na ideia do altruísmo. Ainda nesse sentido, Boltanski pondera que o amor *Ágape* possui propriedades singulares como: a preferência pelo presente, a recusa da comparação e da equivalência, o silêncio dos desejos ou ainda a ausência da antecipação nas relações. Por esse motivo, ele observa que, nas situações de violência as pessoas estariam mergulhadas na forma *Ágape* e, assim, teriam maior dificuldade em sair delas.

No contexto etnográfico desta tese, as *mulheres*, vivendo o *amor* como norma de gênero e de sexualidade, norteadas por uma moral cristã, fariam emergir sua dimensão do doar-se ao outro *até o fim*. Nessa moral religiosa, ou do amor *Ágape* como descreve Boltanski, emergiria a culpa das *mulheres* ao pensar em terminar um casamento, de achar

que viveriam *em pecado* caso o fizesse, ou estariam sendo fracas por desistirem. Embora esse não seja o caso de Yoko na sua primeira separação, esse pensamento religioso incidia sobre outros relacionamentos seus e nas práticas e decisões das outras *mulheres* dos *grupos* que professavam, ou não, alguma religião. O sofrimento para elas seria, inclusive, uma forma de redenção, purificação e de poder de mudança do outro, uma responsabilidade da mulher para com o marido ou delas para com o outro. Nestes termos, sofrer por amor não seria algo inusitado, mas até mesmo aceitável em alguma medida.

Como quis mostrar, as *mulheres*, ao enunciarem suas experiências afetivas e sexuais nos relacionamentos amorosos, explicitavam as normas que atravessavam suas noções, afetos e condutas, possibilitando a elaboração de questionamentos e mudanças. O afeto para o outro, o sexo feito para o prazer do outro (expresso pelo verbo *dar*), o cuidado e gerenciamento das questões da casa como sendo tarefa feminina, o controle das ações, pensamentos e relações afetivas e familiares para agradar o companheiro, ou acalmá-lo, emergiram como lugares de visibilidade e contestação de normas pela proposição de outra moral (práticas, condutas e pensamentos aceitáveis socialmente)⁵⁹, essas são pequenas e intensas transgressões.

Se, como argumentou Butler (2014), a norma “opera no âmbito de práticas sociais sob o padrão comum implícito da *normalização*”, tentarei mostrar no próximo tópico as pequenas transgressões das *mulheres* nos relacionamentos amorosos. Transgressões essas que só parecem ter sido possíveis de serem apreendidas no momento mesmo em que normas estavam em exercício no cotidiano dessas *mulheres*, portanto, mais visíveis. No momento em que moralidades religiosas conferiam os juízos e formas “corretas” de agir. Se emoções são pensamento incorporados, pretendo observar como, a partir das experiências que viveram, uma noção de *relacionamento amoroso com o outro* foi construída. Se por muito tempo as *mulheres* com quem conversei dizem ter vivido uma *ilusão* ou *fantasia*, o próximo passo será ensaiar descrever outras formas e expectativas de relacionamento amoroso, em um “amor-ação”.

⁵⁹ A maneiras de exercitar esse outro conjunto de pensamento e condutas será melhor descrito no Capítulo Quatro desta tese: “Produção de subjetividades através de Pedagogias do Cuidado de Si: Controle, recuperação e fortalecimento do eu”.

1.4. Elementos discursivos para a produção de um “amor-ação”: transgressões das normas de gênero e de sexualidade

Os enunciados sobre o *amor* entre as *mulheres* do MADA, do CEAMO e da LTDF consistem no desejo de viver relações amorosas harmoniosas, recíprocas e igualitárias: o que chamarei de “amor-ação”. Nessa elaboração, *amar* não significa mais o desejo de uma substância idealizada de um amor romântico (Illouz, 2015; Costa, 1998; Giddens, 1993) ou mesmo dos contos de fadas (Escoura, 2012). É verdade que quando as *mulheres* falam de suas expectativas sobre aquilo que esperavam em uma relação *com amor*, elementos dessas formas amorosas idealizadas permanecem. O *amor* que nos faz melhores, que traz felicidade, somente são desejados se existirem em práticas de *respeito*, *confiança*, *cumplicidade* e *harmonia*. É certo que essas *mulheres* não esperam que a *responsabilidade* no exercício dessa forma “amor-ação” seja somente do companheiro ou delas. A forma “amor-ação” exige antes um *compromisso mútuo*, um engajamento do casal na operacionalização dessas outras maneiras de se relacionar e que constituiriam o *amor recíproco*, *harmônico*, *respeitoso*, *cúmplice*, *carinhoso*.

As *mulheres* com quem conversei e acompanhei ao longo da pesquisa parecem ter apreendido, durante e, principalmente, após *más* experiências, que relacionar-se com o outro está governado pelos pensamentos que as constituem. O verbo apreender, nestes termos, consiste em um processo de elaboração e entendimento sobre as experiências vividas que é sempre inacabado (Butler, 2010). Nesse processo, a explicitação da norma e das moralidades religiosas que insidiam sobre o pensamento, condutas e relações vividas por essas *mulheres* causavam tensões. A percepção, que substitui doravante a antiga *ilusão*, *fantasia* ou *armadilhas*, produzia uma transformação na maneira como entendiam e desejam o amor.⁶⁰ A norma tornada visível causava uma tensão nas formas naturalizadas do amor. Não se podia mais dizer que “amo, porque simplesmente sei que amo”. Havia toda uma desconstrução do sentimento amoroso tal como elas conheciam, mesmo antes de chegar aos grupos. Ali, em um segundo momento da visibilização da norma, as *mulheres* começariam a nomear essas percepções a partir de uma gramática própria de cada espaço que frequentavam (Capítulo Quatro).

As maneiras de observar como os mecanismos de produção de discursos geram tensões entre norma e prática, ou a norma explícita e a implícita, podem ser inspiradas

⁶⁰ No Capítulo Quatro desta tese irei descrever aquilo que chamo de “Pedagogia do Cuidado de Si”, que é a produção de um conjunto de outras regras e códigos de conduta que visibilizam e tensionam a norma com vistas ao exercício de uma vida saudável e sem violência. No Capítulo Um concentro-me nas questões concernentes às maneiras como essas mulheres apreendem o amor e suas implicações nas expectativas sobre o casamento, o relacionamento amoroso e o exercício da sexualidade.

também pelos trabalhos de Strathern (1995). Ao analisar a controvérsia gerada na década de 1990 pela “Síndrome do Nascimento Virgem” na Inglaterra, a antropóloga irá mostrar que as mulheres que desejavam a maternidade fora do intercuro sexual e de uma relação amorosa foram entendidas como aberrações à norma. Elas só poderiam, segundo os médicos e clínicos, estar vivendo uma síndrome, um deslocamento: “essas mulheres poderiam estar usando o desejo de ter filhos como uma proteção a algum outro desejo que não externavam” (Strathern, 1995: p. 309). Apresentando os diversos discursos médicos e políticos sobre o assunto, Strathern demonstra como o parentesco é concebido pelos “euro-americanos” como norma e modelo. Mais ainda, que esta norma gerava tensões, perigos e suspeitas a respeito de quem eram as mulheres “virgens” ou “solteiras” que desejavam a maternidade excluindo a figura paterna da relação. Embora fosse aceito convencionalmente conceber a existência de sexo sem amor, separar sexo e procriação, sem qualquer outro relacionamento amoroso, parecia apontar para tensões mais profundas. Segundo Strathern (1995):

Se os euro-americanos afirmam que a procriação deve ocorrer no contexto de um relacionamento em circunstâncias normais, esse relacionamento é, ao mesmo tempo, conjugal e sexual, o parceiro social também é um parceiro biológico. A mulher que fecha a possibilidade de uma relação sexual aparentemente nega aquelas relações de parceria que formam os alicerces da vida familiar (p.314)

Essas mulheres desejantes do “nascimento virgem”, a inseminação artificial sem sexo e sem qualquer relação amorosa ou afetiva com o pai da criança, estariam colocando em risco a própria norma do “parentesco euro-americano”: formado pela relação amorosa heterossexual, que produz família e, portanto, filhos através do intercuro sexual. Mesmo que existissem outras formas aceitáveis de maternidade e paternidade sem o intercuro sexual, por exemplo, pais adotivos ou substitutos, sempre existiriam indivíduos diferentes no papel de pais e mães. A ausência do intercuro sexual somente era concebível quando houvesse conjugalidade ou relação amorosa. Desejar a concepção sem nenhum desses elementos era inaceitável para as normas morais e de gênero que constituíam o “parentesco euro-americano”. Esse também é um modelo poderoso de questionamento das normas de gênero e de sexualidade a partir delas mesmas: “uma afronta ao próprio modelamento da relação entre intercuro sexual e concepção que é essencial para as ideias euro-americanas sobre como se fazem os pais” (Strathern, 1995: p. 308).

Fonseca (2004), outro trabalho a partir do qual podemos nos inspirar para pensar as ambivalências normativas entre amor e sexo nos relacionamentos amorosos, observa outras tensões às normas a partir do estudo dos processos de reconhecimento de

paternidade nos exames de DNA. Ao contrário da maternidade, algo obviamente incontestado nesses exames, a autora irá descrever como a paternidade é vivida através do vínculo amoroso com a mãe. Mesmo em relacionamentos de muitos anos, os homens parecem sempre querer tirar “uma dúvida”, principalmente, embora não somente, nas situações em que o relacionamento é finalizado, mostrando uma ambivalência do lugar do homem na família que pretendeu construir. “Há de se convir”, diz Fonseca: “A afirmação de um fato biogenético, o cumprimento de uma lei e o desenvolvimento de uma relação social são processos distintos” (2004, p. 15). De outra forma, ela observa ainda que existiam pedidos de reconhecimento de paternidade de homens que não tinham qualquer vínculo biológicos com os filhos da atual companheira, mas assim os desejavam exatamente pela relação amorosa com esta. Para a autora, o que é possível discorrer a partir da análise desses processos de reconhecimento de paternidade e da etnografia realizada nas salas de espera das audiências e realizações dos exames de DNA é que

Enquanto as mulheres querem nenês, os homens querem família, isto é, enquanto o ideal para os dois é, evidentemente, casal+filhos, a mulher ainda consegue imaginar uma realização pessoal no papel materno sem o marido. O homem, por outro lado, embora possa se gabar de uma gravidez como prova de virilidade, raramente encara com prazer uma relação com o filho sem que a mãe deste seja identificada como sua companheira. Em outras palavras, o ideal masculino é primeiro constituir a família (casal+casal), depois assumir os filhos (Fonseca, 2004: p. 17).

A pouca participação dos homens nos cuidados com os filhos, apresentava-se nas narrativas das *mulheres* de minha pesquisa como um elemento de desencantamento do relacionamento amoroso. Mais do que o companheiro não se mostrar um bom provedor, não ser um bom pai fraturava o *ideal* ou a *fantasia* do amor. Como narra Beatriz: *Ah, ele acha que colocar comida dentro de casa, ele fazer as coisas, ele acha que tá amando. O amor não é só isso! Não é só prover as coisas. O amor é pegar o filho, dar uma volta, vai, sai, leva pra comer alguma coisa, conversa, explica a situação, assim, das coisas, saber corrigir na hora certa. É isso.* Era como que pequenas fissuras que somavam a tantas outras (agressões, descaso, ofensas, estímulo à compulsão etc), tornando não somente o desejo e o prazer erótico abjetos ou problemáticos, como tensionavam entendimentos corriqueiros sobre o amor, desestabilizando-o.

Se o desejo das *mulheres* em meu campo de pesquisa é, em um primeiro momento, *o sonho da noiva, do casamento feliz, depois ter os filhos*, trazendo consigo atributos naturalizados e normativos de algo que seria próprio das mulheres, elas também expressam o desejo de vivenciar formas mais igualitárias de *amor*, o que inclui a vida doméstica com seus afazeres e convenções normatizadas. Muitas *mulheres* chegam a

desejar um relacionamento amoroso *sem sexo* ou, na tentativa de definir contornos sobre o que é o *amor*, o excluem como algo desejado ou fundamental em uma relação amorosa. Em todas as vezes em que perguntei sobre *o que é o amor*, elas mal conseguiam formular um desejo erótico que fosse importante na constituição de uma relação amorosa. Sempre que sexo era enunciado, vinha atrelado a seus perigos ou sentimentos de asco ou nojo. Seja nas falas de Penélope e Barbara que, vivendo uma relação saudável o sexo se tornou algo menor, seja nos termos de Yoko, Suzy, Beatriz, entre outras tantas para quem o sexo se tornou lugar de violência e não consentimento, a sexualidade feminina não era nomeada, senão, quase como uma desconhecida.

Assim, amor e sexo, em uma apreensão de “amor-ação”, entrelaçava-se mais na palavra *carinho*. Tanto para *mulheres* no MADA Campinas, quanto para aquelas no CEAMO ou na LTDF. O “amor-ação” se pautava nesses enunciados em algo mais concreto e imanente que se fazia na convivência e na expectativa de viver relações harmoniosas e equilibradas, nas quais *carinho* tinha um sentido mais amplo: *afeto, cuidado, atenção, reciprocidade*. O sexo, muitas vezes enunciado no verbo *dar*, parecia lhes mostrar que dar carinho, *dar para o outro o que ele quer*, não cabia em um desejo de “amor-ação”, pautado na relação de *troca com o outro*. Mesmo que elementos das normas de gênero e de sexualidade ainda persistissem em suas práticas, pequenas transformações quanto às maneiras de vivenciar o *amor* e o *relacionamento amoroso* eram agenciadas intrinsecamente em contextos convencionais (Mahmood, 2006).

O desejo de cuidar bem do lar, da família e dos filhos, critério de ser uma boa esposa e mãe, próprio de um ideal normativo de gênero e de sexualidade, é lugar de reiteração de normas e condutas morais, mas também de reorganização, transformação e constrangimentos. O desejo de uma relação igualitária e mais horizontal, que tensiona o ideal do amor romântico, não excluiria também a dimensão doméstica conjugal como maneira de construir mundos *sem violência* e *saudáveis*. Nos constrangimentos e contestações de normas de gênero e de sexualidade, a contrapartida masculina passa a também ser demandada, certamente de maneiras diferentes em cada relacionamento amoroso, para a construção da harmonia e igualdade nessa forma de “amor-ação”: o reconhecimento do valor feminino (sobre como elas cuidam da casa e dos filhos, o sucesso na carreira profissional, os esforços que fazem para o sucesso da relação amorosa e da família etc), atenção, afeto, carinho, responsabilidade no cuidado com a educação dos filhos, a cumplicidade (conversa, respeito, reciprocidade, troca); prover a casa (principalmente em modelos mais tradicionais de relações de gênero), a ambição de *crescer profissionalmente*, respeito pela profissão e a carreira das *mulheres* etc.

Embora nem todas as *mulheres* em minha pesquisa de campo fossem casadas, o desejo de constituir uma família se entranhava na forma “amor-ação”. Como vimos, não bastava uma vida a dois, era preciso depois vir os filhos, os netos em um fluxo fixo e linear de vida, mesmo que seus trajetos amorosos e familiares distorcessem esses modelos familiares e conjugais tradicionais. Como dizia Maria: *Qual o maior sonho da mulher? Qual assim entre homem e mulher... Aí a gente tava falando que é o casamento, se vestir de noiva, depois ter os filhos, viver bem. Em harmonia e tudo.* Ou, ainda, o que fez Camila terminar um relacionamento amoroso: *Eu precisava de mais, entendeu, que o muito dele era pouco pra mim. Eu sempre repetia isso pra ele. Até, assim, que chegou um dia e eu terminei. A gente não terminou brigado. Ninguém fez nada com ninguém. Aí eu cheguei e falei: ‘Olha, não dá mais assim. Eu também quero casar’. Eu já tinha me formado, tinha feito pós-graduação, ele também, eu já tinha um emprego bom, ele também. A gente já tinha condições. Então, era aquela relação totalmente estagnada.*

A família, constituída entre o marido, a esposa e os filhos, parecia representar o ápice ou a materialidade do amor. Uma forma “amor-ação” necessitaria ser exercitada e acionada nesse modelo de “família nuclear”. Schneider (1968) pode nos dar algumas pistas de inspiração sobre as possibilidades do “amor-ação”. Segundo o autor, o casamento e os filhos seriam a consubstancialização do amor conjugal no “parentesco norte-americano”. Minha pesquisa tem ressonâncias com seu estudo. O casal, em sua argumentação, representaria a união espiritual da família, na qual os filhos seriam a materialização substancializada desse amor, mas também da família. Strathern (1995), avançando na argumentação de Schneider, afirma: “A relação do ato sexual com a concepção não é, portanto, simplesmente uma relação técnica, serve para reproduzir a parentalidade como o resultado percebido de uma união em que as partes se distinguem pelo gênero” (p.307).

Em outro sentido, os ideais do amor romântico enunciados pelas *mulheres* em termos de um amor visceral pelo outro se realizava na figura da família feliz e dos filhos. Como descreve Giddens (1993), a ascensão do amor romântico teria trazido consigo um duplo impacto sobre as mulheres (sua intimidade e sexualidade), uma vez que as teria circunscrito aos domínios domésticos – o lar –, além de ser um “compromisso ativo e radical com o ‘machismo’ da sociedade moderna” (p.11). Sua emergência, em fins do século XVIII, teria incorporado o ideal do *amour passion*, aquele que traria em si o arrebatamento ao outro e a idealização do ser amado. O amor romântico teria, assim, estabelecido uma “narrativa para a vida individual”, inserindo as “virtudes” do ser amado às qualidades de caráter que “distinguem a outra pessoa como especial” (Giddens, 1993:

p. 51), de que o amor verdadeiro, uma vez encontrado, seria para sempre. O amor seria o motivo de vínculo entre o casal, não mais outros acordos externos a eles, embora, a mulher ainda tivesse como lugar o lar e as obrigações com a maternidade. Como Giddens (1993) esquematiza:

O surgimento da ideia do amor romântico tem de ser compreendido em relação a vários conjuntos de influências que afetaram as mulheres a partir do final do século XVIII. Um deles foi a criação do lar, já referido. Um segundo foi a modificação nas relações entre pais e filhos; um terceiro, o que alguns chamaram de a “invenção da maternidade”. No que dizia respeito às mulheres, todos eles estavam muito intimamente ligados (pp. 52-53).

Esses elementos discursivos que compuseram o ideal do amor romântico são reiterados em certo sentido, mas contestados em outros pelas *mulheres* em meu campo de pesquisa (como, por exemplo, o desejo da igualdade e horizontalidade no cotidiano doméstico e conjugal). O lar e o domínio do doméstico, segundo seus enunciados, torna-se lugar de demanda de reciprocidade, harmonia e cumplicidade. Homens e mulheres são iguais, possuem *as mesmas capacidades*, portanto, o espaço doméstico deve ser articulado e produzido igualmente por ambos. Essa é uma ideia que permeia os desejos de “amor-ação” tal como dito pelas *mulheres*. Elas querem uma relação amorosa intensa, mas que tenham elementos tais como a troca, respeito e carinho expressos e performatizados em um modelo de família nuclear: pai, mãe e filhos.

O valor positivo conferido à mulher que é casada e vive *feliz para sempre* era, principalmente, enunciado pelas *mulheres* que chegavam pela primeira vez ao CEAMO, ao MADA e à LTDF. Alice, ao falar sobre o modelo de homens que ela *inconscientemente* procurava em seus relacionamentos amorosos, foi enfática: *eu buscava o príncipe encantado que eu idealizei, mas que [como ela reconhecia agora] só existe nos contos de fadas*. A possibilidade de enunciar aqueles momentos vividos no passado como *ilusão* ou *fantasia*, são pistas da tensão e constrangimento agenciados pelas *mulheres* a partir da explicitação dos mecanismos de operacionalização das normas de gênero e de sexualidade. Ao contestá-las, as *mulheres* “desmascaram” (Wagner, 2010) as convenções materializadas (e metaforizadas) nos ideais do amor romântico e nos contos de fadas sobre o amor e sobre os modelos estabelecidos de como se relacionar amorosamente com o outro.

É também verdade que essas *mulheres* não articulam suas vidas apenas dentro do lar ou da família. A maior parte delas têm uma profissão e se sentem felizes em ter esse momento de *autonomia* e *realização*. Elas passam a maior parte do seu dia no trabalho, restando poucas horas para serem as boas esposas, boa mãe e a namorada atenciosa e

carinhosa. Aos poucos, tensões entre aquilo que elas desejam e não se materializa são apreendidas de forma mais explícita. *Em casa não tinha dessa, não. Se eu lavo, você cozinha. Eu trabalho o dia inteiro também!*, conta Yoko sobre as relações amorosas que viveu antes de conhecer o ex-marido (*manipulado, agressor, violento, doente*).

No entanto, elas se questionavam sobre como seriam boas mães e boas esposas quando não se vive inteiramente para isso. Essa percepção produz tensões e fraturas no entendimento que as *mulheres* têm ou tinham sobre uma relação amorosa idealizada *para o outro*. Da tensão entre a norma explícita de gênero e aquela que circula implicitamente nos enunciados e práticas femininas, as expectativas sobre as maneiras de viver uma relação amorosa e aquilo que significa ser uma boa mãe, uma boa esposa e uma boa amante são questionados. Ao chegarem aos grupos, essas *mulheres* já duvidavam dessa possibilidade ou percebiam seus limites pelo sofrimento que não era mais suportável (Capítulo Três).

Assim, podemos observar que, para outras *mulheres* dos grupos no MADA, no CEAMO e na LTDF, principalmente, as regulações visíveis da norma de gênero e de sexualidade eram entendidas como uma *armadilha*, uma *ilusão* que causava dor, sofrimento, mas também faziam emergir uma multiplicidade de possibilidades de se viver o “amor-ação”. A tensão entre a norma como código e a norma como prática produziam sofrimentos, mas ao mesmo tempo agenciavam possibilidades de produzir outros contextos. Rosa, tinha prazer em dizer que sua casa era arrumada e limpa, mesmo ela trabalhando muitas horas fora de casa. Ela se deu conta aos poucos que isso era não só insuficiente, como o marido, nos momentos de discussão, usava exatamente dessa sua característica para *rebaixá-la* e que era motivo de sua tristeza em relação ao casamento: *Então, eu procuro deixar as coisas super organizadas. Daí ele me chamava de porca, que tudo era fachada, porque eu era desorganizada e suja. Isso acabava comigo!* Rosa não se importava em organizar a casa mesmo trabalhando fora, mas exigia o reconhecimento e zelo do marido como contrapartida.

Amanda, por sua vez, diz agora se vingar do marido por tudo o que ela sofreu e pela falta de reconhecimento dele com as coisas da casa: *Eu falava 3 vezes, na quarta já partia pra briga, porque eu não aguentava. Como é que eu vou falar: ‘Não deixa a roupa aí’. Ele vai tomar banho e deixa. Ele gosta de tomar vários banhos por dia. Aí fala a primeira vez: ele tomou banho e deixou lá. Eu vou lá, ele não bota, eu não quero ver aquilo lá! Eu quero ver tudo organizado, que eu fico agoniada. Eu não consigo me concentrar nesse trabalho se ele tá lá. Eu já falei ó: ‘Eu não tô brigando com você. Eu*

só tô falando isso pra você. Eu vou falar como você entende, pra mim não é ajuda, pra mim é um dever seu. Mas eu vou te pedir como uma ajuda'.

Para Alice, uma relação harmoniosa significava também mudar algumas condutas próprias, aquelas que porventura também contribuíssem para um relacionamento ruim: *Eu pus na minha cabeça que um relacionamento saudável acho que é aquela convivência que você tem com a pessoa, mas que é prazeroso, que você saia pra dançar, que tenha os trabalhos, que você não tenha que ficar policiando a pessoa, se sentindo insegura se a pessoa tá fazendo aquilo que falou... ficar questionando... Eu não sou assim muito ciumenta, sabe, de ficar lá olhando celular, procurando... Então, precisa de um companheiro, de um parceiro, eu acho. Da mesma forma, podemos vislumbrar esse desejo nos projetos futuros de Yoko: Hoje eu não quero ter ilusões. Eu não quero esperar nada da pessoa. Só respeito... eu nunca esperava mesmo de nenhum deles, mas idealizar que ele vai cuidar de mim, que ele vai me proteger? Eu não quero. Eu mesma vou me proteger. Eu mesma vou me cuidar. Então, eu acho que isso que mudou. Eu só quero que seja uma pessoa bacana que deixe eu ser eu mesma.*

Elas procuravam, ainda, uma relação verdadeiramente afetiva e carinhosa, na qual existisse troca e divertimento, ainda que isso não significasse necessariamente uma vida sexual com o companheiro. Rosa, mesmo em conflito com o marido, dizia que antes do uso das drogas ter se tornado um problema na vida do casal, eles tinham uma vida social, algo que ela valorizava e a fez insistir na relação por 18 anos: *É, nem sempre foi violenta. A gente viveu muitos momentos bons. Né? Então, não. Não foi, senão eu não estava com ele até todo esse tempo. Seria burrice da minha parte, né. Só que, tipo, no começo da relação, a gente se dava super bem. A gente saía, a gente conseguia ter, tipo assim, uma vida social. Como que era a vida social? A gente saía, ia comer fora; a gente conseguia sentar, tomar uma cerveja. (...) A droga não fazia parte do cotidiano.*

E este é o desejo de outras mulheres, do MADA, do CEAMO e da LTDF, quando tentam definir como seria uma relação amorosa ideal, inserida em um desejo de troca e respeito, de um “amor-ação”. Como afirmou Luciana quando descreveu a tristeza de viver uma relação que ela gostaria que fosse mais afetiva e erótica: *A situação que eu vivo é a seguinte: eu tô morando debaixo do mesmo teto com uma pessoa - é isso que eu sinto. Eu tô morando debaixo do mesmo teto com uma pessoa que, eu tenho só 51 anos, eu não tenho carinho nenhum. E também não quero carinhos dele, assim, de beijo, abraço, sexo, essas coisas.* Luciana, embora demonstrasse o desejo de viver uma relação amorosa em que o sexo estivesse presente, não o vislumbrava até aquele momento com o marido. E,

nos encontros dos *grupos de mulheres*, ela se questionava se seria possível vivê-las mesmo em outra relação.

Observei que a ausência, em alguns casos, ou a presença, em outros, desses elementos na relação amorosa motivava as *mulheres* a transformá-la ou abandoná-la. Vitória procurou grupos de autoajuda para ajudar o marido a sair da dependência ao álcool e, com *muito sacrifício*, ela diz viver hoje uma relação que lhe faz bem: *Consegui. Coisa que eu nunca pensei: ir no shoppa [shopping] de mão dada, tudo, comprar as coisas pra mim. Ele é carinhoso, me pega toda hora (risos). Deus, eu tenho que sair... Eu saio de terça-feira. Que eu tenho que sair pra vir na cidade pra reunião e aí ele me pega toda vez, toda vez, né. Ele me pega, porque ele me vê, né! (risos). Me vê, assim, toda cheirosinha, toda peladinha ainda e, daí né... Então, é umas coisas que a gente não pensa, né. A pessoa, assim, do jeito que ele foi, meio boêmio e tal. Eu nunca imaginei que um dia ele ia virar.*

Penélope saiu de um relacionamento longo e com diversas traições de sua parte, porque se *sentia incompleta e frustrada* na relação que tinha [6 anos]: *Eu traía muito ele, então decidi que era melhor terminar. Agora encontrei alguém que me dá mais carinho, mais atenção.* A insatisfação de Penélope, por exemplo, consistia na pouca ambição de seu ex-namorado que não queria ter bens materiais ou estudar para melhor de vida. Ela diz que ele era *estagnado* e isso era um motivo de frustração, porque ela, com 32 anos, já tinha um apartamento próprio, carro, tinha feito faculdade e não tinha problemas financeiros como observava nas pessoas próximas. Ele, por sua vez, não queria nada disso, pois ele estava feliz com o que tinha. Penélope tentava viver uma relação amorosa dentro de um modelo diferente de seu ex-namorado e, ao perceber a ausência de elementos importantes para ela, como a ambição, ela tentava modifica-lo sem sucesso. As *mulheres* percebiam que em um relacionamento amoroso, o casal precisava *se corresponder*, como afirmou Andrea um pouco acima, ou, como disse Alice, *precisa ser uma relação de troca*.

O momento de percepção das *mulheres* sobre a importância desses elementos, nas múltiplas e subjetivas proporções de cada uma e nos momentos íntimos mais variados de um relacionamento amoroso, aponta para o desejo de uma mudança no padrão de relacionamento abusivo, destrutivo ou violento. O momento em que se diz *Não aguento mais!* ou *Chega!* emergia, portanto, em diversas proporções e limites sobre o que era vivido e suportado por cada *mulher*. O que se seguiria na dimensão implícita da norma de gênero motivava as *mulheres* a procurarem outros rumos, seja procurando a polícia, um centro de apoio à mulher, um grupo de autoajuda ou o fim e o distanciamento do ser

não mais amado. Como afirmou Beatriz: *A violência por mais que você ame, ela não constrói nada, só destrói.*

Um dos efeitos da formulação de um “amor-ação” consistiu na necessidade de dissolução de modelos normativos fixos e finitos. Em um contexto de “amor-ação”, no qual pessoas, subjetividades, visões de mundo, pensamentos e afetos estão em relação, torna-se impossível, quando não estéril, traçar um modelo que é essa outra forma de *amor*. Sendo relação, as maneiras esperadas de se viver o “amor-ação” são diversas, cabendo àqueles que compõem a relação definirem seus códigos e formas de operacionalizá-los. Se é a família feliz sentada à mesa de jantar para comer, o casal que assiste televisão de mãos dadas e de forma cúmplice, a esposa que trabalha fora, mas quer cuidar da casa, todos eles poderiam exercer o “amor-ação” nos termos dessas *mulheres*.

Precisamos desenvolver essa questão: se a experiência de *violência*, de *relacionamento destrutivo* e o *sofrimento* ocasionado destroem o amor, como outras *mulheres* também afirmaram, o que se produz a partir disso? As possibilidades são múltiplas e imprevisíveis, porque as pessoas assim o são. Lembrando Deleuze e Parnet (1996):

Por exemplo, tento explicar que as coisas, as pessoas, são compostas de linhas bastante diversas, e que elas não sabem, necessariamente, sobre qual linha delas mesmas elas estão, nem onde fazem passar a linha que estão trançando; em suma, há toda uma geografia nas pessoas, com linhas duras, linhas flexíveis, linhas de fuga etc (p.9).

É dessas infinitas e múltiplas linhas, desses devires que são “geografias nas pessoas”, que tratará os próximos capítulos. Quais são os efeitos da desilusão da norma de gênero e de sexualidade na formulação dos projetos futuros das *mulheres*? Se seus implícitos e *interiores* acionam outros desejos de viver o *amor* e as relações amorosas, se eles mostram um esgotamento do modelo explícito na norma de gênero, quais as possibilidades de ações que as *mulheres* exercem para vivenciar as multiplicidades de uma *vida em harmonia, respeito e troca*? E, principalmente, como elas conferem inteligibilidade a experiência vivida? Por que para algumas o sofrimento é fruto da violência e para outras é resultado de relacionamentos destrutivos?

CAPÍTULO DOIS

Gramáticas cotidianas dos espaços de apoio e de autoajuda:

Contextos de possibilidades para a enunciação das narrativas femininas

Existe toda uma miríade de elementos que compõem, de maneiras não previstas, as narrativas femininas sobre suas experiências de sofrimento e dor. Por experiência não podemos supor uma realidade verídica ou autoevidente, mas observar processos de significação que produzem entendimentos sobre aquilo que foi vivido (Scott, 1998). São exatamente esses processos de produção de inteligibilidades o interesse nesta tese. É desta apreensão que podemos observar a enunciação de dores e sofrimentos através das discursividades sobre a *ilusão* e as *armadilhas do amor*. As *mulheres*⁶¹ nos disseram no capítulo anterior aquilo que pensavam sobre seus relacionamentos amorosos antes mesmo de procurar apoio ou fortalecimento no MADA (Mulheres que Amam Demais Campinas – Posso Ajudar), CEAMO (Centro de Referência e Apoio à Mulher) e LTDF (*Libre Terres des Femmes*): falta de atenção, de reconhecimento, respeito, carinho, troca etc. É necessário, entretanto, questionar a anterioridade dessas falas lembradas sobre ausências produtoras de dores e sofrimentos nos relacionamentos amorosos, estes que são nada mais do que formas de se relacionar afetivamente com o outro.

No momento em que tive acesso às narrativas femininas sobre amor, família, religião, sexualidade, mas também sobre violências e destrutibilidade, todo esse léxico acionado em suas enunciações já estava atravessado pelos espaços onde foram possíveis de serem ditos. *O que estava acontecendo em sua vida que a fez vir até aqui?* Esta era a

⁶¹ Tal como descrito na Introdução desta tese, *mulheres* está em itálico por corresponder às minhas interlocutoras na pesquisa de campo. Estas, vinham de diversos lugares sociais (*classe média, classe média ferrada, pobres, classe média alta* etc), diziam-se *heterossexuais* (relacionavam-se afetivamente com homens) e autodeclaradas em definições diversas de raça (*morena, morena clara, preta, branca* ou *como todas as outras*). Ao chamar atenção para o itálico, considero as *mulheres* que contavam-me suas histórias de amor, suas experiências de sofrimento e dor (*violentas ou destrutivas*) e seus diversos e imprevisíveis trajetos buscando recuperação (MADA), fortalecimento e apoio (CEAMO e LTDF). Nos momentos em que a categoria *mulheres* não foi grafada em itálico, estendo a categoria para outras possibilidades de ser mulher ou performatizar o feminino, buscando com isso fugir a um universal e essencial sobre ser mulher.

minha primeira pergunta com qual eu iniciava cada entrevista e mesmo as maneiras de começar uma conversa casual. Esses encontros aconteciam, ou se iniciavam, nas salas onde os *grupos de mulheres* (CEAMO), os *groupes de parole* (LTDF) e as *reuniões* (MADA) tinham lugar. Embora as *mulheres* me contassem como se sentiam ou desfiassem as linhas que emaranhavam lembranças antes de procurarem por apoio, fortalecimento ou recuperação, tais elaborações já estavam atravessadas pelas gramáticas dos espaços que procuraram. No entanto, algumas observações podiam decorrer dessa percepção que tinham sobre como pensavam, o que esperavam e como sentiam em relação ao relacionamento que as fizeram movimentar trajetos.

Se a pergunta *O que te fez dizer chega?* é de difícil resposta, porque infinitas e muitas vezes inconclusivas, podemos pensar sobre os trajetos que essas *mulheres* percorrem nas transgressões às normas de gênero e de sexualidade e às moralidades religiosas na expectativa de viverem um *amor* com o outro e não para o outro (Capítulo Um). Nestes trajetos, essas *mulheres* encontram instituições públicas (CEAMO) ou associações não-governamentais (LTDF) de apoio e fortalecimento a mulheres em situação de *violências doméstica de gênero ou conjugal*; encontram também grupos terapêuticos de autoajuda (MADA) para a recuperação da *dependência de relacionamento destrutivos*.

Aquilo que faz com que uma *mulher* procure o MADA, o CEAMO e a LTDF consiste, certamente, em uma apreensão de que aqueles espaços articulam alguma inteligibilidade e coerência para o sofrimento e a dor vividos por elas, mesmo que não os finalize prontamente. Há uma certa intuição dessas *mulheres* sobre aquilo que precisam para ultrapassar ou enfrentar o sofrimento e a dor enunciados por elas. Barbara buscou no google *grupos de autoajuda*, porque já os conhecia durante o estágio que fez quando cursou psicologia, e assim encontrou o MADA. Penélope, após ameaçar o namorado de morte, entendeu que isso acontecera por *amá-lo demais*. Em sua busca na internet, escreveu: *amar demais e sofrer por amor*. Alice encontrou ao acaso um livro de Robin Norwood (1985) na biblioteca de uma amiga e, assim, soube da existência do grupo MADA. Luciana, por sua vez, procurou na internet um grupo que acolhesse mulheres que sofriam violência, pois entendia que seu sofrimento era devido à violência psicológica que vivia em seu casamento. Em sua busca, encontrou o CEAMO. Celine procurou pela Fédération Nationale Solidarité Femmes (FNSF), em Paris (França), no momento em que seu ex-marido apareceu na escola dos filhos, vindo diretamente da Tunísia para ameaçá-la e forçá-la a voltar com ele. A FNSF a orientou a procurar pela LTDF, onde Celine participa do *groupe de parole* e de outros espaços da associação. Essas *mulheres*

chegaram em um momento limite, certamente sempre fugidio e intuitivo, que impelia a bifurcações em seus trajetos, ou seja, mudanças de direções imprevisíveis e temporalizadas, porque da ordem do acontecimento e da experiência (Bessin, 2010).

Outras *mulheres* foram encaminhadas por serviços públicos nos quais eram atendidas por outros motivos (filhos, saúde etc) como o Conselho Tutelar, a Delegacia de Defesa da Mulher, a Defensoria Pública ou o apoio psicológico disponíveis em postos de saúde do município de Campinas (São Paulo, Brasil) ou de Paris (França). Por fim, outras *mulheres* ainda, apoiando-se em terapias particulares individuais, souberam do MADA, do CEAMO ou da LTDF por suas terapeutas, mostrando todo um trânsito existente entre saberes psi, trabalho social e grupos terapêuticos. É preciso dizer que definir uma causa e um efeito únicos é limitante, como iremos acompanhar no próximo Capítulo “**Entre experiências violentas e destrutivas nos relacionamentos amorosos:** limiares através do suportar, do alargar e do ultrapassar limites do sofrimento”. Entretanto, é importante, antes de acompanhar os trajetos trilhados por essas *mulheres*, sabermos dos efeitos desse encontro entre elas e as instituições e os grupos que as acolheram. O que esses espaços entendem por sofrimento, amor, violência, destrutibilidade? Quais os caminhos de constituição desses fenômenos, ora pautados pelas lentes dos direitos humanos e pelas temáticas e práticas dos movimentos feministas, ora pelo seu entendimento como doença?

Assim, é necessário realizar um movimento anterior às narrativas femininas enunciadas acerca de suas experiências de sofrimento e dor, seja como *violentas* ou como *destrutivas*. Apreender esses contextos de possibilidade de enunciação iluminará as articulações entre aquilo que as *mulheres* lembram e como contam suas histórias. As narrativas nos possibilitam apreender também os mecanismos de funcionamento das gramáticas constituídas na e pelas práticas institucionais e terapêuticas. Como bem observou Squire (2006), as narrativas do vivido “parecem comportar uma certa universalidade e uma acessibilidade humanas ao mesmo tempo em que sua análise requer uma atenção exaustiva sobre as dimensões individuais, sociais e culturais da linguagem, as quais se revelam extremamente ricas” (p.55)⁶². Isso quer dizer que os contextos de enunciação, conforme descreveu Foucault (1996), produzem descontinuamente as possibilidades de circulação da palavra, ou seja, o que se pode dizer ou fazer e daqueles que não o podem, porque interditos.

⁶² No original: « semblent porteurs d’une certaine universalité et d’une accessibilité humaines tandis que leur analyse requiert une attention exhaustive aux dimensions individuelles, sociales et culturelles du langage qui se révèle très enrichissante » (p.55).

As *mulheres* são ouvidas nesses espaços [de apoio e de autoajuda], uma vez que são reconhecidas por eles como sujeitos que sofrem, estão adoecidos ou que possuem uma série de vulnerabilidades e compulsões as quais não as permitiriam agir sobre seus contextos e transformá-los imediatamente. Seria preciso, portanto, acolhê-las em espaços qualificados ou sensíveis a suas questões nos quais suas narrativas seriam reconhecidas, ouvidas e trabalhadas. Esses espaços estariam abertos a escutar as falas daqueles que sofrem e, como instrumento e exercício terapêutico, possibilitariam o tratamento do sofrimento. Assim, falar constitui-se em um ato político e transformador. Isso porque o sofrimento, mais que uma experiência individual e íntima, é produzido por contextos coletivos, morais, generificados, econômicos etc (Le Breton, 2013; Fassin e Rechtman, 2011; Das, 2007 e 2001; Fassin, 2004; Das e Kleinman, 2000; Kleinman, 1997). Neste sentido, os processos de cura, transformação e alterações de trajetórias sobre o vivido seriam compartilhados pelos sujeitos que sofrem, reconhecidos como agentes e não apenas enquanto objetos passivos de tratamento político e terapêutico.

Assim, o entendimento dos sujeitos que sofrem como vítimas seria estéril e aprisionador. Como observou Gregori (1993) em pesquisa sobre as mulheres em situação de violência, entendê-las como vítimas consistiria em recolocar uma série de dicotomias, tais como passividade/virilidade, homem/mulher. Tais dicotomias presentes no entendimento de um sujeito que é vítima, além de universalizar experiências diversas, promoveria a reafirmação e perpetuação da mulher nesse lugar. Sendo vítimas, as mulheres somente poderiam reagir através dessa “condição”. Tal inflexão, operacionalizada em centros de apoio e grupos de autoajuda, possibilita observar os sujeitos que sofrem em virtude de uma série de situações (pobreza, catástrofes ambientais, guerras, violência de gênero etc) não como vítimas, mas como entes vulneráveis que precisam de atenção, seja governamental, terapêutica ou humanitária. No CEAMO, por exemplo, emprega-se o termo *mulher em situação de violência doméstica de gênero* afinado com os textos formulados pelas políticas públicas nacionais. Na LTDF, utiliza-se termo semelhante como *femmes subies des violences*, embora lá se observe o uso do termo *victime* em outros espaços de ação e militância, assim como em textos acadêmicos. Também no MADA a categoria vítima é recusada a partir do entendimento de que sofrem por uma *doença* que lhes acomete o corpo e a alma, um *vício* que lhes impede de pôr fim a um relacionamento amoroso que lhes causa dor e sofrimento.

Assim, rechaçado por instituições de apoio e por grupos de autoajuda, a negação da categoria vítima abre caminhos para a constituição política e subjetiva de um sujeito vulnerável que precisa de cuidado, fortalecimento e recuperação, mas que é capaz de agir

sobre seus contextos e transformá-los. Esses espaços tornam-se, então, instrumentos e ferramentas de possibilidades de transformação, a partir dos quais as *mulheres* agem e interagem nas mudanças de trajetórias.

A constituição da “violência de gênero” como um intolerável (Herman, 2012) e do sofrimento como aberto ao tratamento político e terapêutico (Fassin e Reitchamn, 2011) foram possibilitados pela atuação dos movimentos sociais, dentre eles, o movimento feminista (Sarti, 2011; Herman, 2012; Jaspard, 2005). Antes de se constituírem como práticas institucionais, foram demandas dos diversos movimentos sociais que produziram uma agenda política, na qual o sofrimento feminino nos relacionamentos amorosos íntimos alcançou um lugar de fala. Mesmo que no Brasil e na França a atuação dos movimentos feministas tenha se voltado para a denúncia da impunidade e a visibilidade da “violência contra a mulher” como um crime, a proposição da criação de espaços de acolhimento às mulheres nessas situações tinha como um dos objetivos acolhê-las e fortalecê-las. A institucionalização desses espaços, a partir da década de 1990, trouxe uma série de desafios ao trabalho social (Bessin, 2014 e 2009a; Fassin e Reichtman, 2011; Fassin, 2004): a importância dos lugares de escuta como ferramenta terapêutica de superação e recuperação; o papel dos profissionais responsáveis pelo acolhimento (saber ouvir e saber quando intervir); as questões e julgamentos morais atravessados no exercício de reconhecimento do sujeito que sofre; as temporalidades dos sujeitos no enfrentamento de suas mazelas.

Os grupos de autoajuda aproximam-se desse contexto, na medida em que consideram a palavra [enunciada e compartilhada] como um instrumento terapêutico de *cura e recuperação* da *dependência* e do *vício* [doença sobre a dependência de sofrer por amar demais]. Ferreira (2012) mostrou como a produção de uma liturgia de autoajuda nos grupos se apoiou na interação entre discursividades psi e religiosas, produzindo um saber êmico sobre o tratamento de adictos a diversos vícios e doenças (alcoolismo, amor, sexo, drogas etc). O entendimento desses sujeitos como acometidos por uma doença que precisa ser controlada ininterruptamente estabeleceram um discurso de normalidade e saúde, correspondendo a um tratamento contemporâneo do sofrimento e das dores vivenciadas na relação com o outro e com o mundo. Embora esses grupos de autoajuda não se entendam como espaços de tratamento profissional, negando a presença de um discurso psicológico ou assistencial, observo que também trazem questões importantes para se pensar os desafios da escuta e da presença social [*présence sociale*] (Bessin, 2010). O não julgamento daquilo que é dito nas *reuniões* do grupo e a recusa de aconselhamentos são imperativos nesses espaços. A figura da madrinha e do padrinho, que seriam pessoas de

referência para as/os participantes em momentos de *iminente recaída*, poderia ser pensada como exercícios de escuta em que se deve saber dosar presença e ausência de intervenção sobre aquilo que é dito.

Diante disso, este capítulo se debruçará sobre uma das dimensões que possibilitam a enunciação das narrativas femininas acerca das experiências vividas de sofrimento e dor produzidas: os contextos de possibilidades de enunciação. Portanto, os trajetos, noções e práticas de constituição dos espaços de acolhimento e apoio para *mulheres em situação de violência* e do grupo de autoajuda voltado para *mulheres que vivem em relacionamentos destrutivos*. O que significa nomear narrativas como *violentas* ou *destrutivas*? Qual conjunto de elementos irá compor as apreensões institucionais sobre a experiência vivida? Quais as possibilidades de trajetos que as gramáticas constituídas em cada espaço trazem para as *mulheres*?

Para executar tal empreendimento, e após o entendimento dos caminhos da produção de indivíduos como sujeitos vulneráveis, doentes ou sofredores, será preciso apresentar os contextos de possibilidade de fala, circulação e apoio destinados a essas pessoas. Se, como vimos no Capítulo Um, e acompanharemos no Capítulo Três, as noções e expectativas sobre o *amor* e as experiências *violentas* ou *destrutivas* delineiam trajetos percorridos pelas *mulheres*, eles se inserem em um contexto discursivo mais amplo de produção de subjetividades: maneiras de se relacionarem afetivamente com o outro e consigo mesmas.

Os tópicos seguintes pretendem descrever os elementos discursivos que produzem esses espaços de escuta: suas gramáticas cotidianas que delineiam práticas e razões burocráticas e terapêuticas. De um lado, irei mostrar como centros de apoio à mulher, no Brasil e na França, emergiram durante as décadas de 80 e 90 e constituíram uma prática de enfrentamento à *violência doméstica de gênero* e *violência conjugal*. Aproximo-os em um primeiro momento para depois apresentar suas particularidades e gramáticas próprias, caminhando pelas maneiras como os *grupos de mulheres* e os *groupes de parole* acabaram por serem criados em cada um desses espaços (debate que será apresentado no Capítulo Quatro). O movimento analítico mantém-se em sua apreensão no “entre”, tal como descrito na Introdução e no Capítulo Um, procurando apontar, no contraste, semelhanças imprevistas, mas também razões de ser e práticas importantes nesses lugares. Em seguida será apresentado como grupos de autoajuda surgiram no Brasil, inserindo o MADA Campinas nesse contexto. Por fim, reflito sobre o resultado do exercício de perceber espaços tão diferente em contraste, mas aqui observando aquilo que compartilham no “entre-lugares”.

Dito isto, é preciso caminhar por sobre esses contextos de possibilidade de fala e de circulação de discursividades. É preciso acompanhar os trajetos desses espaços e percorrer os efeitos que produzem em suas práticas burocráticas, terapêuticas e de autoajuda.

2.1. CEAMO e LTDF: gramáticas sobre direitos humanos e feminismo no trabalho social

As associações e centros de apoio às *mulheres* em situação de violência emergiram em sua maioria no início da década de 1980 no Brasil e na França. Naquele momento, e guardada suas diferenças internas e locais, consistiam em uma ferramenta para *acolher* e *apoiar* mulheres em situação de violência em seus relacionamentos amorosos. Esses centros e associações procuravam ser uma via não criminal de enfrentamento à “violência doméstica” e “conjugal”, respectivamente. Neste sentido, enfatizavam mais o *fortalecimento* das mulheres, do que as formas de punição judicial aos agressores. Antes, as militantes dos movimentos feministas e de mulheres⁶³ procuravam denunciar, no Brasil, a inoperância do Estado em julgar crimes de assassinatos de mulheres (Corrêa, 1983; 1975) e, na França, o controle do Estado sobre a vida das mulheres, como reprodutor das desigualdades entre os sexos nas legislações (Jaspard, 2005).

O agressor figurava o homem que mantinha ou havia mantido um relacionamento amoroso com a mulher: marido/ex-marido, namorado/ex-namorado, companheiro etc. As formas de visibilização da violência contra a mulher, como acompanhamos na introdução desta Tese, espelhou a violência conjugal como metáfora (Andrade, 2012), o que produziu, nas diversas apreensões nesse campo de debate e prática, sua correlação com o espaço doméstico, a relação conjugal e as agressões físicas. Na França, por exemplo, usava-se o termo *femmes battues* (mulheres agredidas) que circunscreviam as experiências violentas nas relações de conjugalidade à sua dimensão física. É certo que ninguém poderia reduzir as formas de “violência contra a mulher” a esses cenários e relações. No entanto, as maneiras como esse termo se tornou visível e inscrito coletivamente como um intolerável pautou-se pelos assassinatos a mulheres por seus

⁶³ Como já descrevi em outro momento (Andrade, 2012a): “A organização das mulheres extrapolava, inclusive, o tema da violência. A participação delas permeava diversos cenários que, muitas vezes, interpenetravam-se: Comunidades Eclesiais de Base (CEB), movimento contra a carestia, movimentos políticos e de esquerda (Anistia, “Diretas Já”, Constituinte), associações de bairro e inseridas, ainda, em questões feministas específicas (igualdade, opressão, dominação, família e sexualidade) (Singer e Brant, 1980; Pontes, 1986; Moraes, 1990; Manini, 1996; Sarti, 2004). Questões sobre saúde também estavam em pauta no movimento feminista de forma geral: a saúde da mulher, questões de trabalho e do direito (Sarti, 2006)” (p. 51)..

parceiros, os quais ficaram juridicamente impunes (Brasil/ década de 1970) e a violência íntima entre cônjuges (França/ década de 1980/90).

Embora internamente os movimentos feministas e de mulheres em cada país tenham tomado rumos diversos, como veremos nos próximos parágrafos, havia uma emergência dos debates e questionamentos acerca das desigualdades entre homens e mulheres nas legislações nacionais, nos relacionamentos amorosos e familiares, assim como nas relações trabalhistas. Em ambos os países, via-se com desconfiança uma proximidade com o Estado. Na França chegou-se mesmo a ser formulado que tal parceria promoveria a “perda da alma do movimento” (Herman, 2012). No Brasil, imerso ainda na Ditadura Militar (1964-1985), e diante de um Estado que perpetrara barbaridades durante décadas, tal proximidade era impensável. O Estado era, inclusive, um dos pontos que se pretendia transformar na agenda militante brasileira: luta contra a ditadura militar, defesa da Anistia, movimento pela Constituinte, defesa das liberdades democráticas, entre outros. Em meio ao debate de criação de uma Delegacia de Defesa da Mulher e da tipificação dos crimes de violência contra a mulher, em meados da década de 1980, setores do movimento feminista pensavam, em outro sentido, na criação de centros de apoio como os SOS já em funcionamento nos municípios de São Paulo e Campinas⁶⁴ (Diniz, 2006; Taube, 2002; Gregori, 1993; Pontes, 1986).

O compromisso, em ambos os países, consistia em pensar mudanças na sociedade, debatendo questões “específicas” às mulheres no trabalho (salário igual, licença maternidade, estabilidade gestante, assédio moral e sexual), na saúde (reprodução e anticoncepção, planejamento familiar, descriminalização do aborto), nos relacionamentos amorosos e familiares (desigualdades de direitos, cuidados com os filhos, tarefas domésticas, tripla jornada de trabalho, exercício livre da sexualidade, violências) e a participação horizontal e igualitária político-partidária (Herman, 2012; Delage, 2012; Jaspard, 2005; Corrêa, 2001; Gregori, 1993; Pontes, 1986).

É importante lembrar que as décadas de 1970/1980 consistiram em um período de efervescência política e de ideias. Na França, o engajamento político nos eventos de maio de 1968 trouxeram à cena questões importantes acerca da “igualdade entre os sexos”, principalmente, nas pautas sobre os direitos sexuais e reprodutivos, a descriminalização do aborto e a denúncia das desigualdades entre homens e mulheres no ambiente de

⁶⁴ No Brasil, por exemplo, algumas feministas defendiam a sensibilização e capacitação de profissionais dos distritos policiais já existentes sobre a temática da “violência contra a mulher” ao invés de se criar uma delegacia especializada no atendimento à mulher (Santos, 2008; Diniz, 2006; Gregori, 2006; Pasinato 2003; Corrêa, 2001; Heilborn e Sorj, 1999; Gregori, 1993; Pontes, 1986).

trabalho. Durante o longo trajeto de constituição da “violência conjugal” como um problema público na França, a denúncia das “violências masculinas” foram motivadoras dessas proposições, como afirma Herman (2012):

Dos anos 1975 aos anos 1985, organiza-se um discurso militante sobre as violências conjugais, uma prática de acompanhamento das mulheres vítimas, assim como uma prática política ou militante de interação entre a esfera institucional (particularmente, as “instâncias estatais encarregadas das mulheres”) e a esfera dos movimentos feministas. É nestas interações que se tece o trabalho de apoio e cuidado sob a forma de uma política pública, na qual os primeiros traços podem ser lidos nas evoluções legais e nas atribuições de fundos públicos a partir de 1981 (pp. 75-76).⁶⁵

A institucionalização dos centros de acompanhamento, abrigamento e de apoio à mulher viriam alguns anos mais tarde, em fins da década de 1980 e com as regulamentações dos anos 2000⁶⁶, como observou Jaspard (2005):

As militantes criaram a primeira associação de luta contra as violências conjugais, os “SOS Mulheres Alternativas”, e o primeiro abrigo para mulheres agredidas, o “Flora Tristan”, em 1978. A despeito destas ações pioneiras, a realidade destas violências não é melhor percebida. A multiplicação de centros de escuta ou de acolhimento especializado, com atribuições públicas, só terá lugar em fins dos anos 1980 (p. 13).⁶⁷

No Brasil, no contexto de abertura política em fins da década de 1970 e o retorno das mulheres exiladas em países como a França, temas concernentes ao movimento feminista europeu encontraram lugar nas práticas e pautas das feministas brasileiras

⁶⁵ Do original : « Des années 1975 aux années 1985 s’organisent donc tout à la fois un discours militant sur les violences conjugales, une pratique de l’accompagnement des femmes victimes, ainsi qu’une pratique politique ou militante d’interaction entre la sphère institutionnelle (tout particulièrement les « instances étatiques chargées des femmes ») et la sphère des mouvements féministes. C’est dans ces interactions que se tisse un travail de persuasion, pour que débute une véritable institutionnalisation de cette prise en charge sous la forme d’une politique publique, dont les premières traces se lisent dans les évolutions légales et les attributions de fonds publics à partir de 1981 ». (Herman, p. 75-76)

⁶⁶ Principalmente, a **Lei de 4 agosto de 2014** voltada para a igualdade entre as mulheres e os homens (*pour l’égalité entre les femmes et les hommes*) : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000029330832&categorieLien=id>; a **Lei de 2012** sobre o assédio sexual no trabalho (*sur l’harcèlement sexuel au travail*) ; a **Lei de 10 julho de 2010** das violências as mulheres e intrafamiliares (*contre les violences faites aux femmes et intrafamiliales*) : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000026263463&dateTexte=&categorieLien=id> ; e em **2006** a **Lei** sobre o fortalecimento da prevenção e da repressão da violência entre o casal e contra menores de idade: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000422042&categorieLien=id>; a **Lei de 2002** sobre a punição do assédio moral no trabalho: <http://legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?idArticle=LEGIARTI000026268205&cidTexte=LEGITEXT000006070719>.

⁶⁷ No original : « Des militantes créent la première association de lutte contre les violences conjugales, « SOS Femmes Alternatives », et le premier foyer pour femmes battues, « Flora Tristan », ouvre en 1978. En dépit de ces actions pionnières, la réalité de ces violences n’est pas mieux perçue. La multiplication des centres d’écoute ou d’accueil spécialisés n’aura lieu, avec l’attribution de subventions publiques, qu’à la fin des années 1980 ». (Jaspard, 2005: p. 13)

(Abreu, 2010; Diniz, 2006; Sarti, 2004; Corrêa, 2001). Nesse contexto de ebulição de ideias e de práticas inovadoras, os movimentos feministas e de mulheres organizaram a criação de centros de apoio às mulheres em situação de violência, pensados muito próximo aos moldes dos grupos de conscientização franceses. Neles, mulheres se encontravam para debater sobre questões “próprias a elas”: casamentos, sexualidade, concepção, maternidade, aborto etc. A institucionalização desses espaços não era uma premissa. Antes, pensavam em criar dispositivos de permanência nos quais as próprias feministas atenderiam às mulheres e suas demandas (Taube, 2002; Gregori, 1993; Pontes, 1986).

Se a proximidade com o Estado não era um consenso entre os movimentos feministas e de mulheres (Gregori, 2006; Debert e Gregori, 2006), observa-se ao mesmo tempo a existência de ações voltadas a criar uma agenda política institucional (Diniz, 2006). Estas ações culminaram na criação, não sem tensões ou dissensos, da Delegacia de Defesa da Mulher no município de São Paulo (Andrade, 2012a ; Nadai, 2012; Gregori, 2006; Diniz 2006). Alguns setores do movimento feminista e de mulheres acreditavam em uma transformação do Estado por dentro de suas bases, produzindo assim ações concretas no enfrentamento à violência contra a mulher. Mesmo na França, as propostas de institucionalização de centros de permanência e apoio voltado para mulheres em situação de violência conjugal eram vistas como maneiras de criação de agendas políticas e transformações nas relações entre homens e mulheres (Herman, 2012; Jaspard, 2005).

Durante a década de 1990, observou-se um processo em diversos países de “profissionalização” dos movimentos sociais em Organizações Não-Governamentais (ONGs), dentre eles, o movimento feminista. Como observa Zarpelon (2002), esse fenômeno de proliferação de ONGs alterou o padrão combativo de atuação dos movimentos sociais na década de 1970/1980 para um modelo de “assistência e competição por recursos públicos e de agências financiadoras internacionais nos últimos anos” (p. 203). As ONGs passaram, então, a atuar cada vez mais como executoras ou avaliadoras de programas sociais dos governos. Profissionalizando-se na redação de projetos e captação de recursos, os movimentos feministas que se organizaram em ONGs ou com maior e melhor infra-estrutura sobrepuseram-se aos pequenos grupos que não dispunham de competitividade para angariar financiamento e executar suas atividades (Zarpelon, 2002; Schild, 2000; Alvarez, 2000).

Os centros de apoio e de acolhimento a “mulheres em situação de violência”, no Brasil e na França, foram atravessados por esse contexto “global” na década de 1990, disputando financiamento das agências internacionais, assim como a parceria em projetos

governamentais. Assim, antes de serem institucionalizados como políticas públicas governamentais, eram os movimentos feministas os encarregados de acolher mulheres em situação de violência de todo tipo, os quais originaram nos centros de apoio e de trabalho social (Schild, 2000). Em sua atuação, os movimentos feministas foram os principais produtores de demandas ao Estado, criando uma agenda política na qual a violência conjugal ou sexista (França) e a violência contra a mulher e de gênero (no Brasil) constituíram-se paulatinamente como intoleráveis à sociedade (Herman, 2012).

Na França, ainda hoje, observa-se a existência de um processo de engajamento dos movimentos feministas no acolhimento e apoio às mulheres em situação de violência. As associações francesas de apoio à mulher (*prise en charge*) são parceiras do Estado, embora não se entendam como parte dele. Em sua maioria, estão organizadas como associações pela Lei 1901/2009⁶⁸, propondo anualmente projetos aos organismos públicos nas localidades onde atuam. Aspecto que produz uma instabilidade de ações ou a continuidade de projetos, uma vez que não está garantido o financiamento público às suas atividades por um tempo prolongado. Apesar disso, Jaspard (2005) observa que esse é também processo de “institucionalização” pelo qual passaram os movimentos feministas franceses militantes organizados contra a violência conjugal e sexista. No Brasil, a institucionalização dos centros de apoio à mulher ocorreu, principalmente, nos anos 2000, a partir da formulação de políticas públicas que buscaram uniformizar os protocolos de atendimentos à mulher (Brasil, 2006). Mesmo que exista uma garantia da existência dos centros de apoio no Brasil, eles também ficam à mercê de disposições orçamentárias e interesses políticos daqueles que ocupam, de tempos em tempos, o poder executivo.

Descrever os contextos de possibilidade de emergência de ações contra a violência possibilita observarmos como uma razão de Estado baseia-se na prática dos princípios dos direitos humanos e na produção de sujeitos legítimos de serem inscritos em suas políticas. Desta maneira, ao mostrar que os centros e associações de apoio seguem protocolos nacionais e internacionais de atuação em casos de *violência doméstica de*

⁶⁸ A lei que configura as associações francesas as define como uma “convenção pela qual duas ou mais pessoas colocam em comum, de forma permanente, seus conhecimentos ou suas atividades com o objetivo de compartilhar benefícios. Ela está regida em relação à sua validade, pelos princípios gerais do direito aplicados aos contratos e obrigações”. As associações podem atuar livremente, desde que respeitem “as leis e os bons modos, mas precisam efetuar uma declaração de seus objetivos, local de atuação e a proposta de trabalho na administração local onde desenvolverão suas atividades para obter efeitos jurídicos. O texto integral está disponível no endereço : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006069570&dateTexte=20090506>

gênero e violência sexista e conjugal apontam para as maneiras como essas práticas estatais emergem no cotidiano dessas instituições que as acionam de maneiras inventivas (Das e Poole, 2008; Herzfeld, 1992). Percorrer o cotidiano burocrático dessas instituições é também mostrar como as práticas estatais, entendidas por um pensamento “ocidental” como racionais, estão atravessadas também por discursividades de gênero e de sexualidade, por moralidades religiosas e saberes psi (psicológico, psiquiátricos, psicanalíticos), assistenciais e jurídicos. Além disso, a dimensão das emoções na relação entre *profissionais e mulheres*, e entre *mulheres e mulheres* (como no MADA), produzem práticas de escuta e de cuidado, adensando o entendimento sobre formas e experiências *violentas e destrutivas*.

2.1.1. CEAMO: Entre afetos, violência e Direitos Humanos

Foi através da consulta aos inúmeros materiais explicativos existentes no CEAMO (Centro de Referência e Apoio à Mulher) que soube do discurso sobre sua criação: uma demanda do movimento de mulheres de Campinas, em 2001. Eu havia acabado de chegar no CEAMO, era janeiro de 2014, e ainda estávamos conversando – eu, a psicóloga e a coordenadora do espaço – sobre a formação do *grupo de mulheres* (descrita no Capítulo 4). Pela impossibilidade de iniciar imediatamente a pesquisa com as *mulheres*, uma vez que os grupos estavam suspensos há algum tempo, voltei-me às informações sobre a formação da instituição. Neste material, havia dados estatísticos sobre as *mulheres* atendidas pelo CEAMO (faixa etária, número de filhos, estado civil, profissão, encaminhadas por qual serviço da rede de assistência, dados sobre o cônjuge etc), os quais produziam a população que seria atendida: as *mulheres em situação de violência de gênero*. Também havia prontuários sobre os acompanhamentos realizados, indicando as questões tratadas nos encontros entre *profissionais e mulheres* durante os atendimentos individuais. Entre relatórios de avaliação do serviço e prestação de contas sobre suas atividades para a prefeitura do município de Campinas, encontrei ao acaso a informação sobre sua criação.

Redigido para celebrar 10 anos de existência do CEAMO, o documento articulava a sua história às demandas do movimento de mulheres de Campinas. Eu já sabia, pela placa afixada na sala de recepção da instituição, que o CEAMO havia sido criado em 12 de setembro de 2002. No entanto, para mim, aquela menção feita rapidamente sobre o momento de criação do espaço, era significativo. Isso porque trazia um dos elementos importantes para pensar a prática do espaço: as pautas do movimento de mulheres.

Embora eu não entendesse aquele documento como uma prova de verdade sobre a existência do CEAMO, suas linhas apontavam para eventos e noções que alçaram a violência contra a mulher na agenda política governamental.

Como mostra a bibliografia e relatos sobre o período (Taube, 2002; Gregori, 1993; Grossi, 1991; Pontes, 1986), o intuito com a criação dos centros de apoio à mulher no Brasil consistia na possibilidade de um lugar de atendimento integral – jurídico, psicológico e social –, de acolhimento e de escuta sensibilizada das histórias contadas pelas mulheres que vivenciavam situações de violências conjugais em seus lares. Naquele momento, nos anos 1980, a existência de centros e casas abrigos estava voltada muito mais para uma expectativa de publicização, legitimação, informação e ação direta (acolhimento, escuta, apoio), que para a criação de demandas ao Estado (Diniz, 2006). O objetivo era, portanto, evidenciar o problema das situações de violência como um intolerável que, por isso, precisava ser combatido (ver Introdução desta tese). Somente na década de 1990, propostas de institucionalização dos espaços formados nos anos anteriores começaram a ser vislumbradas como política de Estado, pautados por um contexto de reatualização dos princípios dos Direitos Humanos (Convenção de Viena, 1993). Mesmo que esse processo não tenha sido consenso entre os movimentos feministas e de mulheres atuantes no enfrentamento à “violência contra a mulher”, pensava-se que, como política pública seria possível garantir a continuidade desses serviços, os quais teriam um orçamento destinado e garantido para a manutenção e fortalecimento de suas atividades.

A partir do conhecimento sobre o contexto de constituição e de institucionalização dos centros de apoio à mulher brasileiros, observei ressonâncias no material comemorativo de mais um aniversário do CEAMO: 10 anos⁶⁹. Segundo a história contada no documento, o movimento de mulheres e os movimentos populares do município de Campinas teriam dado origem às Assembleias do Povo e à constituição de Conselhos Populares entre os anos 2000/2001. Durante essas reuniões, formou-se o Movimento de Mulheres da Periferia: proponente do projeto de um centro de referência à mulher no município de Campinas. Ainda em 2001, a proposta foi enfim formulada e apresentada durante as reuniões do Orçamento Participativo e da Conferência Municipal de Assistência Social. A demanda feita pelo Movimento de Mulheres da Periferia encontrou um contexto político favorável para desenvolvê-la, uma vez que a criação de um centro

⁶⁹ O documento, datado de setembro de 2012, não foi publicado, uma vez que foi apresentado como uma fala pela então coordenadora do CEAMO naquele ano.

de referência à mulher já vinha sendo apontado pelo então Conselho Municipal de Direitos da Mulher de Campinas, como enuncia o documento.

O objetivo, com a constituição do espaço, consistia em *romper com esta visão de papéis sociais de homens e mulheres construídos histórica, política e socialmente que rebaixa e discrimina a mulher e seu papel na sociedade*. Próximo a questões colocadas pela pauta feminista, a partir das proposições do movimento de mulheres e da Coordenadoria da Mulher, foi criado no ano seguinte o Centro de Referência e Apoio à Mulher Operosa (CEAMO)⁷⁰. Desde esse primeiro momento, seu atendimento pautou-se em prestar orientação psicológica, social e jurídica à *mulher vítima de violência no âmbito doméstico*. Procurava-se questionar as *relações de gênero, visando o rompimento do ciclo da violência através do atendimento individual ou em grupo*. Certamente, a história apresenta meandros e intensos debates que o documento não expõe, mas que estão presentes em qualquer processo de proposição de ideias. O documento mostra, de outra maneira, os elementos que a coordenadora do CEAMO na época considerou como importantes de serem contados. Dizendo muito mais sobre como o serviço se entendia dentro do processo de criação de um Centro de Referência, do que compondo uma prova de veracidade ou apresentando os debates que fizeram parte da constituição do espaço.

Com a criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM) do governo federal, no ano de 2003, diretrizes acerca da atuação dos Centros de Referências começaram a ser formuladas. Concentradas, principalmente, na Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres (2003), documento atualizado anualmente nas Conferências Municipais e Regionais realizadas até então por todo o país e que compreende as principais pautas para a promoção da “igualdade de gêneros”, foco de suas atividades. Como proposição, foi sugerido que os Centros de Referência deveriam pautar-se sobre quatro eixos: combate, prevenção, assistência e garantia de direitos. Nos anos seguintes, essas primeiras proposições compuseram a “Norma Técnica de Uniformização dos Centros de Referência de Atendimento à Mulher em Situação de Violência” (Brasil, 2006b), um protocolo de atendimento unificado publicado pela então Secretaria Especial

⁷⁰ O nome somente será reformulado para Centro de Referência e Apoio à Mulher no ano de 2014, durante uma reunião de definição da missão do CEAMO, com a existência de uma nova equipe. Como já mencionado, no ano de 2013, com a posse de um novo prefeito e a nomeação de uma nova coordenadora para o CEAMO, a equipe anterior, que constituía o CEAMO desde sua criação, deixou o espaço em protesto. Compartilhei apenas alguns meses da direção da coordenadora nomeada pelo prefeito, a qual abriu portas e possibilitou o início da pesquisa de campo. Em março de 2014, uma outra coordenadora assumiu o cargo com uma trajetória mais próxima e profissional da área da assistência social, sendo a responsável até o momento pelo espaço.

de Políticas para as Mulheres (SPM)⁷¹. Por esta Norma, os municípios passaram a ser responsáveis pela execução dos Centros de Referência, seguindo suas diretrizes nacionais de funcionamento. Isso quer dizer que sua atuação deveria, desde então, estar atinada aos princípios dos Direitos Humanos e pautada pelos Tratados e Convenções Internacionais e Regionais às quais o Brasil é signatário, principalmente: a Convenção pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher da Organização das Nações Unidas (CEDAW, 1979) e a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher da OEA (Convenção de Belém do Pará, 1994).

Os Centros de Referência deveriam, assim, respeitar os princípios concernentes à chamada “segunda geração dos direitos humanos”, acordados na II Conferência de Direitos Humanos (Viena, 1993)⁷². Nela, um “novo indivíduo de direitos” é produzido e sobre o qual os Estados-Nação têm a responsabilidade de garantir e promover direitos civis e políticos. Em meio ao contexto chamado de “Pós-Guerra Fria”, a preocupação emergente nesta Convenção era com a seguridade social de determinados indivíduos, que passam a ser entendidos como frágeis e vulneráveis, como descrevem Vianna e Lacerda (2004):

Trata-se de uma percepção ancorada na fragilidade específica de certos sujeitos de direito em fazerem valer de forma plena seus direitos enquanto indivíduos. Em razão de um conjunto variado de determinações (a relação

⁷¹ A partir do golpe parlamentar ocorrido no Brasil, em operação desde maio de 2016, houve uma severa mudança nas Secretarias Especiais, dentre elas a de Políticas para as Mulheres (SPM). Com a justificativa da necessidade de cortes orçamentários, as áreas voltadas a assistência social, saúde, educação e pautadas nos direitos humanos sofreram um duro retrocesso. Atualmente, a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres foi realocada ao Ministério da Justiça e Cidadania, situação em que se encontrava a área na década de 1990. O mote do corte orçamentário teve impacto em diversas instâncias governamentais, afetando também o CEAMO com seu deslocamento da Secretaria Municipal de Cidadania, Assistência e Inclusão Social, para a Secretaria de Direitos da Pessoa com Deficiência e Cidadania. Atualmente, o CEAMO disputa verba com outras áreas fundamentais à promoção dos direitos humanos, como a promoção da igualdade racial e as ações voltadas à promoção de direitos das “pessoas com deficiência”. Na realização dos 16 dias de ativismo em 2016, período internacional de ações voltadas ao combate à violência contra a mulher, o CEAMO dispôs de verba reduzida a ponto de comprometer, inclusive, a distribuição de panfletos educativos em pontos estratégicos do município de Campinas.

⁷² A primeira formulação dos Direitos Humanos (então nomeada como “Direito dos Homens”), fomentada em 1948, preconizou em um primeiro momento a criação de direitos transculturais, assim como a gestão dos Estados Nacionais signatários sobre vida das pessoas (Debert, 2006b; Pandjarian, 2006; Vianna e Lacerda; 2004). A ideia de direitos universais, os quais não poderiam ser violados sob pena de punições, produziu a figura de um indivíduo que precisava ser protegido contra os excessos do Estado. Vale dizer que sua elaboração tentou superar os horrores dos genocídios desencadeados na Segunda Guerra Mundial. Também procurou arbitrar contra as brutalidades presentes em contextos de guerras, nas quais a população civil era a mais atingida e vulnerável. Assim, a defesa dos direitos humanos particulares (o direito à privacidade, à honra e à reputação), centrado nos indivíduos, tinham como objetivo promover a garantia dos direitos universais (Vianna e Lacerda, 2004; Debert, 2006a, 2006b; Pitanguy, 2002). Além de retomar questões como a universalidade, a interdependência e a indivisibilidade dos Direitos Humanos, já presentes em sua primeira formulação em 1948, a chamada “segunda geração dos direitos humanos” atualizou seus termos a partir de Pactos e Tratados formulados e endossados pelos Estados-Nação nas décadas anteriores: O Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e o de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos de 1966; Proclamação de Teerã (1968).

desigual entre homens e mulheres, a condição peculiar de crianças e jovens como sujeitos limitados do ponto de vista das responsabilidades legais etc), tais indivíduos estariam em posição de maior vulnerabilidade, inclusive, em relações convencionalmente percebidas como privadas (p. 20).

Assim, o indivíduo torna-se um “sujeito político com predicado”: mulher, criança, negros, deficientes, refugiados de guerra etc (Vianna e Lacerda, 2004). A defesa dos Direitos Humanos passa, então, a abranger também a área de proteção social. Não apenas em relação às liberdades individuais, mas aquela necessária para que os indivíduos pudessem exercer livremente os direitos fundamentais assegurados. Buscava-se assim criar uma expectativa de igualdade entre os sujeitos em um mundo paradoxalmente pautado por desigualdades (Fassin, 2010).

Como espaço de emergência das práticas governamentais, o CEAMO segue os protocolos e diretrizes descritas na Norma Técnica de Uniformização dos Centros de Referência de Atendimento à Mulher em Situação de Violência (Brasil, 2006b): prestar aconselhamento, informação e acompanhamento psicológico, jurídico e social; promover o resgate e a autoestima da mulher em situação de violência”; “dar resposta efetiva para minimizar o efeito traumático da violência”. Entretanto, a operacionalização dessas regulamentações e normativas não é exatamente uniformizada. Provavelmente, jamais será por mais que se ensaie esse movimento. Isso porque a maneira como são praticados seus protocolos e proposições passa por sujeitos diversos, com suas moralidades próprias, idiossincrasias, inclusive, concepções particulares sobre o que seria o “fenômeno” da violência ou sobre como deveriam ser os relacionamentos afetivos. Dessa maneira, uma gramática inventiva pautada pelos Direitos Humanos e materializada nas práticas cotidianas desse centro de apoio se mescla produzindo formas próprias de atuação a partir, e através, dos modelos e regulações estatais.

A partir deste percurso legal e político, o CEAMO organizou seu atendimento no acolhimento (atendimento de urgência), acompanhamento (sistemáticos e monitoramentos) e fortalecimento (atendimentos individuais, grupos de mulheres e oficinas de aperfeiçoamento) das *mulheres em situação de violência doméstica de gênero*. Além disso, realizam a articulação entre os serviços da rede (estudos de caso entre serviços, reunião da Rede Mulher e Conselho da Mulher) e ações educativas e de informação (palestras em escolas e empresas, minicursos a outros profissionais da rede, atividades de conscientização ligadas às pautas nacionais e internacionais etc).

Os casos considerados pelas *profissionais* como mais graves – *mulheres* emocionalmente *vulneráveis* ou em situação de *risco de morte* – são inseridos no

atendimento sistemático. Nesses casos, elas são atendidas pelo menos uma vez por semana, através de ligações telefônicas contínuas entre elas e a *profissional* que as acolheu, seja da psicologia ou do serviço social, assim como atendimentos agendados e realizados no próprio CEAMO ou em suas residências, quando não têm impossibilidades de deslocamento por razões de saúde. A distribuição dos *casos* é feita pela disponibilidade na agenda de uma *profissional* ou outra. O CEAMO conta com duas *profissionais* responsáveis por essas atividades, uma *dupla*⁷³ da psicologia e do serviço social que atende a toda a demanda do município de Campinas e arredores interessada ou procurando por atendimento.

Nas situações mais *estáveis*, segundo as *profissionais*, nas quais as *mulheres* encontram-se *fortalecidas emocionalmente*, ou nas quais suas demandas iniciais tenham sido atendidas, elas passam para o *monitoramento*. Neste caso, são feitas ligações mensais com vistas a obter informações sobre a melhoria da situação ou se houve recorrência da situação de violência. Quando se verifica a *melhoria da situação*, as *mulheres* são *desligadas*, ou seja, os atendimentos são finalizados, embora elas possam participar dos grupos existentes na instituição ou solicitar atendimento jurídico, psicológico ou da assistência social quando julgarem necessário. O apoio jurídico – de *orientação e esclarecimentos diversos* – é feito somente por agendamento e está disponível para qualquer mulher, em situação de *violência doméstica de gênero*, que procure pelo serviço. O caminho que as *mulheres* percorrem na rede de atendimento do município é desenhado da seguinte forma pelo CEAMO:

⁷³ O trabalho social voltado a atender “mulheres em situação de violência” se organiza pelo atendimento em duplas, em geral, uma psicóloga e uma assistente social. Existem espaços nos quais há mais de uma dupla para atender essas pessoas como é o caso do CREAS (Centro de Referência Especializado de Assistência Social). Neste órgão de execução municipal, que integra o Sistema Único de Assistência Social (SUAS), são atendidas famílias em situação de vulnerabilidade “de média complexidade”, ou seja, “que visa atendimento especializado a famílias e indivíduos que vivenciam situações de vulnerabilidade, com direitos violados, geralmente inseridos no núcleo familiar” (<http://www.campinas.sp.gov.br/governo/assistencia-social-seguranca-alimentar/doas.php>). No município de Campinas (São Paulo), o atendimento do CREAS é setorizado por regiões: CREAS Leste/Norte, CREAS/Noroeste, CREAS Sul, CREAS Sudoeste. Desta forma, o CREAS atende o indivíduo na relação familiar, procurando apoiar a família como um todo. O CEAMO, ao contrário, centra-se no acolhimento, fortalecimento e apoio ao indivíduo. O trabalho com a família é realizado, portanto, com vistas a apoiar esse indivíduo, a *mulher em situação de violência doméstica de gênero*, possibilitando que ela supere a situação vivida.

Fonte: CEAMO. 2013.

O público atendido pelo CEAMO é constituído, majoritariamente, por *mulheres heterossexuais* que trazem entre suas demandas o apoio para enfrentar e superar situações de violência vividas em suas relações conjugais⁷⁴. Muitas dessas *mulheres* são *negras* ou *morenas claras*, como elas mesmas se definem, e apresentam em suas queixas e corpos uma multiplicidade de formas de violência: pobreza, violência institucional, racismo, desemprego etc. Os efeitos dessas múltiplas violências são perversos e impactam negativamente no processo de *fortalecimento* dessas *mulheres*. Como observou a psicóloga da instituição e também coordenadora do grupo de mulheres: *Então, teve uma coisa, que é da minha experiência também, que eu percebi nesses três anos. As mulheres negras que sofrem violência elas levam muito mais tempo pra se levantar emocionalmente da situação. São mulheres que mesmo depois que param de sofrer a violência, você percebe uma depressão nelas que fica bem mais acentuada do que nas mulheres que não são negras. Então eu acho que, na verdade, eu percebo assim, que é uma somatória de violência. Então, tem a violência doméstica mas tem a violência do racismo também. O racismo é uma forma de violência também.*

⁷⁴ No início de 2015, o público-alvo do CEAMO foi tema de discussão da Rede Mulher composta de representantes da Defensoria Pública, do Conselho da Mulher, do CEAMO e de setores da área da saúde. Tomou-se conhecimento que a coordenadora anterior havia dito que o CEAMO só atendia situações de violência ocorridas dentro de casa e, a partir disso, havia encaminhado uma mulher que sofrera agressão do companheiro na rua para outro serviço. A *violência doméstica não acontece só dentro de casa*, disse uma das pessoas presentes e vinculada ao CEAMO. Em meio à indignação geral motivada pelo desconhecimento da antiga coordenadora sobre questões relativas ao tema da *violência doméstica e familiar*, a coordenadora atual do CEAMO esclareceu: *Nós atendemos situações de violência conjugal e familiar, onde a mulher é a vítima*. Apesar de não se concentrar na violência que ocorre dentro de casa ou na relação conjugal, os casos atendidos pelo CEAMO constituem-se em sua maioria em relações entre homens e mulheres: maridos contra suas esposas, filhos contra suas mães.

A observação da psicóloga ilumina diversos aspectos dos desafios que se somam às *mulheres negras* para enfrentar os contextos de violência que vivem. Embora seja necessário refletir e propor ações para essas pessoas, é preciso dizer que, ao longo da pesquisa, mais do que falar em “raça” ou “cor”, as narrativas enunciadas pelas *mulheres*, de uma forma geral, expressaram as dificuldades produzidas por estes contextos precários e violentos, interseccionando uma multiplicidade de camadas de significância: classe, cor/raça, classe, geração, gênero, mas também condição econômica, pobreza, racismo, jornada de trabalho extenuante e salários precários etc. Assim, ao invés de falarem em ausência e vulnerabilidade, elas falam sobre a força e a coragem que precisam empregar para *enfrentar* esses problemas diversos e tenazes atravessados em seus cotidianos.

As *mulheres* que procuram pelo CEAMO encontram-se, ainda, entre uma larga faixa etária dos 26 aos 65 anos de idade e, embora algumas tenham o diploma do ensino superior ou o está cursando, a maioria não completou o ensino fundamental ou o ensino médio. Elas são, também em sua maioria, casadas, seja *no papel, na igreja* ou morando junto com o *agressor*, e possuem pelo menos um filho. Aquelas que estão separadas, saíram de casa ou estão em processo de divórcio e separação consistem em uma parcela um pouco menor que as casadas. Os prontuários registrados pelo CEAMO não contabilizam rigidamente em quais ocupações profissionais essas *mulheres* se enquadram, mas sempre informam, e isso é interessante, sua renda mensal. Isso porque é preciso “provar” uma condição de precariedade e vulnerabilidade, ser reconhecidas como tais, para obter vale transporte, cesta básica ou outros benefícios disponíveis no município para sobrevivência e deslocamento dessas *mulheres*. Assim, a maioria das *mulheres* que frequentam o CEAMO recebe até 1 (um) salário mínimo e outros benefícios estatais ainda existentes (Bolsa Família, Benefício de Prestação Continuada, auxílio aluguel etc).

É um tanto óbvio dizer que essas informações sobre os perfis das *mulheres* não querem dizer que a população atendida pela instituição represente exatamente aquela que sofre *violência doméstica de gênero*. Ao contrário, mostra que essas *mulheres* talvez não disponham de outros espaços para enfrentar ou superar o sofrimento e a dor que vivem nos relacionamentos amorosos. Isso nos mostra como os trajetos percorridos pelas *mulheres* estão atravessados por essas outras formas de violências que extrapolam relações íntimas de afeto e por outros contingenciamentos sociais, tais como renda, trabalho, formação escolar etc.

O CEAMO não se restringe ao atendimento de *mulheres pobres*, mas são elas que acionam o espaço, em sua maioria encaminhadas por outros serviços da rede municipal e estadual (hospitais, atendimento psicológico em postos de saúde, Delegacia de Defesa da

Mulher, Defensoria Pública, Conselho Tutelar, ONGs, CREAS, CEAMO etc). É importante reconhecer que as informações estatísticas não são conclusivas e podem omitir ou supervalorizar alguns dados, uma vez que não há maior rigor na anotação das informações ou na digitação dos dados para as planilhas encaminhadas à prefeitura do município. Esse é um dado importante que nos mostra como a instituição entende os elementos que compõem uma *mulher em situação doméstica de violência de gênero*. Assim, informações sobre situação civil, número de filhos, ocupação profissional e escolaridade sempre eram preenchidas nas fichas que compõem os prontuários de atendimentos⁷⁵. Entretanto, informações sobre o companheiro da *mulher atendida* ou sobre sua orientação sexual e religiosa raramente eram preenchidos até 2014, momento em que fiz o levantamento dessas informações.

A classificação das situações vividas pelas *mulheres* de sofrimento e dor em seus relacionamentos amorosos como *violência doméstica de gênero* mostram a articulação entre saber profissional e os estudos acadêmicos sobre violência contra a mulher. Como me explicou a *psicóloga* do CEAMO: *Aqui trabalhamos com violência doméstica de gênero, que seria uma relação afetivo-sexual, na qual se estabelece uma relação de poder*. Dizendo isso, ela me mostra os trabalhos sobre o quais se apoia, majoritariamente, produzidos por Barbara Musumeci Soares e Lourdes Bandeira. Essas autoras estavam presentes em todos os materiais de apoio que a *psicóloga* me apresentou, embora não existisse uma menção rígida sobre quais trabalhos a haviam inspirado.

Em geral, esse material consistia em textos mais diversos produzidos por profissionais do próprio CEAMO em anos anteriores à chegada desta *psicóloga* ao espaço (setembro de 2013). Em um deles, encontrei citações referidas a Durkheim e Mauss sobre a “arbitrariedade [das classificações] que só poderiam ser entendidas se levássemos em conta o contexto social em que foram produzidas”, assim como menções a Lévi-Strauss acerca da “necessidade humana” de classificar “tudo o que está em sua volta”. Margareth Mead também foi lembrada nesses textos, uma vez que ela identificaria outro elemento importante para a compreensão do fenômeno da *violência doméstica de gênero*: da “diferença sexual” como produzida pela “ordem cultural”. Isso me mostrava os intercâmbios e trânsitos entre uma certa produção acadêmica acerca de teorias social e de gênero e a prática profissional, informando os trajetos na composição das noções êmicas

⁷⁵ O prontuários são documentos que contam o percurso da *mulher* dentro da instituição, inclusive, com informações sobre os atendimento individuais, cópias de Boletins de Ocorrência, quando existem, e laudos médicos ou relatórios do Conselho Tutelar. Eles sempre se iniciam com uma ficha descritiva com informações tais como as descritas.

sobre *violência doméstica de gênero*. Além disso, me mostravam um esforço analítico dessas *profissionais* em entender a *violência doméstica de gênero* como um fenômeno cultural e social, procurando se afastarem de pressupostos biologizantes.

A partir dessa bibliografia, a *psicóloga* dizia: *Para a gente não tem diferença o que se entende por gênero, pois eu atendo quem chegar aqui*. Essa apreensão tinha efeitos na prática da instituição e tensionava reformulações quanto aos limites classificatórios expressos nas multiplicidades de histórias que chegavam ao CEAMO. Em uma delas, uma *mulher homossexual* procurou o serviço devido às agressões que sofrera de sua companheira. Nessa ocasião, conta a *psicóloga* que elas ofereceram à mulher a opção de ser atendida pelo CEAMO ou pelo Centro de Referência LGBT, também disponível no município. As situações de *violência doméstica de gênero* entre casais homossexuais poderiam ser atendidas ali. A proposta feita pela *psicóloga* decorreu da sua apreensão de que aquele serviço poderia estar *mais qualificado* para atender o casal. Esse evento nos mostra como moralidades e afetos são acionados na prática do serviço pelas *profissionais* e, assim, produzem particularidades. Corroborando com aquilo que Fassin (2004) observou acerca dos lugares de escuta do Estado, nos quais as moralidades profissionais estariam produzindo sujeitos e práticas de atendimento, “politizando” o sofrimento do outro.

De um lado, a proposta evidenciava o reconhecimento da *psicóloga* a respeito do sofrimento da *mulher*. Não se tratava de dizer que ela não vivia *violência doméstica de gênero*. Pelo contrário, a fala da *psicóloga* parecia dizer exatamente o oposto, ou seja, que talvez ela própria não estivesse preparada para atendê-la, por uma série de especificidades que não acessaria de imediato e pelas quais ela não se via *capacitada* o suficiente para acolher aquela *mulher*. De outro, mostrava os limites das classificações baseadas no gênero, como *relações desiguais de poder entre os sexos*, apontando para a sexualidade como fator de operacionalização do entendimento sobre *gênero*⁷⁶ naquele espaço. Essa cena mostra, ainda, elementos importantes para aquilo que Bessin (2014 e 2009a) formulou a respeito dos desafios no trabalho social em termos de presença social (*présence sociale*), o qual requer daquele que escuta atenção e cuidado. Desta maneira, a atuação da *psicóloga* mostrava-lhe quando estar ausente e quando estar presente no atendimento, ou seja, escutar a demanda da *mulher* e lhe permitir a escolha.

⁷⁶ Agradeço Carolina Branco de Castro Ferreira por ter me chamado a atenção sobre o lugar de sexualidade e gênero nesta cena.

Durante a pesquisa, e acompanhando os *grupos de mulheres*, jamais ouvi a orientação das *profissionais* para que as *mulheres atendidas* se separassem do agressor. Antes, elas procuravam assegurar o *desejo da mulher* e o *respeito de sua vontade*, pautado pela prática de *fortalecimento da autoestima* nos *grupos de mulheres* e nos atendimentos jurídicos, psicológicos e sociais individuais. Entendendo por *fortalecimento* o apoio, em grupo ou individual, voltado a *empoderar a mulher* na sua decisão: seja pela separação conjugal ou pela permanência na mesma com o objetivo de transformá-la. Talvez por isso, no material estatístico consultado⁷⁷, a informação sobre a situação na qual a *mulher* se encontrava estava sempre preenchida: *processo de fortalecimento; atendimento sistemático; monitoramento* ou *desligadas*. O trabalho de *fortalecimento* consiste, desta maneira, na orientação sobre direitos legais, direitos sexuais e reprodutivos, oferecimento de cursos de profissionalização disponíveis no município, *fortalecimento da autoestima*, pautados numa crítica à *cultura machista da sociedade brasileira*. Muitas mulheres continuam casadas e, nesses casos, o CEAMO encaminha os cônjuges para terapia de casal, se assim o desejarem, a qual é oferecida pela ONG SOS-Ação Mulher e Família de Campinas⁷⁸.

Por esses trajetos, entre saberes teóricos, práticos e narrativas femininas, produzia-se o entendimento acerca do que seria *violência doméstica de gênero* na prática profissional no CEAMO. É consenso entre as *profissionais*, portanto, o entendimento de que as narrativas sobre diversas violências enunciadas pelas *mulheres* são resultantes de uma *cultura machista* e pautadas por *relações de gênero* que produzem desigualdades severas entre homens e mulheres. Assim, as *profissionais* afirmam que é importante partir daquilo que as *mulheres* desejam, sem operar imposições acerca das escolhas que elas deveriam fazer sobre suas vidas. É esse sentido que as *mulheres* não são reconhecidas como vítimas aprisionadas em uma condição permanente de vulnerabilidade, mas são agentes de transformação de suas relações. Por isso, e seguindo os estudos da área, as *mulheres* são reconhecidas pelas *profissionais* como inseridas em uma situação social e cultural as quais têm poder de transformar.

Assim, a forma como as *profissionais* do CEAMO definem qual é seu *público-alvo*, pauta-se por um termo acadêmico, o *gênero*, mas sofre recriações acerca de seus sentidos a partir de suas moralidades e afetos diante das histórias que lhes são contadas

⁷⁷ O material consultado refere-se ao período de junho a outubro de 2014, uma vez que não foi feita a estatística na coordenação anteriores (entre setembro de 2013 e março de 2014). A estatística só foi retomada em junho de 2014, sob a nova coordenação.

⁷⁸ Organização não-governamental fundada em 1980 voltada para o atendimento psicológico, assistencial e jurídico a mulheres e famílias em situação de violência doméstica e familiar.

pelas *mulheres*. Produz-se assim um léxico gramatical para os sofrimentos e dores enunciados pela *mulher em situação de violência doméstica de gênero*. Ao encaminhar outras configurações *afetivo-sexuais* a lugares *mais qualificados*, o que se materializa como sujeito político no CEAMO é a *mulher heterossexual* que vive situações de *violência doméstica de gênero* praticadas por um homem.

O processo de apreensão nem sempre é tranquilo e automático, há casos no CEAMO em que profissionais que não se “adequaram” ao atendimento a *mulheres em situação de violência* – suas idas e vindas, o pensamento normativo, as dificuldade de se separarem etc – e deixaram o espaço. Outras, por sua vez, também passaram por um processo de questionamentos sobre um entendimento muitas vezes próximo ao de um senso comum acerca dos mecanismos de produção de situações de *violência doméstica*, aqueles mesmos que também atravessam as *mulheres*. No entanto, ao invés de deixarem a profissão, alargaram seu entendimento, procurando desenvolver uma forma de trabalho mais próxima das demandas das *mulheres*, mostrando como afetos, moralidades e temporalidades são também um desafio na produção de uma “escuta qualificada”.

Para a atual coordenadora do CEAMO, empossada em março de 2014, o CEAMO deveria atender *todas as mulheres do município*, segundo sua *missão: Assegurar atendimento humanizado às mulheres em situação de violência doméstica de gênero, na perspectiva dos direitos humanos, com compromisso ético-político* (Planejamento Estratégico, material interno não publicado, 03/01/2014). Portanto, o atendimento deveria se pautar por acolher *todas as mulheres*, não somente aquelas que vivem em situação de violência. Mas o número reduzido de profissionais e a *missão do CEAMO* definida coletivamente entre as *profissionais* do espaço, tornaria impraticável o atendimento. Essas disposições enunciadas sobre ausências e precaridade estrutural definem práticas e se mesclam aos desafios no trabalho social de escuta e atendimento para o qual se volta o serviço na instituição.

2.1.2. LTDF: gramáticas sobre o “profissionalismo engajado” como prática do trabalho social

Na quarta-feira, 10 de junho de 2015, havia apenas eu e a diretora (*directrisse*) da Associação Libres Terres des Femmes (LTDF)⁷⁹ na pequena sala de sua sede. Ao

⁷⁹ Terras livres das mulheres, em tradução livre, indicando que aquele era um lugar em que as *mulheres* poderiam estar livremente.

contrário do modo casual como fui recebida no CEAMO, encontrei uma mulher em traje executivo e bastante séria. Após inúmeras tentativas anteriores de iniciar o trabalho de campo relacionado à Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE/FAPESP), em Paris, com dezenas de negativas ou não retornos aos meus contatos, a pesquisa havia começado enfim. Primeiro e-mail, resposta rápida e, alguns dias depois, eu estava naquela pequena sala, sentada em frente à diretora e co-fundadora da associação LTDF. Localizada próxima a uma das bordas da periferia do 19^o *arrondissement*⁸⁰ de Paris e situada no andar térreo de um edifício novo em uma avenida de pouca circulação, embora próxima de diversos pontos de ônibus, metrô e *Tramway*⁸¹. A sede da associação era composta de três divisões: cozinha, banheiro e um cômodo maior no qual uma divisória separava uma sala de recepção de outra onde, naquele momento, eu me encontrava com a diretora da LTDF.

Considerado por sua diretora como inserida em um bairro cosmopolita de Paris, a LTDF concentra suas atividades em torno de uma população, majoritariamente, de *mulheres* imigrantes vindas da África do Norte e Subsaariana. O trabalho da associação tem como foco as *mulheres* que saíram de uma *relação conjugal violenta* ou que encontram-se em processo de *divórcio*. Ao contrário do CEAMO, a LTDF optou por atender *mulheres* que decidiram se separarem de seus *maridos* (*conjoint/maris*) ou que tenham iniciado esse processo. Embora não sejam rígidas quanto a isso, a diretora explica esta preferência pela observação de uma maior dificuldade das *mulheres* que continuavam morando com seus *maridos*, e, assim, ainda *sob sua influência* (*encore sous l'emprise de leurs maris*) de participarem livremente das atividades da associação. Portanto, essas *mulheres* teriam, segundo sua percepção, *maior* dificuldade de *saírem de uma situação de violência*. Mesmo que as *profissionais* não estimulassem as *mulheres* ou não as orientassem a se divorciarem, durante minha pesquisa de campo, a maior parte daquelas que participaram dos *grupos de parole* ou dos acolhimentos (*permanence sociale*) não moravam mais com os maridos ou encontravam-se em processo de separação.

Ainda segundo a diretora, esta foi uma estratégia adotada também para restringir o público acolhido pela associação, uma vez que a LTDF é relativamente pequena e jovem, criada apenas em 2006 e seguindo as regulamentações contratuais inscrita na Lei

⁸⁰ Formas numéricas de classificar as divisões administrativas dos bairros/setores de Paris. O 19^{ème} *arrondissement* localizava-se nas bordas de Paris, ou seja, ao lado da região chamada periferia. Embora a designação “periferia” tenha um sentido mais espacial na língua francesa, muitas delas são compostas por classes econômicas médias e altas, o *arrondissement* onde se encontrava a LTDF era mesclava imigrantes indianos, árabes principalmente do norte da África e Magrebi e franceses de classe média. Ao lado da LTDF ficava o Parc de la Villette que abrigava o Conservatoire National Supérieur de Musique et de Danse de Paris que atraía estudantes de diversas nacionalidades,

⁸¹ Trem de superfície parisiense que liga a periferia norte à sul do município.

1901/2009: associação livre de pessoas, prestação de contas de suas atividades, conformidade com as leis adotadas nacionalmente, dedicação a atividades de bem comum que promovam a transformação do objetivo a que se propõe etc⁸². De fato, há, cotidianamente, mais *mulheres* atendidas pela associação e trabalho a ser feito que *profissionais* para realizar as atividades exigidas. Da mesma maneira que pode observar no Brasil, a estrutura desta associação era marcada por uma série de faltas: de espaço, de profissionais, de financiamento etc⁸³. As temporalidades burocráticas escapam, assim, de qualquer pretensão racional, objetiva e determinada apenas controladas pelo tempo do calendário. Além disso, é importante observar que as temporalidades produzidas pelas *mulheres* que procuram pelos serviços da associação também atravessam suas atividades. O tempo de espera para curar feridas e elaborar memórias, tão emocionado e subjetivo, precisa ser também apreendidos pelas *profissionais*. Essas temporalidades materializadas no “trabalho social” acionam mecanismos para possibilitar a “presença social”. Isso quer dizer que os acontecimentos implicados no engajamento profissional, emoções, moralidades e experiências pessoais, articulam-se na produção da escuta (Bessin, 2010).

O trajeto percorrido pela LTDF através da prática do trabalho social e militante, ainda que recente (2006), acompanha o contexto francês de criação das associações de apoio às mulheres entre os anos 1980/1990⁸⁴. Durante minha permanência em campo, sua equipe era composta por três *profissionais* fixas vindas do trabalho social e/ou especializadas na temática da *violência conjugal*, sendo duas delas assalariadas por uma jornada de meio período de trabalho e a outra em tempo integral. A diretora, e também co-fundadora da LTDF, veio da atuação no trabalho social e do movimento feminista francês e, além de realizar os acolhimentos das *mulheres*, era responsável pelas tarefas burocráticas da associação. A segunda *profissional*, há dois anos na função, também veio do trabalho social francês, mas aquele voltado às pessoas com deficiência (*handicapés*).

⁸² A Lei 1901 de 2009 ocupa-se das regras sobre os contratos de trabalho das/os associadas/os, formação da associação como jurídica ou de utilidade pública (3 anos de avaliação para se consolidar) e princípios de orientação de suas atividades, entre outros. O texto integral está disponível no endereço: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006069570&dateTexte=20090506>

⁸³ O CEAMO, mesmo que seja uma política pública regulamentada pelo governo federal (Brasil, 2006) e executada pelo município de Campinas, possui apenas uma assistente social e uma psicóloga para atender à demanda da região. Desde 2016, o financiamento destinado a divulgação e atividades internas desse centro de referência foram drasticamente reduzidos o que implicou em outras estratégias para buscar financiamento.

⁸⁴ Segundo Jaspard (2005), apesar da ajuda institucionalizada às mulheres em situação de violências conjugais datarem dos anos 1980, a subvenção estatal começou somente uma década depois, a partir de 1992. Uma Lei destinada a reger e organizar o trabalho das associações foi promulgada no ano de 2009 como já mencionado.

Ela era à época responsável pelo acolhimento das *mulheres* que chegam na associação e seu acompanhamento. A terceira *professionnal*⁸⁵, cuja dedicação à associação era em tempo integral, uma italiana residente há mais de 15 anos na França, teve sua formação no movimento feminista e de educação popular italianos e franceses. Ela era responsável pelas atividades educacionais e de sensibilização a respeito das *desigualdades entre os sexos* (*discrimination sexiste*) voltadas para as escolas, empresas e outras instituições interessadas no debate, além de também realizar os acolhimentos e acompanhamentos das *mulheres*.

A associação tinha em sua equipe, *professionnalis* voluntárias nos ateliês de bem-estar (*ateliers de bien-être*), de retomada de confiança em si (*reprise de confiance en soi*) e atividades esportivas (*activités sportifs*). As advogadas, outro serviço disponibilizado para as *mulheres vítimas de violências conjugais*, faziam o atendimento através de horários agendados em seus escritórios particulares e, uma vez a cada 15 dias, permaneciam na associação para orientações e acompanhamentos jurídicos (processos de divórcio, guarda de filhos, pensão alimentícia, pedidos de *ordonnance de protection*⁸⁶, representação das *mulheres* em audiências ou delegacias comuns de polícia etc).

A LTDF se organiza em dois polos de atividades: *de sensibilização*, que compreendem as ações educativas realizadas nas escolas e voltadas ao debate da igualdade entre meninos e meninas; e o *social* voltado para o acompanhamento de *mulheres* em situação de *violência conjugal*, de orientação jurídica, as oficinas em grupo e o trabalhos em torno da retomada da confiança em si (Rapport d'activité LTDF : 2014, p. 1). O acolhimento social e jurídico (*permanence sociale et juridique*), a escuta sensível das narrativas femininas, o acompanhamento às delegacias de polícia, o abrigo de mulheres, o trabalho de sensibilização nas escolas e ainda outras atividades desenvolvidas

⁸⁵ Foi esta *professionnal* que compartilhou comigo da formulação e coordenação do *groupe de parole* na associação..

⁸⁶ Segundo a definição do artigo 515-9 do Código Civil francês: “Quando as violências exercidas no âmbito do casal ou por um antigo cônjuge, um antigo parceiro ligado por um pacto civil de solidariedade [*união civil estável no Brasil] ou um antigo concubino/amásio colocam em perigo a pessoa que é vítima, uma ou várias crianças, o juiz da vara da família (*affaires familiales*) pode determinar em caráter de urgência a esta última uma Ordem de Proteção” (Prefeitura de Paris “Missão Igualdade Mulheres – Homens”, 2014, p. 3) [Tradução livre]. Durante as informações obtidas durante a observação nos *groupes de parole* (grupos de conversa) na LTDF, a Ordem de Proteção (OP) é um dispositivo administrativo, não criminal, utilizada com o objetivo de afastar o agressor da casa, impedi-lo de se aproximar da “vítima” ou de manter porte de arma. Também é um instrumento para possibilitar a mulher de dar seguimento aos procedimentos administrativos para proteger-se e a seus filhos. Em situações de “violências conjugais” significa iniciar o processo de divórcio, demandar a guarda legal dos filhos e a autoridade parental (*l'autorité parentale*), assim como agilizar a regulamentação dos documentos pessoais e civis, de possibilitar o abrigo em casos de urgência ou garantir à mulher permanecer na casa sem a presença do agressor. A duração de uma OP é de 6 (seis) meses e pode ser prorrogada por mais seis meses em caso da situação da mulher e seus filhos estarem em situação de risco.

pela associação a colocam em um contexto de produção de um trabalho social de escuta e de apoio nascentes em fins da década de 1980 na França.

Ainda que a LTDF compartilhe do contexto social e político de emergência das associações de escuta e apoio às mulheres, ela produziu criativamente outras maneiras de acolhimentos e de apreensão sobre *violência conjugal*. Criada em 2006 por um grupo de mulheres militantes, a associação LTDF tinha como objetivo inicial ser *um lugar de abrigo para as mulheres vítimas de violências conjugais*. Contudo, segundo sua diretora, após um ano de intensos debates sobre o que deveriam ou não fazer, optaram pelo acolhimento (*permanence d'accueil*). A escolha foi *estratégica*, como se recorda, uma vez que era *muito complicado devido ao universo extremamente politizado de Paris*. Com isso, a diretora da associação aludia às inúmeras e grandes associações que já haviam sido criadas nos anos anteriores, voltadas para o abrigo das mulheres *em situação de violências conjugais*. Assim, na impossibilidade de competir por financiamento com essas associações *mais estruturadas*, as mulheres idealizadoras da LTDF pensaram em uma atividade e objetivos que lhes permitiriam demandar recursos financeiros e obtê-los.

Diferente dos trajetos de criação do CEAMO, no qual após seu funcionamento houve um distanciamento da prática dos movimentos feministas em nome da profissionalização do atendimento, na LTDF observa-se o extremo oposto. Suas *profissionais* não somente são feministas engajadas, como reafirmavam esse vínculo a todo momento nas apresentações em eventos institucionais realizados pela prefeitura e subprefeituras de Paris, nos encontros com outras associações, nas palestras proferidas em escolas e em seus relatórios anuais redigidos como forma de prestar contas de suas atividades, garantindo a manutenção do financiamento. Assim, elas se reconheciam como *uma instituição feminista que compartilha do espírito, do dinamismo e do caráter político deste movimento social*.

Os documentos de balanço e de prestação de contas das atividades são redigidos estritamente pela diretora da LTDF. Em um primeiro olhar, refere-se à sua visão e percurso próprios no movimento feminista francês. De todo modo, as *profissionais* que trabalhavam na associação, e com as quais tive intenso contato ao longo dos 8 meses da pesquisa de campo, seguiam a mesma etiqueta. Na página da associação na internet, redigida pela *profissional* italiana de uma geração diversa à da diretora da associação no engajamento militante, observa-se o entendimento do movimento feminista francês em sua pluralidade de práticas e pensamentos

Nós nos inscrevemos na continuidade dos combates feministas. Nós lutamos para que a dominação masculina, na qual um dos vetores é a violência, deixe

de ser a realidade para milhões de mulheres no mundo. Nós trabalhamos em espírito solidário ao acesso aos direitos das mulheres e para que a igualdade entre homens e mulheres se concretize (<http://www.ltdf.fr/l-association/objectifs/>).⁸⁷

Embora, tenham optado por atender *mulheres* que decidiram pelo término do relacionamento amoroso, é importante, segundo a diretora da LTDF, *estar ao lado delas*. Isso significa, em seu entendimento, *reconhecer* as demandas das *mulheres* e que elas têm a *força* e a *consciência* de *agir sobre si mesmas*, como observamos descrito na página da associação:

Cada mulher possui nela mesma os recursos para ser autora de sua história e de sua vida: nossa ação consiste em criar as condições necessárias para isso. Nós nos comprometemos em jamais impor um esquema e recusamos qualquer a priori sobre soluções a propor ou escolhas por fazer. Cada situação sendo única, nós respeitaremos a fala, o desejo e os caminhos de cada uma (<http://www.ltdf.fr/l-association/objectifs/>).⁸⁸

Por esse motivo, a associação se recusa a dispor de um atendimento psicológico, contrariando a prática recorrente em outras associações francesas. Isso porque, como conta a diretora, duas psicólogas fizeram parte do quadro de funcionárias da associação por cerca de 2 (dois) anos, período em que foram constantes os *prejulgamentos* e *culpabilização* da parte delas. A diretora se recorda que uma das *mulheres acompanhadas* pela LTDF contou-lhe que uma das psicólogas teria lhe explicado que a violência sofrida por ela seria resultante de suas *relações familiares complicadas*. Assim, ela aceitaria viver situações de violência por parte de seu marido, porque *sua família seria também culpada*. Segundo a diretora, a violência é um *fenômeno social* e portanto nem sempre a família é o único problema, apenas parte dele. Respeitando os desejos expressos das *mulheres atendidas*, e seus incômodos próprios, *a associação renunciou à participação de psicólogas*. Neste sentido, a diretora defendia que a associação deve estar mais próxima de entender aquilo que é vivido pelas *mulheres*, seus enunciados, do que lhes impor *normas e regras generalistas* sobre suas experiências.

⁸⁷ No original : « Nous nous inscrivons dans la continuité des combats féministes. Nous luttons pour que la domination masculine, dont l'un des vecteurs est la violence, cesse d'être la réalité pour des millions de femmes dans le monde. Nous travaillons dans un esprit solidaire à l'accès aux droits des femmes et à ce que l'égalité entre hommes et femmes se concrétise » (<http://www.ltdf.fr/l-association/objectifs/>).

⁸⁸ No original: « Chaque femme possède en elle même les ressources pour être actrice de son histoire et de sa vie : notre action s'attachera à en créer les conditions nécessaires. Nous nous engageons donc à ne jamais imposer un schéma et à demeurer sans a priori sur les solutions à proposer et les choix effectués. Chaque situation étant unique, nous respecterons la parole, le désir, le cheminement de chacune ». (<http://www.ltdf.fr/l-association/objectifs/>).

Trata-se, então, de reconhecer as *mulheres* em *situação de violência* como indivíduos coletivos [*a violência é um fenômeno social*], mas também considerar suas histórias subjetivas e particulares. Essa perspectiva do trabalho social foi descrita por Astier et Duvoux (2006) como uma nova forma de ser das associações de apoio e proteção social, que pode ser observada não somente no contexto francês. Nesta “reviravolta” do trabalho social, as autoras observam uma mudança na apreensão de um indivíduo social ou civil a partir de um “processo de individuação” ancorado nas “biografias individuais”:

Nesse contexto, os dispositivos sociais não se satisfazem mais em garantir os direitos e os deveres dos usuários em função de sua pertença a uma categoria social ou institucional predefinidas. Eles tendem, senão a condicionar, a acompanhar sua intervenção a partir de uma exigência de performance por parte dos usuários considerados individualmente (Astier et Duvoux, 2006, p. 18).⁸⁹

Ainda que as *violências conjugais* sejam observadas como produtos das *desigualdade entre os sexos*, um problema ancorado em uma *sociedade patriarcal*, a maneira de escutar as *mulheres* depende de cada história contada à associação. Assim, o olhar de um certo lugar da psicologia – sobre o qual a experiência violenta vivida pelas mulheres viria certamente de relações familiares frágeis e complicadas durante o período de sua infância – é recusada pela associação como uma *ferramenta* de inteligibilidade. Isso porque, cada *mulher possui uma história diferente*, mesmo se as *violências conjugais* tenham suas bases em uma *sociedade patriarcal*, como ouvi das *profissionais* da associação.

A escuta do sofrimento enunciado pelas *mulheres*, produzido por este fenômeno social e cultural (as *violências conjugais*), apoia-se sobre as narrativas femininas, subjetivas e múltiplas. Como escreveu Fassin (2004), “No intuito de compreender o sofrimento, é necessário escutar” (p. 10)⁹⁰. Esta equação, pautada no falar e no escutar, em um primeiro olhar comporta os complexos mecanismos concernentes ao trabalho social. Reconhecer as *mulheres* a partir de suas experiências individuais, como autoras de suas vidas, portanto, é parte deles. Ainda segundo Fassin (2004), o movimento de “politização do sofrimento” vivido pelas “pessoas em situações desfavoráveis” é um processo que se desenrola ao longo dos anos 1990:

Na última década do século XX, o *ethos* da vida política francesa se construiu ao redor de uma relação empática com o social. As desigualdade foram

⁸⁹ No original : « Dans ce contexte, les dispositifs sociaux ne se satisfont plus de garantir les droits et les devoirs de l'utilisateur en fonction de son appartenance à une catégorie sociale ou institutionnelle prédefinie. Ils tendent, sinon à conditionner, du moins à accompagner leur intervention d'une exigence de performance de la part de l'utilisateur considéré individuellement ». (Astier et Duvoux, 2006, p. 18).

⁹⁰ No original : « Afin de comprendre la souffrance, il faut écouter » (p.10).

pensadas em termos de exclusão, suas consequências sobre os indivíduos foram descritas como sofrimento, respostas coletivas foram trazidas sob a forma da escuta (Fassin, 2004: p.08).⁹¹

Escutar significa estar lá, reconhecendo o vivido por estas pessoas em situação de “exclusão”, “vulnerabilidade” ou “fragilidade”, dando-lhes ferramentas para que elas possam sair dessas situações das formas como conseguem. De fato, esta maneira de estar ao lado das *mulheres*, a partir de práticas e do pensamento feminista, constitui em um léxico gramatical constituído pelas *profissionais* na LTDF. Isto lança questões sobre a presença social (*presence sociale*), ou seja, estabelece dispositivos construídos no e pelo trabalho social com o fim de acolher e acompanhar o público atendido. Como observa Bessin (2009b): os “modo de intervenção voltados para o outro e também para nós é um meio heurístico de situar as relações do tempo e do gênero nos debates sobre a solidariedade na prática” (p. 156)⁹². Formulando questões ligadas à escuta no trabalho social a partir destes termos, Bessin coloca em foco as relações sociais implicadas nele, sejam de temporalidades, de gênero e morais. Segundo o autor:

Porque a presença é ao mesmo tempo um dispositivo moral para a solidariedade e uma atividade prática que consiste em intervir para responder às necessidades das pessoas, esta noção repercute muitos dos aspectos dos debates iniciados nas últimas décadas pelas problemáticas da ética e da política do cuidado (Bessin, 2009b: p. 157).⁹³

As relações, afetos e experiências acionados nos desafios da “presença” (acolhimento, escuta etc) da *profissional* no trabalho social conferem também contornos ao saber-fazer construído na LTDF. A prática de suas *profissionais*, constituído na articulação entre o feminismo militante francês e italiano, produz uma forma criativa de estar [e como estar] *ao lado das mulheres*, de como a *profissional* deve estar atenta a elas (importância da *sororidade*) e os sentidos de ser presente como que mesclados a um *métier* do trabalho social. Longe de separar a ação militante da profissional, observo que o que se opera no trabalho social de acolhimento e apoio às *mulheres* em situação de *violência conjugal* na LTDF é um imbricamento importante entre ambos. É a partir das

⁹¹ No original : « Dans la dernière décennie du XX^e siècle, l'éthos de la vie politique française s'est construit autour d'un rapport empathique au social. Les inégalités ont été pensées en termes d'exclusion, leurs conséquences sur les individus ont été décrites comme une souffrance, des réponses collectives leur ont été apportées sous la forme d'une écoute » (Fassin, 2004 : p. 08).

⁹² No original : les « modes d'intervention pour autrui et c'est aussi pour nous un moyen heuristique pour situer les enjeux du temps et du genre dans les débats sur la solidarité en pratiques » (Bessin, 2009b : p.156).

⁹³ Parce que la présence est à la fois une disposition morale à la solidarité et une activité pratique qui consiste à intervenir pour répondre aux besoins des personnes, cette notion répercute beaucoup d'aspects des débats initiés ces dernières décennies par les problématiques des éthiques et de la politique du *care* (...) (Bessin, 2009b : p. 157).

trocas entre saber militante e saber profissional que se desenvolve uma forma de fazer-profissional no trabalho social: um “profissionalismo engajado”.

Os trajetos percorridos por cada trabalhadora social na LTDF, com suas experiências no movimento feminista, mas também suas formações profissionais, conferem uma característica singular ao trabalho desenvolvido pela instituição. Estar ao lado das *mulheres*, escutá-las e legitimar suas histórias, negando homogeneizá-las, faz parte, portanto, de um saber-fazer ao mesmo tempo militante e profissional. Ambos se articulam produzindo particularidades, pois, como assinalou Herman (2012):

(...) ele [trabalho social] está inscrito no prolongamento de um serviço público modernizado e empreendedor e, ao mesmo tempo, persegue os ideais militantes nos quais os valores da performance da rentabilidade e da competição econômica estão ausentes (HERMAN, 2012: p. 343).⁹⁴

É importante pensar sobre o que significa a profissionalização do trabalho social voltado a *mulheres* em situação de *violências conjugais* na LTDF. E prosseguir nesta reflexão de que o trabalho social se opera por um “profissionalismo engajado” não deve, portanto, excluir o saber-fazer militante. Isto significa que se produz uma ação totalmente implicada, na qual as profissionais devem estar inteiramente disponíveis e prontas para o trabalho, a qualquer momento, não importando desgastes físicos e emocionais, dias da semana ou férias perdidas. É preciso estar lá para acolher e acompanhar as *mulheres* continuamente. E ser também militante, além de profissional, exige moralmente que essas *profissionais sempre* esteja lá para apoiar as *mulheres*.

Se a institucionalização dos centros de apoio às *mulheres* em situação de violências *conjugais e sexistas* foi um processo decorrente da produção de uma agenda política pelos movimentos feministas e de mulheres, o “profissionalismo engajado” é seu efeito concreto e operacional. Herman (2012) acrescenta um outro elemento importante a este debate:

Além destas dimensões simbólicas e de organização prática da atividade, podemos acrescentar dois processos concretos articulados à institucionalização: a profissionalização (legitimada pelos diplomas emitidos pelo Estado) e o financiamento público das atividades. Podemos prosseguir com esses mesmos autores [J. Lagroye, B. François et F. Sawicki]⁹⁵ para sublinhar que “a produção de uma política pública contribui para a estruturação e a institucionalização de um sistema de ação organizado, ou uma

⁹⁴ No original : « Car il s’inscrit à la fois dans le prolongement d’un service public modernisé et entrepreneurial, et dans le même temps il poursuit des idéaux militants où les valeurs de performance, de rentabilité et de compétition économique sont absentes » (HERMAN, Elisa, 2012 : p. 343).

⁹⁵ Como citado por Herman (2012 : p. 75) : « Jacques LAGROYE, Bastien FRANÇOIS, Frédéric SAWICKI, *Sociologie politique*, Paris, Dalloz, 2006: p. 537 ».

rede de política pública organizada, tanto quanto ela resulte de sua atividade” (Herman, 2012, p. 75).⁹⁶

De outra maneira, podemos nos perguntar se separar em diversos processos os percursos de institucionalização dos centros de apoio, dos quais a LTDF é parte, não obliterará as maneiras como os saberes profissionais são produzidos e acionados nos e pelos movimentos feministas franceses. O fazer militante também se constitui em um conjunto de noções e práticas legitimadas que pensam sobre formas de agir sobre as diversas experiências violentas vividas por mulheres. Essa característica não é restrita aos movimentos feministas franceses. Dizer o contrário é estabelecer uma dicotomia entre razão e emoção, na qual não considerar o saber-fazer militante como também produtor de uma sistemática de trabalho (metódica e organizada) acionada por um conjunto de noções e experiências, torna-se insuficiente para o entendimento. É supor ainda que as instâncias estatais sejam estanques ao cotidiano de atuação desta forma de “profissionalismo engajado” praticada em associações como a LTDF. Trata-se, ao contrário, de uma relação dialética e dinâmica de contestação e enfrentamento, mas também de trabalho conjunto.

Os elementos do “profissionalismo engajado” são concretos nos procedimentos cotidianos de atuação na LTDF: na escuta do sofrimento do outro; no reconhecimento de suas feridas e dores; no exercício da *sororidade* [mulheres apoiando mulheres]; na refutação da presença de uma psicóloga; no equilíbrio instável entre recursos financeiros insuficientes e a garantia da continuidade das atividades. Todos esses elementos colocam em cena um léxico múltiplo que mistura profissional e militante, produzindo práticas híbridas entre militância e burocracia, afetivos e morais.

A organização do trabalho no cotidiano da associação é sobrecarregado pelos afazeres burocráticos: demandas contínuas por financiamento, relatórios de atividades, prestações de contas dos projetos desenvolvidos. Ao mesmo tempo, o cotidiano é atravessado por códigos morais e protocolos militantes: grupos de conscientização, práticas de educação popular, denúncia de *violências sexistas*, dedicação completa ao trabalho, estar sempre ao lado das *mulheres*. Será nesta forma híbrida de profissionalismo que se constituirá o trabalho social voltado a *mulheres* em situação de *violências conjugais*. É a partir dele que um léxico gramatical, que pretende ser ferramenta de

⁹⁶ No original : « Outre ces dimensions symboliques et d’organisation pratique de l’activité, on peut ajouter deux processus concrets participant à l’institutionnalisation : la professionnalisation (légitimée par des diplômes d’État) et le financement public des activités. On peut poursuivre avec ces mêmes auteurs [J. Lagroye, B. François et F. Sawicki] pour souligner que « *la production d’une politique publique contribue à la structuration et à l’institutionnalisation d’un système d’action organisé, ou réseau de politique publique organisé, autant qu’elle résulte de son activité* ». (Herman, 2012, p. 75).

superação de violências e do tratamento do sofrimento enunciados nos *groupes de paroles* (grupos de falas/conversas), oficinas e acolhimento, será produzido e exercido.

Se os desafios da atuação e do lugar da profissional, no termos de uma abordagem da presença social, permite-nos refletir sobre o próprio trabalho social, ele nos mostra a produção de uma gramática que tem por intuito produzir sujeitos a serem cuidados, sofrimentos a serem trabalhados e experiências reconhecidas como violentas. Como veremos nos capítulos seguintes, essas noções e práticas se articulam às apreensões das *mulheres* atendidas por centros como a LTDF (França), mas também como o CEAMO (Brasil). São elementos articuladores de uma pedagogia do cuidado de si, que visa pensar contextos nos quais sofrimentos e dores nomeados e os quais *precisam* ser superados.

2.1.3. MADA: gramáticas sobre doença, controle e recuperação

Ao descrever as gramáticas em operacionalização no CEAMO e na LTDF acionamos um campo pautado por um saber-fazer profissional, seja partindo de disciplinas como a psicologia, o serviço social, o direito ou os estudos acadêmicos na área da “violência de gênero”, ou ainda baseado em pautas e práticas dos movimentos feministas, com suas articulações. A noção de *profissional* enunciada pelas trabalhadoras desses espaços nos possibilita observar questionamentos de dicotomias presentes em uma ideia de burocracia (racionalizada, objetiva, protocolar), articulando-a a questões morais, de temporalidade e emocionais (Fassin, 2010; Bessin, 2009a).

Entretanto, no MADA (Mulheres que Amam Demais Campinas – Posso ajudar) ocorre exatamente o contrário. Ao falar sobre esse *grupo de autoajuda*⁹⁷, qualquer aproximação à noção de profissionalismo é questionada por suas próprias participantes, em nome de uma horizontalidade e igualdade entre as *mulheres*. De fato, saberes oriundos de uma psicologia popularizada (Alves, 2005; Rubin, 1992), ou de uma “cultura psicologizada” (Ferreira, 2012), e de uma literatura de autoajuda⁹⁸ emergem nos enunciados femininos durante as *reuniões* e organizam os a *liturgia* descrita na apostila e que compõe o *programa de recuperação da dependência de relacionamentos destrutivos*⁹⁹. Como observou Ferreira (2012):

⁹⁷ Opto pelo termo *grupos de autoajuda*, pois é como o nominam as *mulheres* do MADA Campinas e, por isso, ele vem grafado em itálico, como todos os outros termos desse domínio nativo. Os trabalhos sobre esses grupos os nomeiem como “grupos de ajuda mútua” (Ferreria, 2012; Peixoto

⁹⁸ Sobre o contexto internacional e nacional de formação da literatura de autoajuda, consultar os trabalhos de Castro (2016), Bosco (2001), Rüdiger (1995), Giddens, (1992).

⁹⁹ Como observa Ferreira (2012) em sua Tese de Doutorado: “A importância de livros de autoajuda na constituição e formação de tais grupos, bem como nas práticas e narrativas dos sujeitos, chamou minha

De modo geral, autoajuda é uma categoria bastante ampla e reúne uma diversidade de discursividades e práticas consideradas terapêuticas com a finalidade de solucionar ou amenizar problemas e sofrimentos de diferentes ordens. Neste caso, o termo está relacionado a um tipo de gênero literário bastante popular no âmbito internacional e nacional atuante na transmissão e produção de conhecimentos para um público considerado leigo (p. 9).

No Brasil, ainda segundo Ferreira (2012), o MADA surgiu no ano de 1994, na cidade de São Paulo, por iniciativa da esposa de um dependente químico, que seguiu as orientações do Livro *Mulheres que Amam Demais*, escrito na década de 1980 pela psicoterapeuta familiar norte americana Robin Norwood (1985). O livro é baseado nas elaborações sobre sua experiência e de outras mulheres envolvidas com dependentes químicos. Norwood percebeu um “padrão de comportamento comum” em todas elas, voltadas a “tudo fazer pelo outro” que as tornavam “obsessivas” pelo relacionamento amoroso, produzindo sofrimento:

Quando desculpamos sua melancolia, o mau humor, indiferença ou desprezo como problemas devidos a uma infância infeliz, e quando tentamos nos tornar sua terapeuta, estamos amando demais. Quando lemos um livro de autoajuda e sublinhamos todas as passagens que pensamos que irão ajudá-lo, estamos amando demais. Quando não gostamos de muitas de suas características, valores e comportamentos básicos, mas toleramos pacientemente, achando que, se ao menos formos atraentes e amáveis o bastante, ele irá se modificar por nós, estamos amando demais. Quando o relacionamento coloca em risco nosso bem-estar emocional, e talvez até nossa saúde e segurança física, estamos definitivamente amando demais. Apesar de toda a dor e insatisfação, amar demais é uma experiência tão comum para muitas mulheres, que quase acreditamos que é assim que os relacionamentos íntimos devem ser. A maioria de nós amou demais ao menos uma vez, e, para muitas, está sendo um tema repetido na vida. Algumas nos tornamos tão obcecadas por nosso parceiro e nosso relacionamento, que quase não somos capazes de agir. (Norwood , 1985: p. 11).

As *mulheres*, então inscritas nesse “padrão”, foram chamadas por Norwood de “mulheres que amam demais”. A autora sugere que o caminho para a recuperação seria alcançado em grupo pela “ajuda mútua”:

A recuperação de relacionamentos viciados envolve conseguir ajuda de um grupo de apoio apropriado, para se quebrar o círculo do vício, e para se aprender a buscar sentimentos de auto-avaliação e bem-estar de outras fontes que não um homem, para sustentar esses sentimentos. A chave está em aprender a viver uma vida saudável, satisfatória e serena, sem depender de outra pessoa para ser feliz (Norwood , 1985: p. 77).

Desta maneira, ela orienta outras *mulheres* sobre as maneiras de criar “grupos de ajuda mútua” para tratar da “doença de amar e sofrer demais”. Desta maneira, a autora coloca o livro como um “instrumento” para “modificar vidas”, ajudando mulheres “com maneiras ou sentimentos destrutivos” a reconhecerem e compreenderem esse fato (p.14). Embora Norwood entenda que homens possam sofrer da “doença de amar demais”, a autora concentra-se nas *mulheres* como tema e objetivo dos grupos, considerando aspectos “culturais e biológicos” que as teriam lançado no cuidado do outro, esquecendo-se de si próprias. Além disso, a autora entende que as mulheres teriam uma “tendência a amar demais” mais que os homens, que expressariam seu “vício” e “doença” no trabalho excessivo. Ao fazer isso, estabelece dicotomias consideráveis entre os comportamentos masculinos e femininos, associando as mulheres aos domínios das emoções e os homens aos da razão. Isso porque, as maneiras da “doença de amar demais” se expressar nos homens seria observada na compulsão ao trabalho, uma vez que aspectos racionais fariam parte de seus atributos “culturais e biológicos”.

No entanto, como irá observar Peixoto (2014), ao mesmo tempo que reitera normas generificadas, a proposta de Norwood as questiona ao propor que condutas e códigos associados ao universo feminino precisam ser superados no processo de recuperação da “doença de amar e sofrer demais”. Como afirma a autora:

outras características da ‘mulher que ama demais’, tais como ‘baixa autoestima’ e perda da identidade na fusão com o parceiro, remetem à ideia de fraqueza moral e descrevem uma mulher desvalorizada e dependente, representação condizente com o papel tradicional de esposa dedicada, dona de casa e mãe. Sendo assim, o ‘amar demais’ evidencia um conflito nas relações entre os gêneros pelo viés da posição da mulher” (Peixoto, CLAM, 2014).

Peixoto sugere, ainda, que se coloca um paradoxo na prática dos grupos de autoajuda entre os modelos tradicionais e os modelos igualitários de gênero nos relacionamentos amorosos, no qual ser dependente emocionalmente de um homem iria na contramão de um ideal igualitário. Ser a mulher “agradadora”, que tudo faz pelo marido ou namorado, associada à dona de casa, mãe e esposa tornam-se elementos a serem superados e mesmo controlado na prática cotidiana das mulheres. Opera-se nesse paradoxo uma contestação do ideal do amor romântico pautado no feminino, com a produção, na contemporaneidade, de modelos mais igualitários entre homens e mulheres (Pardo, CLAM, 2014).

A partir destas considerações podemos nos aproximar das maneiras e dos contextos nos quais o MADA se constitui no município de Campinas. Formado em 2003, o grupo passou por um longo processo de *persistência* e *perseverança* para finalmente se

estabelecer no município paulista. Descrever as gramáticas produzidas no MADA Campinas e as narrativas sobre sua criação nos conduz antes de mais nada às *mulheres* que o constituem. Em 2003, segundo Vitória, que participa do grupo em Campinas desde as primeiras reuniões, estavam presentes mais de cem mulheres na sala da casa azul e branca¹⁰⁰, onde funcionam as *reuniões* até hoje: *Era um auê, porque todo mundo queria falar, inclusive a coordenadora, lembra. Já pensou? Toda aquela mulherada querendo falar, a reunião não terminaria nunca!*, completa. Por não ser possível a todas as *mulheres* presentes falarem nas *reuniões*, Vitória acredita que o grupo foi se esvaziando até restar somente ela. Por cerca de seis meses, ela ia ao local dos encontros, abria a sala e esperava alguém aparecer. Algumas mulheres iam, mas como viam que apenas ela estava ali, iam embora. Como lembra: *E toda quarta eu ia. Às vezes, vinha uma pingadinha. Daí via que só tinha eu mais velha, então, não flui, entendeu? Então, tem que ser mais nova, entendeu? Pra ver que também tem em mais nova também*, lembra.

Vitória é mulher de 60 anos e esposa de um adicto em álcool e jogos e, por isso, ela já frequentava outros grupos de autoajuda, o Al-Anon e o Jog-Anon¹⁰¹. Por sentir que *precisava do grupo*, decidiu permanecer. Como me contou: *Eu precisava daquilo, porque eu sabia que, sem aquilo, eu ia cair. Mesmo que eu trabalhasse muito pro Al-Anon, mas pra minha cabeça eu precisava de mais alguma coisa*. Muitas pessoas da paróquia a viam sozinha e falavam para ela desistir: *Foi difícil. Eu já estava pedindo a Deus que ele mostrasse um caminho, desse um sinal, senão eu iria desistir. E vieram 3 pessoas! Eu falei: 'puta vida, puta vida, puta vida! Você fez uma coisa, heim!* lembra Vitória.

Só depois desse dia, cerca de seis meses já passados, começaram a aparecer pessoas para participar do grupo. Momento em que Alice chegou ao MADA: *A primeira vez, quando eu cheguei no programa, bem dizer aqui Campinas não tinha ainda o programa. Estava só uma pessoa lá no grupo que tinha começado. Ele é muito... é uma rotatividade enorme! E eu cheguei numa fase que não tinha quase ninguém. Só estava a pessoa que estava organizando o programa. E pelo o que eu vi lá, eu não sei por que, eu*

¹⁰⁰ As *reuniões* acontecem todas às quartas-feiras à noite na Sede Social do Cambuí e não há nenhuma identificação sobre o MADA no local. A casa é ampla, em azul e branco, com uma pequena varanda e uma área externa em piso frio vermelho que reforça a atmosfera calma e residencial do Cambuí, um bairro tradicional e de alto padrão do município de Campinas. O local pertence à Paróquia Católica da igreja do bairro, onde também funcionam suas atividades (curso de noivos e de padrinhos, catecismo, ensaios do coral da igreja, palestras e encontros de outros grupos de autoajuda, como os “Amores Exigentes. A sala é alugada e mantida com doações espontâneas feitas pelas *mulheres* participantes do grupo.

¹⁰¹ O **Al-Anon** é voltado para as famílias de dependentes de álcool. Ela foi por causa do marido. Ele ia no AA e ela ia no Al-Anon (há 19 anos); ver informações em <http://www.al-anon.org.br/>. O **Jog-Anon**, do qual participa há 8 anos e é “coordenadora, tesoureira, tudo”, está voltado para famílias de jogadores compulsivos. O marido de Vitória é adicto em jogos de bingo (<http://www.jog-anon.com.br/>)

acho que eu já estava pré-disposta a mudar alguma coisa. Por causa da angústia que eu tinha interna. E isso não era do relacionamento, já era minha mesmo! E é a partir dessa retomada do MADA, com a chegada de novas participantes, que Vitória considera que o MADA Campinas começou como grupo: com pessoas participando e um programa minimamente organizado. A divulgação, então, recomeçou com panfletos em Xerox, em outros grupos de autoajuda do município. Juntamente com as novas participantes, ela começou a ligar para as mulheres *das antigas: tentando juntar os trapos*, como me disse.

A apostila, material no qual o *Programa de Recuperação* dos grupos de autoajuda está descrito, ainda segundo Vitória, era mais simples. Ela foi se adensando ao longo dos anos com trocas entre o MADA de Campinas e de São Paulo, além de adaptações de apostilas de outros grupos de autoajuda, como o Al-Anon, o Neuróticos Anônimos (NA) e os Alcoólicos Anônimos (AA)¹⁰². Como conta Vitória, *o MADA foi tirado dessa dinâmica dos AA, Al-Anon: 12 passos e 12 tradições. Inclusive, o MADA tem poucos Lemas. A gente tinha que colocar mais. (...) [No AA tem] 12 lemas... 12 cada um. Então, tá desfalcado, o MADA, tá desfalcado nisso daí. (...) Pode trazer pro MADA, mas tem que ter a pessoa certa pra transformar, pra falar, pra adaptar.*

Descrever as gramáticas em circulação no MADA é também entender que as *mulheres* interagem com todo esse léxico emergente de uma psicologia popularizada e de autoajuda, rearticulando-o de maneiras diversas e subjetivas nas elaborações sobre suas experiências. As muitas discursividades, psicológica, religiosa, as normas de gênero e de sexualidade, acionam nessa circulação tecnologias de produção de subjetividades. Seja na contestação de padrões generificados de condutas femininas (mãe, esposa, cuidadora), seja na produção de outras maneiras de se relacionar com o outro, pautados pelo discurso do *normal* e *saudável* (igualdade nas relações, controle dos excessos). Os grupos de autoajuda são instrumentos voltados à “recuperação de indivíduos com vícios e problemas emocionais”, como observou Ferreira (2012):

¹⁰² O **Neuróticos Anônimos** é um grupo de autoajuda também baseado nos 12 Passos. Os **Alcoólicos Anônimos** (AA) fomentaram a liturgia dos 12 Passos e 12 tradições a partir do entendimento de que sua dependência era decorrente de uma doença que lhes acomete: “O alcoolismo é, em nossa opinião, uma doença física, mental e espiritual, progressiva, incurável e de término fatal”, segundo informações de seu site oficial no Brasil. O AA, desta maneira, é uma “irmandade mundial de homens e mulheres que se ajudam mutuamente a permanecerem sóbrios”. A primeira reunião dos AA, segundo informações do site, teria surgido em Akron (Ohio/EUA), em 1935, a partir da experiência de dois homens, “considerados bêbados irreversíveis”, um deles um “nome importante em Wall Street” e o outro “um famoso cirurgião”. Eles começaram a compartilhar entre si suas histórias de dependência e as estenderam a outras pessoas interessadas. Perceberam, após alguns anos, em 1937, que eles já totalizavam 20 homens que estavam sóbrios. Em 1939, publicaram uma descrição sobre o grupo, com a autorização dos demais (nessa época já somavam 100 pessoas). Nesse texto, afirmaram que o “caminho para a recuperação” consistia em seguir 12 passos, acreditando que qualquer pessoa poderia fazer o mesmo. Mais informações no site dos AA: <http://www.alcoolicosanonimos.org.br/index.php/sobre-a-a/principios-de-a-a>

Estes modos de operação podem ser imaginados, performados e efetivados porque a discursividade criada pelos grupos produz tecnologias da subjetividade (Rose, 1988; 1996) que operam numa temporalidade “homogênea e vazia” (Anderson, 1989). Assim, tais discursividades são um híbrido de performance religiosa com modalidades culturais acerca das formas e sentidos atribuídos pelos indivíduos ao sentimento de si relacionadas com os saberes especializados, tais como psicanálise, psicologia e variados modelos terapêuticos voltados ao conhecimento do funcionamento do “interior humano” e com uma suposta substância emocional que precisa ser conhecida, nomeada e revelada. (p.69).

Assim, criado aos moldes de outros grupos de autoajuda, as adaptações mencionadas por Vitória mostram as inventividades¹⁰³ das *mulheres* que participam das *reuniões* na produção desse instrumento de recuperação. Atualmente, o programa do MADA Campinas constitui-se em 12 Passos, voltados para a recuperação de *relacionamentos destrutivos*, 12 Tradições, que possibilitam a *unidade do grupo*, e 7 Lemas, que funcionam como maneiras de se *manter no controle em um momento de desespero* ou de *recaídas*¹⁰⁴. Como me explicou Alice: *Eu acho que o x do MADA é o programa. E a pessoa, se ela tiver, se ela for perseverante, eu acho que ela consegue segurar a onda*. Cada um deles compreende um texto explicativo e os princípios nos quais se baseiam. Assim, os **12 Passos** e seus princípios são os seguintes:

- 1º Passo:** Admitimos que éramos impotentes perante os relacionamentos e que tínhamos perdido o controle de nossas vidas. [*princípio da Honestidade*]
- 2º Passo:** Passamos acreditar que um poder superior a nós mesmas poderia nos devolver a sanidade. [*princípio da Esperança*]
- 3º Passo:** Decidimos entregar nossas vidas aos cuidados de Deus, na maneira como O concebíamos. [*princípio da Fé*]
- 4º Passo:** Fizemos um minucioso e destemido inventário moral de nós mesmas. [*princípio da Coragem*]
- 5º Passo:** Admitimos perante Deus, perante nós mesmas e outro ser humano, a natureza exata de nossas falhas. [*princípio da Integridade*]
- 6º Passo:** Nos dispusemos inteiramente a deixar que Deus removesse os defeitos do nosso caráter. [*princípio da Boa vontade*]
- 7º Passo:** Humildemente, pedimos a Ele que nos livrasse de nossas imperfeições. [*princípio da Humildade*]
- 8º Passo:** Fizemos uma lista de todas as pessoas que prejudicamos e nos dispusemos a reparar os erros que cometemos com elas. [*princípio da Autodisciplina*]
- 9º Passo:** Fizemos reparações diretas dos danos causados a tais pessoas, sempre que possível, salvo quando fazê-lo significasse prejudicá-las ou a outrem. [*princípio do Amor*]

¹⁰³ Tomo inventividade nos termos de Roy Wagner (1981) para o qual “invenção” consiste no processo criativo resultante do choque cultural de versões de realidades, o qual se operacionaliza na justaposição de metáforas produzidas na interação e extensão de simbolizações dos elementos em relação.

¹⁰⁴ Os 12 Passos, assim como as 12 Tradições e os 7 Lemas, estão disponíveis no site do MADA: <http://www.grupomada.com.br/>

- 10º Passo:** Continuamos fazendo o inventário pessoal e, quando estávamos erradas, nós o admitíamos prontamente. [*princípio da Perseverança*]
- 11º Passo:** Procuramos, através da prece e da meditação, melhorar nosso contato com Deus, na forma em que O concebíamos, rogando apenas o conhecimento de Sua vontade e forças para realizar essa vontade. [*princípio da Espiritualidade*]
- 12º Passo:** Graças a esses passos, experimentamos um despertar espiritual e procuramos transmitir essa mensagem a outras mulheres, dependentes de pessoas. Procuramos praticar esses princípios em todas as nossas atividades. [*princípio do Serviço*]

Além de *exercitar* os 12 Passos, é preciso que as mulheres fiquem atentas às 12 Tradições que são maneiras de manter o grupo unido e, desta forma, fortalecer a própria recuperação individual. As doze Tradições são as seguintes:

- 1ª Tradição:** Nosso bem-estar comum deve estar em primeiro lugar; o progresso individual depende da unidade de MADA;
- 2ª Tradição:** Para nosso propósito de grupo, há somente uma autoridade: um Deus amantíssimo que se manifesta em nossa consciência coletiva. Nossas líderes são apenas servidoras de confiança, não têm poderes para governar;
- 3ª Tradição:** Para ser membro de MADA, o único requisito é o desejo de evitar relacionamentos destrutivos;
- 4ª Tradição:** Cada grupo deve ser autônomo, exceto em assuntos que afetem outros grupos ou a Irmandade como um todo.
- 5ª Tradição:** Cada grupo de MADA possui um único propósito primordial: transmitir a mensagem à MADA que sofre;
- 6ª Tradição:** Nenhum grupo de MADA jamais deverá apoiar, financiar ou emprestar o nome de MADA a qualquer sociedade ou empreendimento alheio à Irmandade a fim de evitar que problemas de dinheiro, propriedade ou prestígio nos desviem do nosso propósito primordial, que é o espiritual;
- 7ª Tradição:** Todo grupo de MADA deve ser autossustentável, recusando contribuições de fora;
- 8ª Tradição:** MADA deverá manter-se não profissional, embora nossos centros de serviço possam contratar funcionários especializados;
- 9ª Tradição:** MADA jamais deve organizar-se como tal, mas poderá criar juntas ou comitês de serviços diretamente responsáveis perante àqueles a quem serve;
- 10ª Tradição:** Os grupos de MADA não têm opinião sobre questões externas, para impedir que o seu nome possa ser levado a controvérsias públicas.
- 11ª Tradição:** Nossa política de relações públicas baseia-se na atração não na promoção. Cabe-nos sempre preservar o anonimato pessoal na imprensa, rádio, filmes, televisão ou em outros meios públicos de comunicação;
- 12ª Tradição:** O anonimato é o alicerce espiritual de nossas Tradições, lembrando-nos sempre de colocar os princípios acima das personalidades.

(Apostila MADA, As Doze Tradições de MADA, pág. 33, material de circulação restrita).

Manter a unidade do grupo é, portanto, garantir o anonimato e o crescimento espiritual, “objetivo primordial” de *uma MADA*. No início de cada *reunião*, as *mulheres*

fazem uma oração de força e união, dizendo que esta era uma forma de conectar as pessoas entre si e com o *Poder Superior*. Embora este não seja vinculado a nenhuma religião, muitas vezes é descrito como Deus o que causa confusões e associações inevitáveis às religiões cristãs. Os conflitos entre as participantes são sempre apaziguados e, nos meses em que desenvolvi pesquisa junto ao MADA, pelo menos um questionamento sobre o que representaria o Poder Superior foi levantado por uma das participantes¹⁰⁵. O intuito é produzir uma ideia de *igualdade* entre as *mulheres*, embora suas diferenças, uma vez que o grupo se entende como *horizontal*, sem *líderes* ou pessoas *com mais ou menos poder que outras*. A pretensa horizontalidade do grupo assenta, conforme me explicaram, na alternância das coordenadoras da reunião e das pessoas responsáveis pelas *atividades de serviço*: tesoureira, secretária e membro de ligação com outros grupos MADA. Também por isso, elas concordam em não ter profissionais, terapeutas ou psicólogos, coordenando o grupo. A recuperação deve partir de cada uma e de todas da *Irmandade* sob os cuidados do *Poder Superior*. Ser da *Irmandade* significa para elas, portanto, *proteção*, *sigilo* e *igualdade*. Ferreira (2012) observou que os grupos de autoajuda funcionavam como uma “Irmandade Universal Imaginada”: “ela produz o efeito de que as reuniões, a experiência de tal anonimato e as aflições referentes ao comportamento afetivo-sexual seriam iguais nos diferentes países nos quais os grupos existem” (pág. 69). O efeito consistia, assim, em apagar diferenças e aproximar experiências vividas de sofrimento e de dependência de relacionamentos destrutivos.

As *reuniões* também são estruturadas a partir da apostila do MADA. Inclusive, seu formato está descrito neste material que é, ao mesmo tempo, de apoio e voltado para a *recuperação da dependência de relacionamentos destrutivos*. A descrição sobre o funcionamento das *reuniões* e o perfil das participantes será feito no Capítulo 4, mas é importante adiantar aqui que elas seguem uma ritualística: primeiro são feitas as orientações de como funcionará as atividades do dia; as *mulheres* recém-chegadas são acolhidas (*as pessoas mais importantes para nós hoje*); segue-se a apresentação de uma das Tradições (12 ao total) por uma das *mulheres* há mais tempo no grupo (em geral, há mais de três meses frequentando as *reuniões*); lê-se em seguida, coletivamente, um dos Passos e um texto da literatura de autoajuda, ambos designadas pela apostila para aquele dia; e então acontece o momento da *partilha*. Estas funcionam como *espelhos*, ou seja, é através da experiência enunciada por algumas das *mulher* presentes que se produz elementos para outras pensarem sobre suas próprias histórias de vida. É neste sentido que

¹⁰⁵ No capítulo Quatro descreverei as maneiras como os grupos trabalham com o conflito entre seus membros e com as profissionais.

a presença das novas participantes é importante, uma vez que elas podem enunciar memórias e experiências que as mais antigas já superaram, observando a *evolução de sua recuperação*, ou mesmo pensamentos e práticas que ainda se repetem e, por isso, precisam ser trabalhos no exercício do programa.

Nas *reuniões*, o tema principal das *partilhas* é o relacionamento amoroso entre homem e mulher. Como informa Vitória, o objetivo com os 12 Passos e as 12 tradições é *ajudar na recuperação de relacionamentos destrutivos* com o marido, o companheiro, o namorado, mas não somente. Em muitos momentos, principalmente na prática do 4^a Passo, quando se faz um inventário sobre si mesmas, a família emerge como um tema associado à *doença de amar demais*. Nesses momentos, a relação ruim com a mãe sempre é lembrada, ou algum outro ente da família que não lhes dava carinho ou não reconhecia seu *valor* pessoal. Também as relações no trabalho com o chefe ou colegas surgiam nesses momentos, como lugares em que os sintomas da doença se expressariam, embora não os provocassem: rigor com a perfeição, competitividade, desejo de se destacar dos demais a qualquer custo ou, ainda, o não reconhecimento de superiores (*chefe, patrão* etc) dos esforços que faziam em busca do *sucesso profissional*.

É durante as *partilhas* que se observa os usos diversos de um léxico oriundo de uma psicologia popularizada e de temas ligados à espiritualidade. Ferreira (2012) observa que se produziu variações de uma “cultura psicologizada” no Brasil entre “autoajuda mútua” e catolicismo¹⁰⁶. No MADA Campinas havia um esforço, entretanto, de afastar temas ligados à espiritualidade de qualquer religião professada no país, embora termos religiosos e psicológicos/psicanalíticos fossem enunciados nas narrativas femininas durante as *partilhas* associando aquela que falava a contextos particulares. Assim, palavras como *processo terapêutico, nó neurótico, compulsão, depressão, complexo de Édipo* eram enunciados ao mesmo tempo que se articulavam ao *poder superior, a Deus*,

¹⁰⁶ Ferreira observa uma importante participação de figuras do catolicismo como as do Padre Haroldo Rahm. Em Campinas, ele é conhecido entre os grupos de autoajuda, inclusive constituiu e/ou coordena alguns deles: o “Amores Exigentes”, cujas reuniões acontecem também na casa azul e branca, a “Casa Guadalupeana” (que atende meninos em situação de rua); além de espaços voltados para a desintoxicação da adicção às drogas. Ele também formou uma Instituição chamada “Instituto Padre Haroldo”¹⁰⁶. Muitos desses grupos funcionam no mesmo espaço onde acontecem as *reuniões* do MADA, como é o caso do “Amores Exigentes” e de um dos grupos do AA. Como havia me contado Adriana: *Se você quiser ir num grupo de autoajuda, aqui tem aos montes!* Também Ferreira identifica esse trânsito discursivo orbitando em torno da figura do padre: “No campo etnográfico deste estudo [sua tese de Doutorado], as trocas, comunicações e coproduções entre noções católicas e saberes psicanalíticos/psicológicos, bem como a popularização e a consolidação de tal dinâmica, puderam ser percebidas na importância da figura de Padre Haroldo Rahm. A influência dele é notável, principalmente por meio de seus livros, na mediação de conhecimentos leigos e especialistas, na formação de profissionais ligados à área psi, na fundação de grupos anônimos de ajuda mútua, na organização e estruturação de serviços, tais como comunidades terapêuticas, clínicas e projetos sociais de entidades civis, principalmente os voltados para tratamento de álcool e outras drogas (pág. 47).

às energias negativas e positivas, mantras e meditações, rodas de oração, novenas e promessas, ao exercício da fé. As discursividades eram enunciadas em fragmentos durante as *partilhas*.

Jamais foi possível conhecer as histórias pessoais das *mulheres* que falavam em sua totalidade, e talvez isso nunca seja possível. Pois os enunciados eram acionados a partir dos temas propostos para a *reunião*: *fantasia do amor romântico*, armadilhas de querer ser *a heroína salvadora do homem*, a procura por um *príncipe protetor*, *traumas de infância* etc. Assim, foi também na forma de fragmento que pude observar os cruzamentos entre léxicos psicológicos e espiritualizados ou a percepção de que estes vinham das terapias particulares que algumas *mulheres* frequentavam e mesmo de grupos de orações católicos, cultos evangélicos ou sessões espíritas das quais participavam em seu cotidiano fora do MADA.

Mesmo não se vinculem oficialmente a nenhuma religião, é necessário *entregar-se* a um Poder Superior, o qual as *mulheres* convencionaram chamar de um *Deus tal como o concebemos*, em uma tentativa de dirimir polêmicas e conflitos entre as participantes. *A ele*, as *mulheres* MADA devem e precisam entregar-se, confiar *nele* e saber que *ele* as guiará e as apoiará nos *momentos de dificuldade e recaídas*. Assim, *praticar o programa* não consiste apenas em ler a apostila e seguir os passos e as tradições, mas *cuidar também do grupo* que é parte de cada membro do MADA: *é a consciência coletiva protegida pelo Poder Superior*. Somente *Deus*, na forma como cada uma o concebe, teria poder dentro do grupo: de fortalecimento e apoio na recuperação. O *poder* desse *Deus Superior* emanava, portanto, do grupo como um coletivo e a partir dele se dava o processo de cura. Por isso prezavam pela defesa de *princípios de horizontalidade e igualdade* : *ninguém deve colocar a personalidade acima do grupo*, diziam durante as *reuniões*.

Desta forma, era preciso entregar o poder das *personalidades individuais* a uma entidade superior, um *Deus bondoso e amoroso*, como descreveu Alice: *Esse poder superior é, no programa, ele não é um deus. Ele pode estar manifestado com esse nome “deus”, mas não seria assim, com a minha concepção religiosa, da minha doutrina. Seria uma energia ou um estudo, alguma coisa que é maior que você e que vai te dar sustentação naquele momento em que você está desesperada, não sabe o que fazer. Então é um voto de confiança que aquilo pode ser o próprio programa. Vai te sustentar naqueles momentos que você não sabe... que está desorientada (...) E, então, esse poder superior, esse deus, ele me sustentava. Quando eu estava muito triste, eu ia lá e chorava com ele. Se as coisas não estavam do meu jeito, eu ia lá e pedia pra ele. E, por acreditar, aquilo me dava uma certa tranquilidade, que o caminho que eu caminhasse ia ser certo (...).*

Que te ampare de tudo e que ele tem um poder ilimitado. Isso é que é fantástico! Ele é ilimitado. Eu brigo muito com ele. Às vezes, eu fico com raiva dele, porque se ele é ilimitado, porque ele não faz o que eu quero do jeito que eu quero!

As aflições, angústias e sofrimentos produzidos em *relacionamentos destrutivos*, entregues a um *poder superior* que irá aplacá-los, são entendidos na *liturgia* do MADA Campinas (Passos, Tradições e Lemas) como sintomas de uma *doença* que precisa ser controlada continuamente. A doença é vista nos escritos do grupo como algo que está entranhado nos corpos e memórias das mulheres, muitas vezes adquirida durante a infância nas relações familiares e que as leva a se conectarem a pessoas igualmente enfermas. Assim, elas não se entendem como vítimas nessas relações, mas doentes. As concepções acionadas a partir desse entendimento estabelecem padrões de normalidade e anormalidade, saúde e doença, recuperação e destruição nas condutas e noções enunciadas pelas *mulheres* no grupo. Por esse motivo, usam termos como recuperação e cura, embora existam algumas enunciados femininos, no grupo e no programa, que entendam que nunca ela nunca ocorrerá. Nesse sentido, é preciso exercitar o programa de recuperação de modo a controlar a compulsão e a dependência nos relacionamentos amorosos que, por isso, tornam-se destrutivos. Tal controle, como irá observar Pardo (2014), estabelece uma ruptura com o “ideal estético do amor romântico”, uma vez que “amar demais” é visto como uma doença e não mais como fonte de prazer e felicidade.

Entretanto, não há consenso ente as *mulheres* se o *adoecimento* teria sido ocasionado pela falta de carinho e atenção na infância por parte da família ou da mãe ou, ainda, se é algo que *se nasce com*. O interessante é que, tanto nas *reuniões*, quanto nas entrevistas, existe a percepção por parte das *mulheres* de que se pode melhorar, mas nunca *sarar*. A dependência por *relações destrutivas* deve, portanto, ser controlada constantemente. Entender a experiência vivida de sofrimento como doença era uma forma de dizer que não eram vítimas e deveriam, por isso, atuar sobre os efeitos da dependência de relacionamentos destrutivos. Com esse intuito, o programa deve ser praticado cotidianamente: os Passos precisam ser feitos, os Lemas seguidos, os e-mails diários lidos, assim como os textos de autoajuda que estão anexados na apostila ou são distribuídos durante as *reuniões*. Se, por um lado, é preciso policiar o controle sobre os outros (não julgar e não aconselhar), evitando-o, o controle sobre si mesma é esperado e estimulado. Como está descrito na apostila do programa:

MADA é a única Irmandade a oferecer um programa espiritual que tem trazido recuperação para muitas mulheres que haviam perdidos a esperança. Nós, que encontramos uma maneira saudável de nos relacionar, temos a responsabilidade de assegurar que a MADA não se desvie de seus objetivos.

Nossos grupos se reúnem para que possamos partilhar com outras companheiras a recuperação obtida por intermédio dos Doze Passos e das Doze Tradições. MADA sempre oferecerá recuperação para as mulheres que sofrem de nossa doença, desde que nos lembremos que é o nosso propósito primordial. (Apostila, 5ª tradição, pág. 45. Material de circulação restrita)

As noções sobre adoecimento e recuperação produzem uma gramática que será instrumento e ferramenta de superação dos sofrimentos, angústias e dores vividos pelas *mulheres* em seus relacionamentos amorosos e também familiares. Articulando saberes psi e êmicos sobre a *doença de amar demais*, o exercício do Programa MADA confere um léxico gramatical às experiências enunciadas pelas *mulheres*. Pautadas na saúde como recuperação, e no controle como moral.

2.2. Preâmbulo para os próximos passos: o exercício de uma pedagogia do cuidado de si como produção de subjetividades

As gramáticas produzidas e acionadas nos centros e associações de apoio à mulher, assim como nos grupos de autoajuda, conferem um léxico de inteligibilidade às *mulheres* que percorrem seus espaços e interagem com suas práticas burocráticas, ritualísticas e terapêuticas. Embora sejam diversos os contextos discursivos que as produziram, como acabamos de conhecer, elas compartilham de um lugar no qual a fala, a palavra enunciada pelas *mulheres*, é considerada como lugar de tratamento terapêutico das experiências de sofrimento e dor vividas por elas e de possibilidades de transformações de pensamentos e condutas. Se fala é importante (política e transgressora) a escuta é necessária e precisa ser exercitada por *mulheres e profissionais*. Quando colocamos em contraste as razões de ser do CEAMO, da LTDF e do MADA emergem aproximações e distanciamentos.

De um lado, no MADA, a violência corre como um texto subliminar nas narrativas femininas e vira cenografia para a encenação de sintomas e atributos de uma *doença: a dependência de relacionamentos destrutivos, sofrer e amar demais por amor, o controle do outro, a compulsão pelo amor mesmo que faça sofrer*. Aqui, o sofrimento é ativado exatamente por esses *sintomas*, que precisam ser controlados tendo em vista a recuperação em termos de saúde mental e *emocional*. Há histórias de abusos sexuais acontecidos na infância e na adolescência dessas *mulheres*, assim como de situações de “violência doméstica e familiar”. No entanto, estas lembranças narradas não são o foco da recuperação. Observa-se, em certo sentido, um entendimento de que essas situações foram o estopim para algo que já existia dentro delas: *a doença de amar e sofrer demais*

por amor. É interessante observar que as *mulheres MADA* entendem que, em alguma medida, provocam ou permitem essas situações violentas devido à *doença* que *possuem* ou *desenvolveram ao longo da vida*. Elas não se sentem vítimas de seus parceiros, ao contrário, os reconhecem como também doentes, tal como elas: *um doente sempre procura outro para viver sua doença*. E elas sofrem de algo que independe de suas vontades, algo incontrollável e resultante dessa doença que precisa ser controlada constantemente.

De outro lado, no CEAMO e na LTDF, a experiência violenta e de afeto ativam as narrativas de sofrimento. Não se trata de uma *doença*, mas de efeitos de uma *cultura machista que oprime as mulheres* e as *rebaixa à condição de inferioridade e submissão*. As *mulheres* no CEAMO e na LTDF, por terem sido educadas de forma a serem submissas e a se dedicarem ao *cuidado com o outro*, esqueceram-se de si mesmas. No CEAMO e na LTDF, o discurso que pauta essas discussões não é o da doença ou da dependência, mas o dos Direitos Humanos das Mulheres, que se orienta pelas questões pautadas pelas ações e reflexões dos movimentos feministas. Esse discurso confere inteligibilidade à experiência das *mulheres* atendidas. Assim se tornarão aptas a decidir entre conviver ou sair da situação em que se encontram. Mesmo que no CEAMO não exista a proximidade com os movimentos feministas, questões acionadas por eles estão presentes em suas elaborações contestatórias das normas de gênero e de sexualidade no relacionamentos amorosos. Nesse sentido, a recusa do termo “vítima” está apoiada em uma bibliografia feminista acadêmica (Sarti, 2004; Corrêa, 2001; Heilborn e Sorj, 1999; Gregori, 1993). O discurso religioso é recusado, uma vez que é compreendido como um dos produtores da *condição de inferioridade da mulher na sociedade brasileira*. Ao contrário, exalta-se o *poder feminino* como algo que foi minimizado por um *mundo masculino e sexista*.

A experiência de sofrimento decorre exatamente por viverem situações de violência, mas, principalmente, por se sentirem rejeitadas pelo parceiro, não amadas e não reconhecidas. Aqui há a aproximação na escuta e fala entre lugares de *recuperação* e de *fortalecimento*. Observei, tanto no CEAMO e na LTDF, como no MADA, proposições sobre as maneiras de se relacionar com o outro de forma a não produzir sofrimento e dor. Essa é uma das relações que precisam ser modificadas em busca de uma vida *saudável* ou *sem violência*. Nestes termos, a relação com o outro só é possível ser *tranquila, harmoniosa* ou *saudável* a partir de um olhar para si, de um cuidado de si.

O intuito nesses espaços é produzir experiências *saudáveis* e de *bem-estar*, nas quais é preciso enfrentar e controlar pensamentos e condutas. Para isso, é preciso escutar

as *mulheres*, de forma a não intervir ou impor escolhas e apreensões acerca de suas elaborações: *respeitar o desejo da mulher, não aconselhar, não julgar, fortalecer sua autoestima*. Essas são tecnologias de cuidado e de apoio que produzem subjetividades questionadoras de normas de gênero e de sexualidade, assim como da moral religiosa. Elas não se restringem às instâncias governamentais, mas são condutas exigidas também às *mulheres* que frequentam o MADA como *madrinhas* ou como *companheiras*. A essas tecnologias de produção de subjetividades nomeio como “Pedagogias do Cuidado de Si”, objeto de reflexão do Capítulo 4. A partir delas, é preciso que a *mulher* altere trajetos, pensamentos e condutas, controle e exercite novas paragens que produzam *saúde e bem-estar* com a superação do sofrimento constituído em um contexto *destrutivo ou violento* nos relacionamentos amorosos. As experiências de sofrimento e dor são, então, alçadas aos domínios políticos no campos da saúde e da assistência social, mas também terapêuticos, impelindo as *mulheres* a novas ou outras condutas na relação com o outro e consigo mesmas.

Entretanto, é necessário não ir tão depressa na análise acerca desta tecnologia de produção de subjetividade e enfrentamento do sofrimento, que chamo de “Pedagogia do cuidado de si”. Se o trabalho despendido na produção de um regime de condutas e pensamentos questionadores de normas produz uma pedagogia, ele se faz a partir da fala e da escuta. De um lado esta equação (fala+escuta=transformações) traz desafios para a prática dos lugares pesquisados: as *profissionais* dos centros e associações e as *mulheres MADA* (nas *partilhas* e pelas *madrinhas* – pessoa referência das *mulheres* em momentos de crise e recaídas). De outro, ela parte das experiências elaboradas pelas *mulheres* a partir das gramáticas produzidas em cada espaço.

Assim, entender a constituição de uma pedagogia do cuidado de si nos exige antes percorrer os trajetos, sempre imprevisíveis e temporalizados, que são acionados pelas *mulheres*. Se as experiências narradas por elas são enunciações já pautadas pelas gramáticas acionadas em cada espaço (MADA, CEAMO, LTDF), o próximo capítulo pretende mostrar a multiplicidade de trajetos e apreensões das experiências de dor e sofrimento das *mulheres* que buscam apoio nesses serviços. Quais elementos tornam possíveis narrativas serem enunciadas como *violência* ou *destrutibilidade*? É possível delinear perfis ou tipologias sobre as escolhas e direções tomadas pelas *mulheres* em busca de tratar tristezas, angústias e amores desfeitos?

Se, como diz Deleuze, as pessoas possuem toda uma geografia composta de topos e linhas pelas quais elas não sabem bem como e porque andam por elas, o próximo capítulo pretende iluminar uma parcela dessa topografia a partir dos momentos vividos

tomados como limites, ainda que não definitivos. Refiro-me aos momentos em que se diz *chega, basta* ou *o não aguento mais!*

CAPÍTULO TRÊS

Entre experiências *violentas* e *destrutivas* nos relacionamentos amorosos:

Limiares através do suportar, do alargar e do ultrapassar limites de sofrimento

O que faz um relacionamento amoroso *ruim* ser apreendido como conflitos cotidianos e casuais entre casais em alguns momentos, mas em outros tornar-se *violento* ou *destrutivo*? Quando *ruim* passa a ser *insuportável*? Existem limites para o sofrimento? Como se percebe os *clicks* e as *gotas d'água*? Apreender que se sofre movimenta trajetos? De que maneiras? Como se vive o amor *até o fim*? O que significa, então, dizer: *chega* ou *não aguento mais*?

A tentativa de refletir sobre esses questionamentos organiza as narrativas femininas com as quais este capítulo dialoga. Ao longo da minha pesquisa de campo, e ouvindo as *mulheres* sobre suas histórias de *amor*, *dor* e *sofrimento*, pude entender que as classificar imediatamente seria improfícuo e reducionista. Não somente porque as *mulheres* com quem conversei tinham entendimentos muito diversos sobre suas experiências, mas cada uma movimentava seus trajetos de maneiras múltiplas na busca por enfrentar, de alguma maneira, suas dores, sofrimentos, decepções e frustrações produzidos nas relações amorosas. Mesmo em suas vidas particulares e cotidianas, essas *mulheres* articulavam aleatoriamente relações de diversas ordens. Seus trajetos e apreensões são múltiplos, pois, como observa Foucault (1984), o sujeito não é uma substância:

É uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesma. Você não tem consigo próprio o mesmo tipo de relações quando você se constitui como sujeito político que vai votar ou toma a palavra em uma assembleia, ou quando você busca realizar o seu desejo em uma relação sexual. Há, indubitavelmente, relações e interferências entre essas diferentes formas do sujeito; porém, não estamos na presença do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso, se exercem, se estabelecem consigo mesmo formas de relação diferentes. (p.7).

Dizer quem são essas *mulheres*, suas condutas e expectativas, é, antes de qualquer debate, entendê-las na multiplicidade. Não unidades que podemos contar, diversas em sua

soma, mas singularidades que produzem a imprevisibilidade de trajetos e a impossibilidade de construir tipologias. Deleuze e Guattari (1995) diziam:

As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. Os princípios da multiplicidade concernem a seus elementos, que são singularidades; a suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização* (*grifos dos autores*, pp. 10-11).

Por isso, descrever ou delinear um horizonte sobre aquilo que é *suportável* ou *insuportável* viver, até onde se vai para *viver até o fim*, não é afeito a classificações rígidas de trajetórias ou tipologias de perfis femininos. Elas são escorregadias, como veremos nos próximos tópicos, exatamente porque as histórias contadas pelas *mulheres* articulam multiplicidades, as quais emergem no domínio da singularidade das histórias e dos sujeitos. Mesmo que enunciem termos próximos, como vimos nos desejos de um “amor-ação” no Capítulo Um (*respeito, carinho, reciprocidade, reconhecimento* etc), as maneiras como as *mulheres* agenciam moralidades religiosas e normas de gênero e de sexualidade em seus pensamentos e condutas não se dá da mesma maneira para cada uma delas.

Assim, apesar das exigências classificatórias na produção política de sujeitos vulneráveis ou em risco, qualquer tentativa de definir trajetos e noções fixas sobre o vivido por essas *mulheres* oblitera e simplifica a complexidade das experiências apreendidas como *violentas* ou *destrutivas*. Antes, os limites daquilo que é *suportável* e *insuportável* parecem mostrar sua elasticidade e plasticidade conferindo ao *chega!*, à *gota d’água* ou ao *click* daquilo que não é mais desejado uma pluralidade e heterogeneidade nas maneiras de caminhar em busca mitigar sofrimentos. As narrativas sobre limites e trajetos, foco da reflexão deste capítulo, articulam noções particulares e subjetivas produzidas entre experiências vividas, emoções sentidas – “pensamentos incorporados” –, e agenciamentos na construção da possibilidade de caminhos. Assim como acionam normatizações e regulamentações coletivas e convencionalizadas. E esse “jogo de conexões” (Perlonguer, 1987), entre acontecimentos, espaços, afetos e discursos, se materializa (ou territorializa e reterritorializa) a partir de um processo de conhecimento sempre e continuamente inacabado, fragmentado, contingente e contextual. Um processo

de conhecimento, apreensão e agência que se constitui na ordem do trajeto, do movimento e das temporalidades. Seguindo Butler (2010):

O "reconhecimento" é um termo mais forte, um termo derivado de textos hegelianos e que tem sido sujeito a revisões e críticas há muitos anos. A "apreensão", por outro lado, é um termo menos preciso, uma vez que pode implicar em marcar, registrar ou reconhecer sem um completo reconhecimento (Butler, 2010, p.18)¹⁰⁷.

Movimento produz conhecimento, como dizia Nicolly em uma de nossas conversas: *Eu só soube que eu não precisava disso quando cheguei no CEAMO*. Se as pessoas agem sem saber muito bem porque ou sobre que pressupostos caminham no mundo, como já diziam Ingold (1998) e Deleuze e Parnet (1996), partir das histórias contadas pelas *mulheres* nos possibilitará acompanhar os fragmentos e significados produzidos nos trajetos, nos limiões dos limites do sofrimento, através das experiências narradas. Tudo fazer para *salvar* a relação, para permitir o convívio dos filhos com um suposto bom pai, para *preservar* a família ou, ainda, para viver o amor *até o fim*, esse *tudo*, afinal, encontra um limite. E se trata aqui de compreender como se constitui esse limite, como ele é formulado pelas *mulheres*, que lugar ele ocupa no processo de conhecimento, nas trajetórias, nos afetos.

Decerto, falar sobre esses contextos de sofrimento territorializa e sedimenta perigos, uma vez que poderiam abalar certezas e formas de viver no mundo já conhecidas e controladas. Como diz Veena Das (2007), enunciar o sofrimento é uma maneira de colocar em pauta, na concretude das coisas, a relação entre o sujeito e o mundo:

Gostaria de observar aqui para posterior discussão que eu vejo os problemas de insegurança, dúvida e ceticismo como incorporado na concretude das relações – se eu chegar a duvidar de coisas como a minha relação com meus pais, a fidelidade de nosso amor, ou a lealdade de meus filhos, são dúvidas que colocam o meu mundo em perigo. Eles são como sombras de dúvidas mais abstratas e filosóficas sobre a realidade do mundo (p.4)¹⁰⁸.

Assim, saber que se vive *violência* ou uma *relação destrutiva* é próximo de colocar em risco e perigo a certeza do amor e da cumplicidade na relação amorosa ou a existência de uma relação familiar, mesmo com todos os problemas e dificuldades que as

¹⁰⁷ No original: “El “reconocimiento” es un término más fuerte, un término derivado de textos hegelianos que ha estado sujeto a revisiones y a críticas durante muchos años. La “aprehensión”, por su parte, es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento” (Butler, 2010, p. 18).

¹⁰⁸ No original: “I would like to note here for later discussion that I see the problems of uncertainty, doubt, and skepticism as embedded in the concreteness of relations—if I come to doubt such things as my relations to my parents, the fidelity of our love, or the loyalty of my children, these are doubts that put my world in jeopardy. They are like shadows of the more abstract philosophical doubts about the reality of the world.”

compõem. Falar não é uma equação simples exercitada para reconhecer ou apreender uma verdade sobre o sofrimento vivido, ela produz uma concretude no presente e no agora, desestabilizando o mundo tal como essas *mulheres* o conhecem. Portanto, este capítulo, ao invés de se entregar imediatamente aos desejos dos modelos classificatórios e tipológicos, partirá e seguirá as histórias contadas pelas *mulheres* e os trajetos que elas constroem, ou seja, pela infinitude de suas possibilidades.

Afinal, o que faz uma briga entre casais ultrapassar meros conflitos cotidianos e ser apreendida como *violência* ou *destrutibilidade*, *violação de direitos* ou *doença*? O primeiro exercício será o de acompanhar as multiplicidades agenciadas pelas *mulheres* na apreensão de seus relacionamentos amorosos como *violentos* ou *destrutivos*. Portanto, o primeiro tópico se concentrará em pensar sobre os limites dos modelos classificatórios quando procuramos refletir sobre experiências e afetos.

O tópico seguinte procura pensar sobre as narrativas femininas acerca das experiências dos limites do sofrimento, mostrando sua forma elástica, plástica e imprevisível. Não se trata de partir do dispositivo de sexualidade como operação analítica, como mostrou muito bem Gregori (2016) ao observar como os limites da sexualidade podem borrar e conectar as fronteiras entre prazer e perigo. De fato, normatizações de gênero e de sexualidade atravessam enunciados, experiências e noções nas elaborações enunciadas pelas *mulheres*. Entretanto, como Gregori, acredito que os limites não são linhas estanques de delimitação de momentos, um antes ou depois, mas borram sentidos e certezas. Se no trabalho de Gregori (2016) prazer e perigo são articulados de formas criativas pelos sujeitos, aqui noções e experiências sobre *violência* e *destruição* são escorregadias e contextuais.

Ainda nesse tópico, e na tentativa de pensar sobre os limites do sofrimento, observo as maneiras como as *mulheres* apreendem os momentos de fratura de relações amorosas *ruins*: a *gota d'água*, o *click*, o *basta* e o *chega!* Opto por nomeá-las como fraturas, pois elas traduzem quebras – um jogo de fissão, fusão e sedimentação¹⁰⁹ –, as quais constroem novos significados e lugares para as relações amorosas, familiares e das

¹⁰⁹ Entendo a forma plástica e elástica dos limites do sofrimento como processos contínuos, inacabados e imprevisíveis de fissão, fusão e sedimentação, que desterritorializam e reterritorializam noções, acontecimentos, emoções, experiências etc, inspirando-me na formulação proposta por Deleuze e Guattari (1995) sobre o funcionamento dos rizomas. Para os autores: “Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (p25). No rizoma não há ponto de partida ou direção, ele conecta coisas e entes, sempre de maneiras acidentais e mutáveis. Não há previsibilidade nas conexões de um rizoma, ele é um sistema que se desterritorializa e se reterritorializa de formas diversas. Essas formulações nos apoiam para pensar sobre os mecanismos minúsculos dos agenciamentos acionados pelas *mulheres*.

mulheres consigo mesmas (corporalidades, memórias, afetos). Não há, portanto, ruptura dessas relações, por mais *ruins* que permaneçam elas não são simplesmente finalizadas, mas são realocadas, reterritorializadas, em outros lugares mais possíveis de articulação com o cotidiano.

O desfecho do capítulo pretende pensar sobre a impossibilidade de classificar rigidamente os trajetos percorridos pelas *mulheres* e perfis sobre quem elas são. Se no próximo capítulo procurarei mostrar as conexões entre experiências, afetos e discursividades articuladas e produzidas em relação por *mulheres* e *profissionais*, no tópico de fechamento deste capítulo pretende refletir sobre as histórias contadas pelas *mulheres* e como, nos contextos emocionados e micropolíticos que enunciam, podemos apreender a produção de narrativas sobre os limites do sofrimento.

3.1. Preâmbulo para caminhar pelos trajetos femininos: narrativas sobre relações *violentas* e *destrutivas*

Encontrei Barbara em uma manhã de maio em seu trabalho no município de Campinas. Ela já me aguardava e me convidou efusivamente a entrar em seu escritório para conversarmos. Barbara, é dessas pessoas falantes e de muita energia, que costuma dizer que sua vida *daria um livro*. *O que estava acontecendo em sua vida que chegou um momento e você falou: 'Eu preciso procurar alguma ajuda?'*. Perguntei logo que nos sentamos em sua pequena e iluminada sala, localizada em um bairro residencial próximo à região central de Campinas. *Bom, eu estava num relacionamento... vários relacionamentos péssimos, já foi logo me contando, mas esse último, o pior de todos...* E continuou: *Eu conheci o João há 26 anos atrás, eu tinha acabado de me casar – no meu primeiro casamento com o pai da minha filha, essa que vai ter bebê. Eu tinha acabado de me casar com ele e o meu pai tinha uma empresa e ele contratou esse João pra ser funcionário. Acho que eu tinha uns 3 meses de casada. Mas eu me apaixonei por esse João per-di-da-men-te! Perdidamente. E esse moço ia com meu pai lá e eu fiquei completamente apaixonada por ele, trocamos uns beijos e tal.* O marido de Barbara na época era policial e, com medo de sua reação se descobrisse que ela tinha uma amante – *Nunca se sabe, né? O cara tem uma arma!* –, sua mãe decidiu intervir: *Minha mãe conversou com esse João e daí ele também falou comigo, ele falou: 'Não. Se um dia você se separar a gente volta ou... sei lá, vamos deixar... a vida sabe o que vai fazer.*

Barbara, então, seguiu a vida: casou-se uma segunda vez, *com um libanês*, foi trabalhar nos EUA, morou no Paraguai e no Líbano, separou-se e voltou para a casa da

mãe, que ficava no mesmo bairro de João: *mas eu nem sabia mais que esse moço existia. Imagina! Nem lembrava mais da história...* Então, um pouco mais de 20 anos depois, Barbara o reencontra: *Estava saindo com meu filho e um amigo dele pra ir pro shopping num feriado de 7 de setembro de 2009, e quando eu saí de ré, assim, eu quase bati num carro. Daí eu olhei, me lembrou o João. Ele tinha uma sobancelha preta, bem grossa, bem larga, assim, me lembrou. Mas, imagina, 20 e tantos anos depois, né. Totalmente mudado, o cabelinho, assim, branco.* O amigo do filho o conhecia, eles moravam no mesmo prédio e seu filho disse que jogava em uma *lan house* com ele, mas só o conheciam pelo apelido. Barbara começou a procurar saber se ele era casado ou namorava alguém, mas os garotos só sabiam que ele tinha uma filha, morava com a mãe e nunca viram ele com ninguém. Falei: *‘Então, tá bom’.* Fomos para o shopping. Na volta, eu peguei meu cartão e falei assim pra esse menino: *‘Você faz um favor pra mim? Amanhã você vai na casa dele e fala assim: ‘Você chama João?’.* Se ele falar – *‘sim, me chamo’* – você dá meu cartão. Ele vai saber. Ele vai saber que sou eu, com certeza. Ele [o amigo do filho] falou: *‘tá bom! Amanhã eu vou’.*

No dia seguinte, quando já suspeitava que aquela pessoa não era o João, ela voltou do trabalho e assim que chegou em casa, ao descer do carro para abrir o portão, ele estava lá. *‘Putá, cara! Não acredito que é você! Que bom!’* Daí já falei assim: *‘você tá namorando, casado...’.* Ele falou: *‘Não, tô livre’.* E eu falei: *‘Putá, eu também. Então, agora a gente pode viver essa história’.* Eles iniciaram um relacionamento, agora, sem impedimentos. João se mostrou alguém muito *prestativo* e *companheiro* no início. Foram 20 dias divinos, como ela conta: *Você vai entender já porque 20 dias! 20 dias maravilhosos da minha vida, encontrando esse João todos os dias. Indo passear. Assim, ele é muito família. Então, assim, fomos com a minha mãe... a gente foi pra praia nesses 20 dias, fomos pra Monte Verde, tudo com meu filho, a namorada do meu filho (...).* Parecia que nunca tinha parado a história, já formou uma família. E ele é pontual, então se marcava os passeios 5h30 da manhã, antes ele já estava lá, já trazia pão. Bastante solícito e sensacional. E todos os dias a gente estava saindo ou fazendo algum programa.

Até o dia em que marcaram um encontro e João não apareceu. *Ele era antecipado. Sempre estava meia hora antes do horário marcado. 19 h e nada do João, 19:30h... 20h, 20:30h. Eu falei pra minha mãe ‘puxa, eu não gosto de ligar pra ninguém, né, no início do relacionamento’.* Fazia exatamente 20 dias. Eu não gosto, né, de ficar ligando. *‘ah, mas eu vou ligar’.* Liguei e o telefone estava desligado. Eu falei *‘puta sacanagem! Deixei de fazer minhas coisas e agora o cara nem atende o telefone’.* Dez horas da noite o telefone toca. Prontamente, Barbara atende pensando que poderiam sair ainda, pois não

estava tarde. *Aí ele pegou e falou assim: ‘Ah, querer sair eu quero, mas eu não posso’.* *Aí eu falei assim: ‘Não pode por quê?’.* *Aí ele falou: ‘Porque eu tô preso’.* *Ele tem um ótimo humor.* *Aí eu falei assim: ‘ah, tá preso no trânsito?’.* *E ele falou: ‘Não, tô preso’.* *Falei: ‘Tá preso na casa da sua mãe, sem chave?’.* *Aí ele falou ‘não posso mais falar’.* *Desligou.* Todos em sua casa acharam que ele estava brincando: *meu filho falou assim: ‘ai, mãe, você acreditou? Deve estar aqui no portão’.* *E foi até o portão e não tinha ninguém.* Até que ele ligou novamente: *‘Oh João, eu não gosto desse tipo de brincadeira. Eu não gosto de brincadeira nenhuma’.* *Aí ele falou assim: ‘Mas eu não tô brincando, eu tô preso mesmo em Vinhedo’.* *Aí eu falei assim: ‘Você tá preso por quê?’.* *Aí ele falou: ‘Eu não posso te falar mais. Vai na minha mãe, chama meu irmão e fala pra ele procurar a advogada’, que é uma amiga deles.*

Pensando se tratar do não pagamento da pensão da filha dele, Barbara foi dormir tranquilamente: *Não me diz respeito. 20 dias, assim, que eu estou com a pessoa, não me diz respeito. Fui dormir e dormi bem, dormi tranquila, desencanada.* Até que ela soube, no dia seguinte, o motivo da prisão: *Era assalto.* [pausa]. *Dois assaltos. Esse era o trabalho dele!* João disse estar dirigindo o carro para os meninos que fizeram o assalto e, como tinha arma no carro, ele seria enquadrado como “formação de quadrilha”, porque estavam em quatro pessoas. *Eu fiquei tão passada!*, conta Barbara. Ela queria vê-lo: *E eu queria visitá-lo. Eu queria falar pra ele: ‘Mas, puta, mas como assim você é um assaltante!’.* A princípio, ele não queria vê-la: *Enfim, acho que, lógico, o sofrimento de quarenta dias de prisão, ele acabou cedendo e colocou o nome no hall.* Para poder visitá-lo na cadeia, Barbara fez uma declaração de união estável no cartório *com testemunhas, porque senão não visita.*

A partir daí, foram quatro anos visitando João na prisão, nos quais ela se tornou *perita em PCC*¹¹⁰ e fala com orgulho como, sem seu companheiro sequer fazer parte do *Partido*, ela passou a ser reconhecida como *cunhada*¹¹¹. Barbara recebeu a denominação devido às benfeitorias e orientações que fez às famílias dos presos e aos presos: *Tudo o que você quiser [saber] eu sei. Fiquei 4 anos envolvida com isso daí.* Dizia que, por conta desse *reconhecimento* dos outros, sentia falta da prisão quando decidia deixar de visitar João. Ela fala sobre uma série de situações de *sofrimento* pelas quais passou. Foi difícil, por exemplo, resistir às *péssimas condições* dos hotéis em que ficava na véspera das

¹¹⁰ Primeiro Comando da Capital. Para acompanhar a rotina de mulheres casadas com presos nas visitas à prisão, ver o sensível trabalho de Lima (2015) *Mulher Fiel*: etnografia do amor nas prisões do PCC.

¹¹¹ *Cunhada* é o termo empregado às mulheres de *irmãos do PCC*, ou seja, aqueles que possuem uma ligação direta com o *partido*. Consultar, nessa linha, os estudos de Marques (2010) e Biondi (2009; 2014) a respeito das maneiras de organização do PCC.

visitas (e mostra as fotos que ainda guardava no celular para expressar o desconforto das acomodações); ao *choque* que viveu com a *situação da revista* e com a multidão de mulheres na fila aguardando a visita (*mulheres de todos os tipos*); e, também, das muitas histórias tristes e engraçadas de dentro da prisão sobre como os presos e as famílias se organizavam para as visitas e a partilha da comida. O que Barbara narra espelha em muito a etnografia realizada por Lima (2015) sobre as visitas de mulheres e familiares a presos encarcerados nas cadeias controladas pelo PCC. O valor positivo – de coragem, força e reconhecimento – que Barbara conferia ao seu sofrimento na constituição da caminhada era algo que ainda a emocionava no dia de nossa conversa. *Hoje, as pessoas ainda me ligam pra perguntar coisas, enfim, de processo, de movimentação, se pode vir falar comigo, ‘ah, meu filho acabou de ser preso...’ O que leva, o que não leva, o que eu posso fazer, como que você fez, é... proximidade familiar.*

Tudo ia muito bem, até o dia em que João saiu pela primeira vez da cadeia: *E a minha vida foi um inferno. Você não tem ideia do que eu passei! Meu, é um livro pra contar o que eu passei!* E ela narra em detalhes cada briga e cada cena de amor, cada agressão física e as *altas noites de sexo* das reconciliações. *Eu era per-di-da-men-te apaixonada por esse homem*, me contou mesclando histórias do passado, sua relação com a família e as lembranças recentes do *inferno* que viveu com João depois que ele deixou a prisão. *Até o dia que ele saiu mesmo, que foi 11 de setembro de 2012, eu já fiquei puta!* Primeiro, porque ele não quis esperar que ela o buscasse. Ao contrário, preferiu vir de taxi: *Chegou em casa, não tinha um tostão, porque torrou no taxi, que foi mil e cem reais. 400 km!* [de Marília para Campinas, ambos municípios do interior de São Paulo]. Além disso, ele chegou com um celular novo, comprado na saída da cadeia: *O meu, se você olhar, coitado, né, tem 10 anos. O dele era de toque na tela.*

Nesse momento, o *inferno* já se desenhava: *‘puta, esse cara não vai me ajudar em nada’*, vislumbrou Barbara. Depois que João saiu da prisão, eles ficaram nesse relacionamento por um pouco mais de um ano. Durante esse tempo, ela me diz: *Você não tem ideia do que eu passei! Nunca eu posso falar pra você que ele pagou água, nunca pagou luz e sempre foi com brigas. Então, eu tinha um liquidificador que eu comprei barato, ele falou assim: ‘Essa bicheira que você comprou. [com desdém] Eu falei assim: ‘Mas eu comprei com o meu dinheiro!’; ‘Eu sei! Tudo aqui é bicheira! Esses móveis, tudo bicheira. Você só comprou porcaria!’; ‘Aí eu falei assim: ‘Mas você tá morando dentro da minha casa sem me ajudar, comendo da minha comida?’.* E ele comia muito, porque era um cara bem forte. Ela descreve, então, o clima de hostilidade, das *agressões*, *humilhações* e *violências* que vivenciou na companhia de João dia após dia.

Nesses dias de inferno, como define, Barbara chamou a polícia militar inúmeras vezes: *‘Você quer fazer um BO? Porque daí ele perde todos os direitos do semiaberto, ele vai voltar a ser preso. Ou você quer só que a gente tire?’*, falavam os policiais. Ela não queria que ele fosse preso novamente. Não *por sua causa*. Barbara tinha medo que ele se enfurecesse ainda mais e mandasse da prisão alguém para matá-la. Não. *Tirando ele já tá bom*, dizia ela. E sempre era assim, *passava, assim, 20 dias, ele voltava bonzinho: ‘Não, porque vai ser diferente. Porque agora não sei o quê...’*. E eu caía no papo dele e voltava. Por sete vezes, João saiu de casa e voltou arrependido disposto a mudar, até o dia em que foi a gota d’água.

Daí, nessa semana que a gente tinha brigado muito, muito, muito, muito, muito... Eram coisas de violência verbal hor-ro-ro-sas! Era uma coisa! Minha vida virou um inferno! Todo mundo me via e falava: ‘como você tá com cara de doente!’. Eu chegava aqui [no trabalho] nervosa, só chorava... eu parecia uma pessoa louca. Eu estava saindo para fotografar um casamento importante de um político aí. Então, eu fiz escova, fiz maquiagem e coloquei um vestido muito bonito que eu tinha comprado e eu estava usando. Eu ia fotografar de roupa preta. Era um de renda, porque era um casamento à noite. Eu estava super bonita, porque é aí que eu vou dar meu cartão, eu tenho que estar bem apresentada. Começamos a discutir, discutir, discutir. Em casa eu só tomo água mineral e tinha na geladeira 6 garrafas. Começamos a discutir e – ele é bem mais alto que eu e bem forte – com uma mão ele me pegou assim pelo pulso e foi me arrastando até à porta da geladeira, com a outra mão, e com o dente, ele abriu aquelas garrafas e jogou na minha cabeça. Seis garrafas de água gelada! Depois que eu saí da cabeleireira! Eu falei: *‘Isso é a gota d’água! Eu não posso mais viver desse jeito’*. Aí comecei... aí eu mordi ele, mas ele nem sentia. Comecei a chutar. Caí no chão com aquele vestido lindo! E esse homem jogando aquelas garrafas d’água na minha cabeça, naquela maquiagem maravilhosa que eu paguei 60 reais pra moça fazer. E eu enlouquecida. A gente parecia luta de MMA. Eu, deitada no chão, passei as pernas nas costas dele, e chutava e mordia. Ele andava comigo pendurada nele! Porque ele é forte. Eu vivia roxa. Aí eu falei *‘Não, eu não posso continuar assim’*.

A história contada por Barbara poderia estampar mais um dos prontuários de atendimento registrados e arquivados no CEAMO (Centro de Referência e Apoio à Mulher, em Campinas), os Boletins de Ocorrência registrados pela DDM (Delegacia de Defesa da Mulher) ou, ainda, as experiências narradas pelas *mulheres* na LTDF (Libres Terres des Femmes), em Paris. Seria mais um entre tantos casos de relacionamentos violentos, não fosse sua escolha em procurar pelo MADA (Mulheres que Amam Demais).

Barbara não cogitou acionar a polícia civil, ela jamais entrou em uma DDM ou em uma instituição pública de apoio à mulher em situação de “violência doméstica e familiar”. Ela intuía, ao contrário, que aquilo que vivia decorria da sua maneira de se relacionar afetivamente com o outro, esperando o reconhecimento de tudo o que ela *sacrificava* para o bem do companheiro e da relação. O sofrimento que a atormentava, segundo seu entendimento, decorria de suas práticas e de seu pensamento. Por isso, não se colocava nos domínios dos *relacionamentos violentos*, porque o que ela vivia a estava destruindo emocionalmente. Barbara já fazia terapia individual e percebeu que *não estava resolvendo*. Então, ela se lembrou dos alcoólicos anônimos e, sabendo da existência dos devedores anônimos e dos narcóticos anônimos pelos estágios que fez quando cursava psicologia, pensou, então, que poderia existir algum grupo desse tipo voltado para mulher. Entrou no google se perguntando: ‘*será que tem alguma coisa de grupo de mulher, de sofrimento, de terapia?*’. Foi assim, que chegou ao MADA, não ao CEAMO.

O entendimento sobre o que é *violento* ou *destrutivo* em um relacionamento amoroso não é óbvio. Ainda, muito menos evidente é o entendimento da existência de agressões físicas, ofensas morais e psicológicas, o controle exacerbado do outro e de si, ou a dependência de um *amor* que destrói e dilacera emocionalmente como conectados a um ou outro termo: *violento* ou *destrutivo*. Sofrer *pancada* ou *violência psicológica* foram experiências narradas, exatamente dessa maneira, entre *mulheres* que frequentavam o CEAMO, o MADA e o LTDF. Apesar de, para elas, os seus sentidos serem mais difusos que as gramáticas produzidas e acionadas nos espaços de apoio e de autoajuda. No mesmo sentido, entre essas *mulheres* tão diversas, e ao mesmo tempo tão próximas, circulavam noções e afecções sobre um *amor incondicional* e *sem controle* que, segundo elas, precisava ser vivido *até o fim*, mesmo gerando *sofrimentos*, *dependência* e *adoecimentos*. Assim, *violência* e *destruição* eram sentidos que transitavam entre as narrativas de *mulheres* nos espaços onde essa pesquisa se desenvolveu, sem que, com isso, definissem as direções de seus trajetos. Como venho afirmando, as experiências não são classificáveis, porque as vidas vividas são múltiplas e imprevisíveis. Por isso, podemos acompanhar, a partir das narrativas femininas, os limites dos termos classificatórios quando se procura produzir inelegibilidades acerca de sofrimentos, amores e dores.

Camila, por exemplo, conta-nos como se envolveu em um *relacionamento complicado*, logo após o término de um outro que havia lhe trazido *muita tristeza*. A rapidez em começar imediatamente uma nova relação devia-se, segundo ela, por ele ter se mostrado muito mais *atencioso* que o namorado anterior que sequer cogitava andar de mão dadas em público. Sua frustração também era motivada por este ex-namorado, logo

que terminaram, ter começado um novo relacionamento, no qual tudo o que não fazia com Camila, fazia com a nova namorada. Isso a *magooou* e ela acreditava que, por isso, também teria se envolvido tão rapidamente em uma nova relação. Como ela conta: *Desde o início, desde sempre, as atitudes sempre foram estranhas, sabe. Ele era, assim, ele era muito ciumento. O que me atraiu nele, na verdade, foi assim, que ele me dava muita atenção, mas, ao mesmo tempo, eu era muito cobrada daquilo, né. E, assim, a gente tinha que ficar juntos 24 horas por dia. Eu não podia fazer nada que a gente não fosse tá junto. E aí, foi uma relação muito difícil. Até que um dia, a gente sempre brigava muito, até que um dia ele bateu em mim. A gente estava aqui em Campinas e ele bateu em mim.* Ela narra sobre sua fuga pelas escadas do prédio para escapar das agressões desse novo namorado e o medo que sentia dele. Na época, moravam juntos há alguns meses em Campinas e ela recorreu a um tio que também residia no município.

As agressões e perseguições narradas por Camila são resultado, segundo ela, dessa *carência de afeto e de atenção*. Tudo aquilo havia acontecido com ela, pela sua avaliação, consistia no fato de ser *doente*. Uma doença de *depende da atenção* e do *reconhecimento* dos outros. Assim, seu sofrimento não decorria das cenas de violências, agressões, controle ou xingamentos. Antes, decorriam da sua forma de se relacionar com o outro (família, amigos ou relacionamentos amorosos). Em sua opinião, eram essas maneiras de estar no mundo e significá-lo que a teriam lançado para viver *relacionamentos doentios e destrutivos*. Embora tivesse procurado a DDM de sua cidade devido às perseguições e agressões físicas desse ex-namorado, ela não entendia o que experimentou como violência. O sofrimento que vivia, e que a amedrontava pelo perigo iminente da *loucura*, devia-se ao fato dela procurar relacionamentos em busca de atenção e reconhecimento: *Porque a vida inteira eu sempre fiz de tudo pra provar, pra eu ser aceita pela minha família. E eu fico com essas pessoas tentando ser aceita por todas elas, você entendeu? Que eles me aceitem e que eu vá ser boa pra eles ou pra alguém. Você entendeu?* Camila também frequentava terapia individual e diz que tentou de tudo para melhorar e *para não enlouquecer*, seu maior medo. Foi em uma das inúmeras sugestões da terapeuta que ela chegou ao MADA: *Daí eu falava 'Não era pra mim', mas continuei insistindo.* Camila, assim, entendia que estava em uma *relação destrutiva, não violenta*.

Ao mesmo tempo em que existiam narrativas sobre experiências de agressões físicas ou psicológicas no MADA, apreendidas como *doença*, no CEAMO e na LTDF as *mulheres* enunciavam situações de *falta de carinho e atenção* como o centro produtor de sofrimentos e tristezas. Se para Camila e Barbara, mas tantas outras, o sofrimento era desencadeado pelas formas como elas viviam os relacionamentos amorosos e pelas

tentativas frustradas de mudar ou moldar o companheiro às suas expectativas, eu ouvia narrativas no CEAMO e na LTDF que se aproximavam dessas elaborações.

Luciana procurou o CEAMO porque estava decidida a se separar do marido. *Eu estava perdida e desesperada. Essa é que é a verdade*, contou-me. Quando lhe perguntei como havia chegado até o CEAMO, ela foi enfática: *A situação que eu vivo é a seguinte: eu estou vivendo debaixo do mesmo teto com uma pessoa que... eu tenho só 51 anos! Eu não tenho carinho nenhum e também não quero carinhos dele, assim, de beijo, de abraço, sexo, essas coisas. Eu tenho vontade, sim! Mas não do jeito que é com ele. Se fosse de outro jeito, talvez, mas ele não muda! É como a psicóloga daqui [CEAMO] falou: ele é o que ele tem pra oferecer e o que ele tem pra oferecer, hoje, já não me cabe mais. Porque, assim, ele é uma pessoa... acho que eu tenho os meus transtornos e os meus conflitos internos, mas ele também tem e ele não admite. Entendeu? Ele não admite as fraquezas dele, mas ele também não admite eu sair de perto dele. Eu não sou obrigada a viver as coisas doentias que ele quer, que ele precisa de mim perto pra quê? Pra pisar em cima de mim? Pra... sabe? Porque eu posso viver sozinha e ter paz e coisa que eu não tenho é paz do lado dele. Então, assim, ele dorme em cama separada, não faz o mínimo esforço. Outro dia, a gente foi numa casa que ele tem, que a gente morava antes, foi lá pra fazer umas limpezas: cortar mato, cortar plantas que estavam lá, tudo. E ele botou um boné e um óculo. E ele tava roçando [o mato], assim, e eu olhei de repente. E sabe quando você olha e de repente volta aquele homem lá do começo? Acha bonita a pessoa? Porque nem isso eu andava achando. Aí eu olhei... não é bonito, mas interessante... Aí eu olhei pra ele e fui lá perto dele, com aquela liberdade minha. Ele não! Ele é travado, ele nunca chega em mim e dá um abraço assim, sabe aquelas coisas? Ele é frio! Eu não gosto disso. Eu falei: 'Nossa, desse jeito eu sou até obrigada a fazer alguma coisa pra você voltar pra minha cama hoje'. Ele não fez nada! Ele ficou na dele!*

Luciana já viveu, segundo ela, situações de violência física, hoje, depois da terapia individual que começou a fazer há quatro anos, elas não acontecem mais. Ela diz que vive diariamente violência psicológica: *Ele diz que eu sou vagabunda, que sem ele eu não conseguiria sobreviver, que tudo que a gente tem é dele*. A narrativa de Luciana se aproxima muito daquelas que ouvi durante as reuniões do MADA. Relacionamento ruim, falta de atenção, pouco esforço do companheiro para com a relação e esses eram elementos que adensavam seu sofrimento. Sofrimento que Luciana identificava mais à violência psicológica, embora em sua narrativa ela fale sobre seus transtornos e sobre a conduta doentia do marido. Assim, o primeiro lugar que Luciana procurou por apoio foi a Delegacia de Defesa da Mulher (DDM), no intuito de buscar informações sobre o que

poderia fazer. No entanto, ela conta: *Liguei. Eles foram, assim, frios comigo, dizendo que já estava quase na hora de fechar. Não deram a menor assistência. Foi uma mulher que atendeu e eu me senti mal.* Então, assim como Barbara, ela procurou no google pela ajuda que intuía precisar. Em sua pesquisa, escreveu *apoio à mulher* e chegou ao site do CEAMO, não do MADA. O que estava descrito nas atribuições deste centro de referência à mulher fez sentido à dor e ao sofrimento que vivia, segundo ela motivadas pela *violência doméstica*. *Eu liguei me senti acolhida! Já marcaram atendimento para o dia seguinte e, desde então, estou aqui, lembra.*

Também como muitas das *mulheres* que frequentavam o CEAMO e a LTDF, Luciana nunca fez Boletim de Ocorrência sobre as agressões do marido. Também, jamais compareceu ao atendimento jurídico do CEAMO, no qual ela trataria da separação, mesmo que tivesse agendado inúmeras vezes uma reunião com a advogada da instituição. Para Luciana, a *falta de atenção* e *carinho* do marido significavam *violência psicológica* e esta era a fonte de sua dor e seu sofrimento. Certo dia, ela nos contou feliz que, diante de um quadro de fragilidade em sua saúde, e que a fazia tomar diversos medicamentos para depressão e ansiedade, o marido havia dito que *mesmo que estivesse em uma cadeira de rodas, ele cuidaria dela*. Por isso, ela deixou de frequentar os encontros do grupo de mulheres, assim como dos atendimentos individuais no CEAMO.

Assim como para Luciana, Elisa apreende que viveu situações de *violência doméstica*. Não somente pelas agressões físicas e ofensas ditas por seu *marido*, mas por ele ter saído de casa embora *tivesse tudo ali dentro*. Elisa não se conformava que um *homem da igreja que pregava a palavra de Deus*, tivesse preferido viver com outra mulher do que com a *família*. *Você sabe o que é, Fabiana? Deixar a casa arrumada e ficar toda cheirosinha para o marido e ele enfiar o dedo na sua cara? Falar que você é vagabunda e ir viver outra vida?*, fala em um tom choroso. Mais do que as agressões, *violência* para Elisa era a falta de *reconhecimento* e de *carinho* por parte do *marido*, como ela ainda o chamava no tropeço das palavras em uma situação que ela não desejava: *estar separada*. Estas situações lhe traziam sofrimento, tristeza e angústia. Isso era *violência* para ela e, por isso, durante a terapia individual que ela fazia em um posto de saúde de seu bairro, no município de Campinas, a psicóloga sugeriu que ela procurasse o CEAMO. *Eu nunca tinha ouvido falar, mas aqui vocês mostram pra gente como podemos pensar de outra maneira e não se culpar.*

Já Yoko narra cenas de *violência física, psicológica, patrimonial e de cárcere privado* que quase a levaram à morte. Apesar de sua dor e sofrimento sejam apreendidos por ela como fruto das experiências violentas vividas com César, *usuário de drogas*,

foram o descaso, as ofensas, as agressões físicas e a perda de seus bens vendidos pelo ex-companheiro que a levaram ao CEAMO. Yoko conta que quando conheceu o ex-companheiro ela estava *no fundo do poço: um doente sempre procura outro doente*, dizia ela. Na época em que o conheceu, a empresa da família havia falido e a haviam culpado por isso: *Eu disse que era um mau negócio, que os franquizados da região não tinham lucro, mas não me ouviram. 'Tem que ser você, Yoko'*, dizia a irmã dela e a maior entusiasta do negócio. Yoko fez de tudo para salvar a empresa, mas terminou cheia de dívidas. Nesse período, ela começou a beber muito. Encontrou o ex-companheiro, César, nessa situação e acredita que somente por isso se enveredou nessa relação: *Ele era tão bonzinho. Ele era carinhoso. E fazia massaginha, fazia comidinha pra mim. E o sexo era perfeito. Era assim: parecia que eu estava sendo amada pela primeira vez de verdade na minha vida. Sabe? Como eu fiquei iludida!* Somente depois, e muito tempo após diversas agressões e ofensas, o controle excessivo e ciumento do companheiro ficaram mais intensos. Yoko descobriu que ele batia na ex-mulher e, ao contrário do que ele dizia, já havia sido internado diversas vezes pelo uso abusivo de drogas. Ele atribuía a ela sua recaída ao vício e isso a fazia se sentir ainda mais culpada. *Eu queria salvá-lo, protegê-lo*, dizia. Por isso, em uma de nossas conversas, Yoko expressava o desejo de procurar pelo MADA. Ela já havia frequentado os Alcoólicos Anônimos (AA) em uma de suas tentativas de abandonar o *vício ao álcool*, como ela define. Para ela, o que a fez viver um *relacionamento violento*, que quase a levou à morte, pautava-se por sua *carência de amor e de reconhecimento* vividos em suas relações familiares, que emergiam no relacionamento com o ex-companheiro. Foi uma psicóloga do serviço público que indicou o CEAMO para Yoko como maneira de “fortalecimento” de sua autoestima. Então, a partir de uma classificação governamental acerca da “violência doméstica”, ela chegou ao *grupo de mulheres* do CEAMO, não ao MADA. Como lembra Deleuze e Parnet (1996), as pessoas são compostas por toda uma “geografia”:

Por exemplo, tento explicar que as coisas, as pessoas, são compostas de linhas bastante diversas, e que elas não sabem, necessariamente, sobre qual linha delas mesmas elas estão, nem onde fazem passar a linha que estão trançando; em suma, há toda uma geografia nas pessoas, com linhas duras, linhas flexíveis, linhas de fuga etc (p.9).

Se as pessoas não sabem bem por qual linhas caminham ou o porquê, também as apreensões femininas sobre o que seriam *relacionamentos violentos* ou *destrutivos* são intuições iluminadas na imanência do cotidiano. Elas são escorregadias, porque existe uma relação amorosa na qual essas *mulheres* acreditam e desejam viver, embora existam tantas situações *ruins* que são parte disso. As pessoas não vivem, como observou também

Ingold (1998), como se as normas e os códigos fossem visíveis ou como se existisse um manual a se seguir para viver no mundo. As normas que desenham os contornos de um limite do sofrimento são, antes, naturalizadas como algo que sempre foi daquela maneira (Butler, 2014) e são lidas por essas *mulheres* como *armadilhas* nas quais caíram, por *fantasias* nas quais acreditaram ou por *ilusões* nas quais se apoiavam para *suportar*.

Como vimos no Capítulo 2 desta tese, os espaços de apoio e de autoajuda tornam-se produtores de um léxico que confere inteligibilidade às experiências de sofrimento e de dor vividas pelas *mulheres* nos relacionamentos amorosos. No entanto, o que as faz chegar até esses espaços compõem-se em trajetos imprevisíveis que se pautam pelos limites do sofrimento, estes que são tão escorregadios e plásticos como são as histórias vividas. O próximo tópico pretende refletir sobre esses limites do sofrimento para, em um segundo movimento, pensarmos sobre como eles acionam e movimentam os trajetos femininos em direção ao CEAMO, ao MADA ou à LTDF.

3.2. Sobre o *chega*, as *gotas d'água* e os *clicks*: narrativas femininas sobre os limiares dos limites do sofrimento e seus múltiplos trajetos

Vale tudo por amor. A frase dita de maneira enfática por Beatriz permeou as narrativas enunciadas pelas *mulheres* sobre suas experiências amorosas. O *amor* que *tudo* suporta era um trajeto trilhado por elas em relacionamentos amorosos *violentos* ou *destrutivos*. Apesar disso, e na apreensão delas de que se deve *ir até o fim*, um limite elástico e plástico se colocava entre o que era *suportável* e aquilo que não seria mais possível aceitar. *Ir até o fim* era, assim, um horizonte extenso e múltiplo para essas *mulheres*, mas não infinito e que também produzia dores e sofrimentos. Os limites do sofrimento se colocavam na ordem do trajeto, movimentando direções imprevisíveis, temporalidades diversas, significando experiências, afetos e memórias. Em algum momento, sempre incomensurável, o *chega*, o *click* e a *gota d'água* se materializavam. O que não *vale tudo* viver por amor, pela família, pelos filhos, pelas *fantasias* e *ilusões* nos relacionamentos amorosos? Quando é o *fim*? Até onde se consegue ou se pode ir? Como se vive até dizer *chega*?

O que levou essas *mulheres* a espaços de apoio institucionais ou a grupos de autoajuda era enunciado por elas como um limite, como diziam: *eu estava no meu limite* ou *eu ultrapassei todos os meus limites*. Aquele em que o sofrimento vivido por meses, anos ou décadas tornava-se *insuportável*. A apreensão sobre esse limite do sofrimento que se torna *insuportável*, entre aquilo que se vive e não se quer mais viver, entre aquilo

que é aceitável para uma mulher, um casal ou uma família, mas é insuportável para outras pessoas de forma mais múltipla e elástica e sem uma exata divisão, é contingente. O discurso enunciado pelas *mulheres* em suas narrativas sobre os limites do sofrimento traça linhas que separam, sem muito êxito, o suportável, do não suportável; o humilhante, da superação; o amor, do ódio. Vive-se muito tempo no limite de algo que já não é mais *suportável*, mas ele é importante como um processo de elaboração sobre, então, o que se deseja a partir de sua apreensão. Sugiro pensarmos que esses limites são, assim, constituídos como que por linhas de fissão e de sedimentação, tais como elaboradas por Deleuze (1992):

(...) as linhas não delimitam ou envolvem sistemas homogêneos por sua própria conta, como o objeto, o sujeito, a linguagem, etc., mas seguem direções, traçam processos que estão sempre em desequilíbrio, e que ora se aproximam ora se afastam uma das outras. Qualquer linha pode ser quebrada – está sujeita a *variações de direção* – e pode ser bifurcada, em forma de forquilha – está submetida a *derivações*. Os objetos visíveis, os enunciados formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos numa determinada posição, são como que vectores ou tensores. (pág. 1)

Assim, as linhas que desenham limites se consistem mais nos cruzamentos ou intersecções de uma série de acontecimentos, do que em uma ruptura enfática ou uma demarcação rígida de um antes e um depois nas relações. As *mulheres* transitavam por esses limiares dos limites do sofrimento de maneira elástica, imprevisível e contextual. De um lado, os eventos que as levavam a procurar por esses espaços de apoio e autoajuda era casual e aleatório: elas mesmas os procuravam ou eram a eles direcionadas por uma terceira pessoa (familiares, amigos e, mais frequentemente, serviços de saúde, jurídicos e assistência ou terapeutas particulares). De outro, as *mulheres* expressavam uma série de medos e desgastes: a iminência ou o flerte com a loucura; o desconhecimento dos limites do companheiro (pelo uso de drogas lícitas ou ilícitas) e dos seus próprios; a falta de controle sobre suas ações; as agressões e ofensas atingirem os filhos ou a família, entre tantos outros.

Além disso, a procura por esses espaços articulava-se intuitivamente às maneiras como apreendiam suas experiências de amor, de sofrimento e de dor, *violentas* ou *destrutivas*, assim como ao seus lugares sociais e políticos no mundo (se poderiam procurar simplesmente por um (a) advogado (a) ou psicólogo ou se precisariam acessar os serviços públicos de saúde ou justiça para isso). Ainda, ao falarem sobre o sofrimento, muitas o positivavam como algo que mostrava sua força e coragem por suportá-lo e um *poder subjetivo* por fazerem tudo sozinhas pelo sucesso e melhoria da relação. Assim, ao mesmo tempo que causava dor, o sofrimento elevava o valor pessoal delas ao mesmo

tempo em que as destruía e entristecia. Todas essas maneiras de apreender limites, movimentam trajetos. E este tópico seguirá por estas trilhas: histórias contadas que articulam experiências, afetos e memórias, produzindo direções, bifurcações temporalizadas (Bessin, 2010).

No tópico anterior conhecemos a história contada por Barbara e sobre como ela apreendia as situações de agressões físicas e psicológicas que viveu como algo produzido pela sua maneira de se relacionar com o outro. Ela conta como suportou por vários anos um sofrimento de diversas ordens vivido em seu relacionamento com João. O limite para suportar essas situações de sofrimento estavam sempre a uma *gota d'água* para transbordar. Como ela conta, por sete vezes, João saiu de casa e voltou *arrepentido* disposto a mudar e Barbara o aceitou em todas elas acreditando na mudança. Até o dia em que foi a *gota d'água*: as 6 garrafas de água gelada na cabeça em meio a quase uma luta de MMA. *Eu falei: 'Isso é a gota d'água! Eu não posso mais viver desse jeito'*, contou Barbara. Mais do que o prejuízo e a interferência negativa em sua vida profissional, sua preocupação consistia na possibilidade de um dia ou morrer pelas mãos do seu *grande amor da juventude* ou de matá-lo. *Sabe o que vai acontecer?* – lembrava Barbara – *Eu vou matar você. E eu já conheço a cadeia. Não é tão ruim assim. Eu já sei que daqui quatro anos eu vou sair. Eu não vou mais aguentar essa vida. Você ter molhado o meu cabelo? Melhor você sair daqui. Quando eu chegar é melhor você não estar aqui que eu vou esfaquear você. Você em pé, eu não posso com você, mas você dormindo, do jeito que você ronca, eu vou catar uma faca, eu vou enfiar aqui [mostra a garganta]. Eu vou matar você'. Mas eu estava determinada!*

Assim que terminou o trabalho como fotógrafa em um *casamento importante de um político*, Barbara voltou para casa e João ainda estava lá: *Eu falei assim 'Eu quero que você vá embora'. Aí ele falou: 'Eu só vou quando amanhecer'. Eu voltei, acho que era uma hora da manhã. 'Eu não vou chegar na casa da minha mãe agora'. 'Mas você vai?'. Ele falou: 'Vou'. Eu falei: 'Então, eu vou ficar no outro quarto'. Ele falou: 'Não, pode dormir aqui'. Eu falei: 'Não. Eu não vou dormir aqui. Eu falei que eu vou matar você, como eu vou saber que você não vai me matar? Eu vou dormir no outro quarto'. Barbara se trancou em um dos quartos com *todos os celulares* para ligar para a polícia, caso fosse necessário: *Falei: 'Qualquer coisa, se ele começar a quebrar a porta, eu vou ligar no 190'. Aí, me tranquei, dormi. Seis horas da manhã eu levantei pra trabalhar e falei assim: 'Cata suas coisas. Sai daqui'. Aí ele catou de livre e espontânea vontade.**

João foi embora e Barbara procurou na internet por ajuda, no mesmo dia. Ela já conhecia a existência de grupos de autoajuda como os alcoólicos anônimos, os devedores

anônimos e os narcóticos anônimos. Por isso, acreditava que poderia existir alguma coisa para mulheres. Como sabemos, em sua busca surgiu o MADA: *Aí eu fui ler e falei 'puta, legal! Eu vou nisso aqui'*. João foi embora em uma terça-feira, no dia seguinte tinha uma reunião do MADA. Ela foi e, desde então, está frequentando o espaço.

Barbara via um misto de prazer e sofrimento em sua relação com João. Embora nos conte que já vivia *em seu limite* há muito tempo, ela gostava das emoções geradas por aquele tipo de relação: a *adrenalina* ocasionada pela competição, por querer mudar o comportamento de João e *ganhar* da família dele: *Toda vez que o João voltava pra mim era uma vitória, porque ninguém mais falava comigo e ele abandonava todos pra ficar comigo. Eu me sentia poderosa!* O limite para ela se deslocava entre prazeroso e absurdo e intuiu que poderia cometer um crime caso não saísse daquela situação. Não era a conduta ofensiva ou a *violência* de João que a preocupava, mas a possibilidade de ultrapassar seus próprios limites pessoais, o flerte com a loucura e o descontrole. Aos poucos, frequentando as *reuniões* do MADA, ela foi percebendo que mudar o outro era impossível. Hoje ela namora outra pessoa, que *elas* [do MADA] *falam que é o saudável*, como conta: *O que é um saudável para uma mulher doente? É um cara que não precisa de mim! Então, se ele não precisa de mim, não tem como eu ajudá-lo. Não tem como eu deixar de viver pra ajudar ele. Ele não quer brigar, ele não quer competir, não quer discutir. Porque o João gostava disso, né. Sempre um doente arruma um outro doente, né, pra você fazer uma parceria e ficar o tal do jogo de pingue-pongue. Só que é difícil você des acostumar. Não tem aquela competição, não tem graça. Aí você fala: 'ah, o que eu vou fazer aqui se o cara só me agrada. Puta, mas cadê aquela dinâmica'. Você fica sem chão de você querer uma discussão, querer adrenalina. Fisicamente, o corpo está viciado.*

Para Barbara, existia algo de emocionante em viver aquela *relação destrutiva*. Como ela, outras *mulheres* que frequentavam o MADA falavam sobre a dificuldade em viver *relações saudáveis*: *são sem graça, você fala que vai sair e a pessoa diz tudo bem, não tem adrenalina*. Barbara, por exemplo, mesmo com o namorado atual *saudável*, ela ainda não conseguia deixar de ver João: *Quando eu vi o João abracei ele e já quis levar ele pra casa, ficar pra sempre com ele*, conta ao lembrar de uma das muitas vezes que se encontraram *às escondidas* logo depois do término da relação. Segundo ela: *A adrenalina é boa, mas o que eu mais gosto num relacionamento destrutivo é falar, depois, que eu estou certa*. Essa sensação a aprisionava na *relação destrutiva*, alargando limites daquilo que é *suportável*, fazendo-a permanecer e *aguentar* como algo que é sofrimento, mas também é prazeroso.

Como Barbara, também Penélope procurou o MADA preocupada em extrapolar seus próprios limites, colocando-se em situações antes impensadas. Ela começou a ameaçar o ex-namorado de morte e isso a fez ficar com medo: *Então, eu nunca tinha ouvido falar do grupo, nem nada. O que acontece é que eu estava ameaçando o meu namorado, o meu ex. E eu estava ameaçando literalmente com mensagens, falando que eu ia matar ele, que ele ia morrer. Aí um dia eu enfizeti, falei assim que eu já tinha escolhido data, local, que eu já tinha pago... Eu estava falando sério! Mas eu não tinha feito isso!*

Eles tinham um amigo em comum que matou a esposa porque descobriu uma traição e ela falava que faria a mesma coisa. Isso porque, depois que terminaram, o ex-namorado de Penélope logo começou a namorar outra pessoa: *eu falava assim pra ele: 'agora eu sei como ele se sentia, eu vou fazer igual, você vai ver'.* Segundo Penélope, o ex-namorado ficou tão desesperado que ligou para a mãe dela e foi até sua casa em uma noite: *E eu não esperava que ele aparecesse. E na hora que eu vi ele eu fiquei sem reação. E ele pedia pelo amor de Deus pra mim... que ele pagava o dobro pra mim, pra pessoa não matar ele. Eu inventei cada coisa!* Ela conta que a mãe a questionou sobre o porquê ela estava fazendo isso: *'Eu achei que estava tudo bem!'*, dizia a mãe. *Aí eu fiquei muito desesperada, assim, depois que ele conversou, foi embora e eu procurando várias coisas na internet sobre o assunto, não me lembro como eu cheguei nesse site do MADA. Não lembro, mas eu acho que é tipo: amar demais, amor demais, alguma coisa assim, lembra Penélope. E continua: E eu achei na internet. Aí eu vi que tinha reunião em minha cidade e aqui em Campinas, só que lá eu tinha vergonha de ir porque eu conheço muita gente, né. Então, não fiquei, assim, à vontade e vim pra cá. E, assim, desesperada mesmo! E continuei vindo.*

Embora frequente o MADA, onde uma gramática sobre *doença, dependência* e o *controle do outro* são formas de classificação das experiências de *relacionamentos destrutivos*, Penélope define aquele namoro como *normal*. Eles sempre viajavam juntos, *não tinha do que reclamar, só que ele era bonzinho demais*, lembra-se. Ele fazia tudo o que ela queria: *Só que ele não demonstrava muito carinho. Ele quase não me procurava muito, sabe, pra namorar. Isso era de família, porque a família dele, eles são assim, sabe. Eles não dão presente, eles não abraçam, não beijam.* Ela conta que, por isso, sempre procurou o *afeto* em outras pessoas, acreditando que iria encontrar alguém que a *amasse mais e melhor*. O ex-namorado, entretanto, nunca soubera das *traições*. Ficaram juntos por sete anos e quem decidiu terminar foi ela, porque o achava *bonzinho demais*, acomodado e sem ambição: *Já fazia 7 anos que a gente estava namorando e eu já comprei*

apartamento sozinha, o meu carro eu comprei, tudo sozinha. Sempre fiz as coisas, assim, muito sozinha. E eu cobrava muito dele isso, de ter as coisas, de querer fazer as coisas juntos, comprar um terreno. Ela havia conhecido outra pessoa, mais velha, que lhe dava a atenção que ela queria e, segundo Penélope, reconhecia seu valor: *me exibia como um troféu.* No entanto, quando o ex-namorado começou a namorar outra pessoa ela não suportou e começou a ameaçá-lo. Por isso, procurou o MADA, o qual achou *por acaso*, em sua busca na internet, já intuindo nisto que sua questão consistia em algo que partia dela.

Também o medo e a frustração de estar prejudicando outras pessoas com seu controle excessivo, suas exigências de perfeccionismo e sua *dependência* pelo namorado na época levaram Alice a procurar por ajuda. Como venho afirmando, os trajetos percorridos pelas *mulheres* não são previsíveis e passíveis de classificação. Alice, por exemplo, encontrou o MADA por uma série de acasos. Primeiro, ela conta que: *Por coincidência, na biblioteca de uma amiga, eu achei o livro “Mulheres que amam demais”. Achei o título interessante e comecei a ler o livro. E me identifiquei em vários depoimentos daquele livro. E aí eu comecei a perceber que algumas atitudes com o atual relacionamento que eu tava vivendo, me demonstravam muito parecida com algumas histórias que estavam comentadas ali. E aí eu comecei a me inteirar no assunto e entender. Porque até então eu achava que aquilo era normal! Mas percebia que, naquele atual relacionamento, alguma coisa não era muito normal. Porque eu comecei a me sentir, assim, que eu precisava daquela pessoa. Era uma pessoa que não proporcionava segurança pra mim, mas ao mesmo tempo eu não conseguia me desvincular dele. E eu achava que aquilo era amor. Porque eu amava imensamente aquela pessoa!* Mesmo a partir da percepção de que alguma coisa não estava bem, Alice não procurou imediatamente pelo MADA. Somente em uma outra casualidade ela começou a frequentá-lo: *E depois, assim, pra saber da existência desse grupo, foi uma pessoa também aleatória. Eu tava dentro do ônibus, viajando, alguém sentou do meu lado e, numa conversa paralela, tocou no nome desse grupo. E ela que deu o endereço daqui de Campinas do grupo, deu o nome pra mim. Foi daí que eu comecei a conhecer. Até então eu nem sabia que existia nada disso.*

Como Barbara e Penélope, Yoko vislumbrou que o *fim* de sua história poderia chegar no assassinato do marido: *Eu estava ficando louca!, dizia-me.* Quando se lembra o que estava acontecendo quando procurou o CEAMO, ela conta sua história na minúcia do detalhe. Yoko estava no *fundo do poço* com a *autoestima destruída*: *No grau de vulnerabilidade em que eu estava, só podia aceitar um cara como ele, um manipulador.*

Eu quis acreditar que eu estava sendo amada, eu sempre o via como vítima, mas eu era a vítima e ele era o lobo. Mas, enfim, estava perfeito. Como ela se lembra: No começo foi tudo lindo! Eu chamava ele de anjo. Eu falava: ‘Nossa, você é um anjo que apareceu na minha vida’. Sabe? Porque eu estava no foda-se. Bebendo todo dia. Não ia pra casa. Porque eu tinha que sair daquele lugar, lá da casa dos meus pais. Ela tinha que viver aquela história e foi até o fim.

O primeiro tapa que César lhe deu, Yoko ainda brigou com ele: *Na minha casa, na frente da minha filha e por nada!* Como conta, ele havia ficado com ciúmes porque ela estava com a filha vendo fotos na internet e ele pensou que elas estavam falando pelo Skype com o ex-marido dela, pai de sua filha. *O César se ajoelhou no chão na hora e pediu desculpas, mas eu fiquei muito brava.* Três meses depois, ele foi morar com ela definitivamente. A partir daí ela conta uma sequência de agressões, ofensas, controles, acusações e perseguições que se seguiram por vários anos, acompanhadas do uso excessivo de álcool e drogas. César começou a vender tudo o que ela tinha para comprar drogas e vivia com a *paranoia* de que ela o traía. E ela tinha *pena* dele, achava que seria possível ele mudar. Yoko diz que sempre foi permissiva com César, o que nunca aconteceu em seus relacionamentos anteriores: *Ele era um abusador e manipulador profissional! Sempre virava a história contra mim e convenceu que era por amor. Minha mãe não me amou, ninguém me amou, então era a primeira vez que eu amava.* E ela acreditava que tinha que viver tudo por esse amor, que as coisas iriam melhorar. *Eu tolerava ao invés de eu ficar com raiva!* Conta Yoko e, por isso, ela acreditava que era amor, porque ela sempre *perdoava*.

Yoko foi abrigada por duas vezes. Em ambas, ela havia acionado a polícia porque *corria risco de morte* e, encaminhada à Delegacia de Defesa da Mulher, foi abrigada. Da primeira vez, eles tinham ido morar na casa de uma tia dele. *Depois que entrei naquela casa que era dele, tudo mudou! Eu passei a ser propriedade. Até pra me vestir! Se eu acordasse, porque eu acordo muito cedo, se eu acordasse e me trocasse, ele: ‘Você saiu? Onde que você foi’.* Então, eu falava assim: *‘Eu não fui em lugar nenhum! Eu estava aí, fazendo serviço, estava fazendo minhas coisas, lavando roupa. Não fiz nada!’.* E invés de eu falar: *‘Não é da sua conta!’.* Aí ele falava assim: *‘Olho o jeito que eu acordo e você não tá aqui na cama! Olha meu coração! Eu fico desesperado!’.* Ele manipulava tudo, entendeu? E ele achava que na ausência dele eu tinha encontrado com outras pessoas: *‘Você entrou no facebook? Eu quero ver seu facebook. Eu quero ver o histórico aí, porque eu acho que você tá falando com os vagabundos’.* Porque tudo era assim: os vagabundos, as vagabundas e a vagabunda, que era eu. Nessa casa, ela sofreu a agressão que a levou

a ser abrigada pela primeira vez. Estas sempre aconteciam depois que ele voltava a usar drogas, principalmente, cocaína e crack. Yoko se lembra que ele ficava 21 dias *limpo*, depois começavam os sumiços e, quando ele voltava, estava sujo e sem nenhum dinheiro e as coisas da casa começavam a desaparecer.

Ela contava que, na primeira vez que foi abrigada, a Casa Abrigo ficava na rua de traz da casa onde morava com César. Em uma das vezes que ela saiu para ir ao supermercado com as mulheres que também estavam abrigadas ali, encontrou um amigo do casal que disse que ele estava muito mal, que estava usando crack. Ela ficou com *pena* e foi até a casa deles: *Eu dei um perdido na perua, falei que ia tomar um suco, comer um pastel, e fui lá na casa. Ele estava pele e osso. Nove dias depois que ele estava usando crack e a casa não tinha quase mais nada: já não tinha mesa, já não tinha cadeira, micro-ondas, já não tinha uma das televisões. E a hora que ele me viu eu falei assim: 'Eu vim aqui, olha como eu sou idiota, porque eu estou preocupada com você. Eu não estou preocupada com o meu carro, eu não estou preocupada com minhas coisas. Eu só vim aqui ver se você está morto, se seu cadáver não tá aí fedendo de overdose'. Aí ele começou a chorar, ajoelhou. Ah, tudo de novo!* [suspira profundamente]. *Aí beijava minha barriga* [ela estava grávida na época]. *Fiquei com um aperto no peito e acabei dizendo que eu estava abrigada ali perto. Uns dias depois, encontrei ele na porta do abrigo e voltamos.*

Na segunda vez em que foi abrigada, Yoko tinha acabado de ter o filho deles. *Ele achava que eu estava tendo um caso com o caseiro da chácara onde ficávamos. Ele voltava do trabalho e ficava me cheirando e passando a mão em mim em busca de vestígios de que tinha transado com outro.* Ela conta que não podia sair de casa, somente com ele, porque eram sempre brigas e acusações. Ela tolerava. Em um desses dias, ele a trancou em casa e começou a agredí-la intensamente dizendo que ia matá-la, juntamente com o filho, na época recém-nascido. *Foi uma noite de terror!* Conta Yoko ao lembrar dos espancamentos e as ameaças de morte contra ela e o filho recém-nascido. Ela conseguiu *escapar* na manhã, fugindo dele e *por sorte*, encontrou a guarda municipal no caminho: *Eu estava toda machucada, cheia de cortes! 'Meu filho tá lá!'. Andamos um pouco e vimos o César com nosso filho no ponto de ônibus: 'Ele está sequestrando meu filho, não sei para onde ele vai!!!'* Foi, então, abrigada pela segunda vez, agora com o filho recém-nascido. No entanto, alguns meses depois, também *acabou voltando* com César, acreditando que daquela vez poderiam enfim ser felizes *como uma família*. Sua filha já estava morando com o pai e Yoko não queria colocá-la *naquele ambiente*. Não enquanto as coisas não mudassem: *Eu precisava tentar! Eu precisava viver aquela*

história. E ela foi alargando os limites daquilo que suportava em nome de um dia poder *viver em família: Uma insanidade total da minha parte. Assim, de não ter limite. E esse limite quase custou a minha vida*. Segundo conta, sempre era a última vez que perdoava, mas por muito tempo as voltas se multiplicaram.

Yoko e César ficaram um pouco mais de quatro anos juntos, sempre entre o uso abusivo de álcool ou drogas e a tentativa de recuperação. Ela viu todo seu patrimônio ser vendido a preço de nada: *Quando eu comecei com ele eu tinha um Agilis [automóvel], quando eu saí eu não tinha nada, nem uma bicicleta*. O pior, e um dos motivos que a fez decidir que *era o fim*, foi o medo de estar enlouquecendo e de estar se transformando nele. *Eu fui me tornando ele: comecei a beber demais, quebrar as coisas fazer show. Eu falei: 'Eu estou má, estou mentirosa... eu estou você!'. Sabe? 'Eu desconfio de você para todos. Quando eu saio, eu sei que você está mentindo. Eu me tornei você! Sem falar que você perdeu a pessoa que você gostou um dia, se é que você gostou. Porque eu não sou mais aquela pessoa: eu não tenho liberdade pra falar, eu não tenho liberdade pra pensar, eu não tenho liberdade pra me vestir. Então, eu não existo mais! Eu não tenho amigos... Você já me matou. Agora eu vou te matar também. E é nisso que eu me tornei você'*. Depois de viver em diversas cidades com César, procurando sempre por um recomeço, eles foram morar no litoral de São Paulo. Ali ela logo encontrou um emprego e acreditou que, finalmente, teria uma vida familiar tranquila. César continuava desempregado, voltou a usar drogas e continuaram as agressões e cenas públicas do marido (no trabalho dela e na rua). *Eu vivia em alerta*, conta Yoko. Ela se lembra que, com a proteção da polícia militar do local, ela retirou o que pode da casa em que moravam depois de mais cenas de quebra-quebra e ameaças de morte. Nesse dia, pegou seu filho e nunca mais o viu desde então.

Yoko conta como tudo aquilo que viveu ao lado de César a foi *destruindo* intimamente e, com isso, o amor que ela acreditava ainda *sentir e ter* por ele. Também como Barbara e Penélope, ela via seus limites pessoais serem tensionados, Ela já não se reconhecia mais: *Então, eu estava insana, completamente insana!* Hoje, com uma medida protetiva, Yoko vive com medo que César apareça novamente. *Eu só fiquei tanto tempo com essa pessoa porque eu estava muito fragilizada! Eu preciso lidar com essa carência de afeto que tenho por conta de minha família*. Ao iniciar um processo de pedido de guarda do filho e a proibição de visitas, a assistente social responsável por fazer o laudo social sugeriu que ela procurasse um espaço de fortalecimento. Foi então que o CEAMO se tornou parte do seu trajeto.

O uso de drogas por parte do companheiro colocava-se como a *gota d'água* também para outras *mulheres*, principalmente, para protegerem os filhos de *sofrimentos*. A imprevisibilidade daquilo que eles poderiam fazer contra elas ou os filhos produzia medos que, paralisantes por muito tempo, tornavam-se motivo de rompimentos. Rosa vivia com medo e sofria pelo uso constante de drogas feito por seu marido. *Eu não aceitava e as brigas começavam*. Ela conta que as *brigas* também eram *físicas*, mas aconteciam depois que ele não estava mais sob efeito das drogas. *Eu chamava ele de drogado, nóia, vai dormir na biqueira. E eu não deixava ele dormir o dia todo. Se ele tivesse trabalhado ou passado a noite no hospital, eu deixava ele dormir, mas por causa da droga? Eu não aceito*. E aí, conta Rosa, começavam as *brigas*: *Eu achava que se eu desse um lugar tranquilo pra ele, ele ia continuar nas drogas. Então, eu achava que tinha que puní-lo: não fazia comida, não deixava ele dormir. Eu queria mostrar que ele deveria sair daquela vida. E ele me colocava no chão! Falava que eu era tudo o que eu mais detestava. A casa é simples, mas é limpa e organizada. Ele falava que eu era porca, que minha mania de limpeza é só fachada, pois eu era preguiçosa: Você não é uma boa profissional, não é uma boa esposa, não é uma boa mãe. Eu ficava louca!!! Aquilo subia na minha cabeça de uma tal maneira que eu só chorava, chorava, chorava... Eu chorava de ódio, porque eu achava que estava sendo injustiçada: Não acredito que eu estou ouvindo isso!*

Rosa é uma *mulher* jovem com dois filhos pequenos, um menino de dez anos e uma menina de dois. Ela está *casada no papel* há sete anos, mas há 18 anos *de fato*. Ela conta que, quando *apanhava*, não reagia, pois não queria que os filhos aprendessem que aquilo era certo ou uma possibilidade. *Quando meu marido chegava perto, a menina entrava no meio e me abraçava: 'Não, não'.* *Eu acho que era pra me proteger. Gerou um trauma no meu filho e ele precisou de tratamento psicológico*. Foram anos *aguentando e enfrentando* as agressões, ofensas e o uso de drogas do marido. No entanto, existe um dia em que algo acontece, um *click*, uma *ficha que cai*, e o movimento torna-se urgente: *não dá pra ficar mais assim*. A narrativa de coragem e força que ela descrevia ao suportar as agressões e ofensas pelos filhos foi aos poucos tornando-se desgastada ao vê-los sofrer também. Neste momento, Rosa conta que decidiu sair de casa: *Eu decidi procurar ajuda mais pelos meus filhos. Não quero que eles cresçam presenciando a violência*.

Ela se lembra que, naquela semana que antecedeu o dia da *decisão*, o marido acabara de sair da clínica. Era sua primeira internação e ele estava *quietinho e andando certinho*, conta. Ela se lembra que eles começaram a viver bem, pois tinham uma relação boa em casa sem as drogas: *ele ajudava a fazer as coisas e era um ótimo pai*. No entanto,

logo ele começou a usar drogas novamente. Foi então que Rosa descobriu que ele já *se drogava* mesmo antes de se conhecerem. Percebeu, então, que aquilo não iria mudar e, em meio a mais uma cena de agressões e ofensas, ela foi para uma casa que o padrasto tinha, *muito menor e menos confortável* que a dela. O importante *era não viver mais aquilo*. Embora tenha decidido sair de casa, o marido ia constantemente até onde ela estava, pois ficava próxima à casa deles. Rosa se negava a recebê-lo. O filho mais velho chorava e levava comida para o pai. Para ele, segundo Rosa, *o pai era doente* e era ela quem deveria *ajudá-lo*. O filho passava por tratamento psicológico em um Centro de Saúde do bairro e foi lá que Rosa soube do CEAMO. Antes disso, ela já havia acionado a polícia em outras vezes, seu marido chegou a ser preso pelos dispositivos da Lei Maria da Penha (11.340/2006). Até o dia *da decisão*, ela havia aceitado a volta dele para casa mais de uma vez. Quando chegou para o primeiro atendimento no CEAMO, o marido já havia sido internado pela segunda vez e ela havia retornado para sua casa.

Rosa não se separou do marido e, da forma como era a relação, ela diz que não o aceitará novamente. Da clínica onde está internado, ela diz que ele envia cartas várias vezes por semana, dizendo-se *arrepentido* e que tudo irá mudar. *E se você ler as cartas*, conta Rosa, *você fica besta das coisas que ele escreve, das coisas que ele promete, dos planos que ele faz. A questão é a seguinte: quando eu leio as cartas, daí eu fico assim, eu tô firme, daí balança. Daí, daqui a pouco, me dá cinco minutos, eu lembro que ele quebrou meu guarda-roupa inteirinho; de eu estar dormindo no chão com as crianças na outra casa. Antes dele ter essa recaída, ele entrava no emprego às 8 horas e era pertinho de casa e ele conseguia levar meu filho na escola, do meu filho ter que estar indo sozinho pra escola, já me dá um ódio dele, entendeu?* Para ela, a paz que vive hoje com seus filhos é o que ela deseja. Pensar que o marido possa voltar e abalar tudo isso novamente é, para ela, insuportável. Ela insiste em não esquecer de tudo o que aconteceu para não viver novamente as agressões, as ofensas e ver o *sofrimento* dos filhos com as atitudes do pai: *Daí eu lembro agora da tranquilidade que está sendo, daí eu fui, eu pintei a casa, o que tinha quebrado eu consegui arrumar... E isso daí eu sento lá e falo: Nossa, agora tá bom. Daí eu penso: Já pensou aquele homem quebrando tudo de novo? Eu ter que pegar minhas trouxas e sair daqui ou ter que ficar acorrentada aqui olhando? Porque eu me recuso a viver desse jeito! Eu não aceito!*

Mesmo que ela dependa ainda do marido, para Rosa, não foi uma questão que *a prendeu* nessa relação. O *terror* praticado pelo marido nos momentos em que estava sob efeito da cocaína foi seu limite, um horizonte não desejado e pelo qual ela percorreu por muitos anos, dezoito anos até então. *Você sabe por quê?*, conta Rosa, *Eu posso estar*

dependendo dele agora, mas eu posso trabalhar! Tanto é que eu entrei com uma ação na justiça pra conseguir uma vaga pra minha filha na creche, entendeu? Porque eu quero voltar a trabalhar, eu quero, sabe, que nem eu fazia antes: trabalhar, pegar um final de semana e sair com as minhas amigas, entendeu? É isso que eu quero. Eu me recuso ficar vivendo dentro de casa amargurada. Eu não sou assim! Eu sou uma pessoa alegre, pra cima, entendeu? Às vezes, eu posso até chegar aqui chorando, mas no outro dia você vai me encontrar, eu tô alto-astral, porque eu não fico carregando aquela amargura comigo, aquela coisa. E se for pra viver assim não faz sentido!

Na narrativa de Rosa é possível perceber não somente a plasticidade do limite do que se *suporta*, e o porquê o *suporta*, mas também de sua descontinuidade. Em certos momentos ela pensa em retomar a relação, mas se concentra naquilo que não quer mais, de quanto se tornou *insuportável* conviver com o uso que o marido fazia das drogas e com as agressões. Ela se esforça para não esquecer dos momentos ruins que viveu com o marido, embora não tenha certeza se irá retomar a relação no momento em que ele sair da clínica: *se eu voltar, vai ser pelos meus filhos, porque eles gostam do pai*. Ela tem certeza de que não quer viver novamente as *brigas*, o convívio com um *usuário de drogas*. Ela não quer mais precisar ir à Delegacia da Mulher e registrar mais BOs contra o marido, que já *pegou uma Maria da Penha e foi 10 dias preso*. Esse é seu limite: *O problema não é aceitar ele de volta, é ter que me separar de novo. Eu vou fazer 36 anos, daqui a pouco 40, 50 e me pergunto até quando vou viver assim? Eu queria dar um basta sem ter que brigar*, conclui.

Como Yoko e Rosa, o ex-marido de Beatriz também era *usuário de drogas*. Para ela o *medo* que sentia sobre o que o marido fazia foi *destruindo* o amor. Um dia ela disse: *Não aguento mais!* Beatriz conta que só soube muito tempo depois de casada que o marido era *viciado*. Sua opinião é de que, por conta da cocaína, ele começou a ficar mais agressivo: *Eu via que ele tinha alucinação, essas coisas, mas eu não sabia o que era. Ele dizia que eu tinha outro, que não sei o quê. Aí, quando você ia conversar com ele, ele pegava e partia para a agressão. Às vezes, do nada! Eu cheguei a perder um bebê, porque ele me bateu*, lembra Beatriz. Por muito tempo, ela não procurou nenhum tipo de ajuda, nem da família e nem de outro lugar, pois na época *não sabia de nada*, referindo-se a seus *direitos*. Ela se lembra da primeira vez que o marido a agrediu: *Ele pegou e me jogou no sofá. Ele me pegou pelo pescoço. Aí ele falou que ele ia me matar, porque eu estava traindo ele. Não sei onde!? Porque ele tinha visto eu trair ele... Eu falei: 'Aonde? Eu nem saio de casa!'*. Ele disse que viu... *tá bom, né. Vou fazer o que? Eu com criança pequena e tendo tempo de trair o cara! Aí, foi assim. E, como na época, eu dependia dele, eu não*

trabalhava, então era muito difícil pra mim... as crianças pequenas... era difícil pra mim me livrar dele. Foi difícil, ele não queria deixar eu trabalhar, não.

Para Beatriz, era preciso *suportar* tudo aquilo *pelos filhos*, seja porque acreditava que o pai por perto *era melhor* para as crianças, seja porque precisava de ajuda para criá-los. Além disso, ao contrário do que foi para Rosa, Beatriz não via como recomeçar a vida sem o marido, porque ainda dependia financeiramente dele. Por tudo isso, ela *suportava* os diversos *estupros* que sofreu, as agressões e as ofensas. Na época, ela acreditava que deveria aceitar. Por conta disso, Beatriz adoeceu, foi diagnosticada com depressão e passou a acumular idas ao hospital por diversas tentativas de suicídio.

Por acreditar que sua situação não tinha saída e por pensar que estava sozinha, Beatriz não procurou por ajuda. Como em muitas narrativas femininas, ela dizia suportar tudo sozinha como um sinal de força. Ela conta que não tinha apoio da mãe ou dos irmãos: *Nunca peguei meus filhos e fui correr pra casa da minha mãe. Eu sempre fiquei sozinha, tentando resolver minhas coisas sozinha*, contou. *Eu não tive essa oportunidade e esse privilégio que elas [as irmãs] tiveram. Então, eu sempre me virei sozinha.* Como conta, ela se casou, inclusive, com a promessa de que não viveria mais a *violência* que presenciava dos pais: *Eu cresci no meio da violência. Meu pai bebia e descia o porrete na minha mãe. E a mesma coisa: traição. Quando eu casei, eu estava apaixonada. Era incondicional. Era uma coisa fora de controle. Mas aí eu me vi sofrendo violência. Ele me batia e eu lembrava do meu pai batendo na minha mãe.* Ela dizia permanecer na relação pelos filhos: *Como pai, ele é bom. Eu achava que talvez ele podia mudar depois de tudo o que aconteceu, né. Ainda tinha essa esperança de que, pelos filhos, talvez ele podia ter uma mudança de alguma coisa. Mas foi inútil!*

Por tudo isso, Beatriz continuava tentando. Ela só chegou ao CEAMO encaminhada pelo Conselho Tutelar após uma denúncia feita em 2005 por um dos vizinhos: o marido havia agredido seriamente o filho mais novo. Somente em 2014, Beatriz decidiu se separar e não mais viver com o ex-marido. E, como ela conta, depois de frequentar o CEAMO *descobriu* que não precisava aceitar nada daquilo: os *estupros*, as agressões, o descaso com ela e com os filhos, que ele não era um bom pai. Foi lá que ela diz ter *conhecido seus direitos* e das conexões entre seu adoecimento e as situações de violências que viveu: a depressão, a ansiedade e as tentativas de suicídio. Por isso, ela conta que tomava medicação controlada, estava deprimida e, no começo de suas idas ao CEAMO, tentou se matar novamente. Pela sua narrativa é possível apreender que o limite do sofrimento não se coloca em uma linha estanque e rigorosa, nem mesmo sua apreensão produz, automaticamente, o fim de um relacionamento ou a procura por não sofrer mais.

Beatriz viveu muito tempo nos limiares de um limite, mas o enfrentava buscando, pelos filhos, mudar a relação ou fazer com que o marido, na época, entendesse o mal que causava a família. Até se dizer *chega*, muito se vive e se suporta no corpo, alterando relações e afetos.

O medo de enlouquecer, de transpor limites tão internos que as tornassem outra pessoa, o convívio com a rotina de um *usuário de drogas*, a preocupação com o *sofrimento dos filhos*, a *destruição* do amor eram elementos que se misturavam entre as narrativas das *mulheres* quando os limites do sofrimento se desenhavam. Embora existissem agressões físicas e verbais, a falta de afeto e de reconhecimento por parte do parceiro ou da família. estes não pareciam se constituir em eventos automáticos de rompimento e alteração de trajetos. Veena Das (2007) nos dá pistas de como as mulheres acreditam serem fortes o suficiente para tornar seus copos como que receptáculos do sofrimento e, por isso, estariam aptas a tudo suportarem. A autora nomeia esse mecanismo de “conhecimento venenoso”. Trata-se de um saber que não pode ser enunciado, porque pode desestabilizar ou fraturar relações familiares e afetivas, destruindo o mundo tal como é conhecido: um “conhecimento insuportável”.

Em nome da família, dos filhos ou da ideia de um *amor incondicional*, as mulheres em minha pesquisa também suportavam as diversas intensidades do sofrimento, alargando seus limites pessoais do quanto aguentavam, seja relevando ou minimizando as situações em que viviam, seja justificando as atitudes dos companheiros ou às suas próprias: *não é tão grave; ele bebe porque está desempregado; eu exagerei, eu controlo demais* etc. No entanto, assim como observa Das (2007), as narrativas enunciadas pelas *mulheres* eram afeitas ao trabalho do tempo. Este agia sobre suas memórias, possibilitando que mundos destruídos fossem reabitados e transformados. Se o *perdão* aos companheiros ou a relativização sobre o que elas próprias faziam era replicado muitas vezes, de formas sempre diversas e reatualizadas no presente, em algum momento era preciso alterar de trajetos, dizer *chega* ou enunciar a *gota d'água*. Esses eram caminhos para atenuar sofrimentos, sempre na expectativa de expurgá-los do cotidiano, seja suportando o insuportável, seja procurando por espaços que conferissem sentidos a suas experiências e tornassem mais visíveis esses limites.

Na multiplicidade de trajetos, experiências e afetos, os eventos que atravessam as relações amorosas destas *mulheres* podem ser extremos e produzir mudanças drásticas em toda a família. Como o tempo pode trabalhar sobre memórias que causam tamanha dor que não pode sequer ser enunciada? Como explicitar um limite para o sofrimento quando este atravessa relações, memórias e eventos? David Le Breton (2013) em seu livro

Antropologia da Dor procurou caminhar por sentimentos e afetos tão avassaladores que se tornam impossíveis de serem nomeados. “A dor é um fracasso radical da linguagem” (p. 40), diz o autor. Embora ele descreva dor e sofrimento a partir de um campo no qual doença e medicina se cruzam, podemos estender suas reflexões para as dores sentidas e enunciadas pelas *mulheres*: *Doía muito, uma dor física que achei que iria morrer!; Parece que estão arrancando o coração, parece que está doendo em mim; Não sei explicar, é como uma dor física, pelo corpo todo.*

A dor experimentada no corpo, que materializa lembranças, se misturava às elaborações narrativas das *mulheres* sobre o sofrimento que vivenciavam, tomando por completo o pensamento e o cotidiano. O sofrimento provocado pela dor de uma relação amorosa fraturada pela *violência* ou pela *destrutibilidade*, do desejo inviável de atenção, afeto e compreensão, envenenava relações e recordações de um passado anterior sobre uma vida a dois, que se expressava em gestos, cheiros e sons no presente das relações e emoções. O barulho de uma chave que anuncia a chegada do marido lembra que as brigas vão recomeçar, o cheiro do perfume anunciando a presença do marido, um olhar que controla gestos e pensamentos eram alguns desses pequenos gestos no presente que reatualizavam memórias, lembranças, medos e angústias. O sofrimento é a percepção da dor sentida que lateja desenhando sentidos de seus limites.

Ainda seguindo Le Breton: “A dor é primeiramente um fato de situação” (13). Quando se sente dor (física, somatizada ou emocional) suas fraturas já estão expostas e seus efeitos são incontornáveis. Algo precisa ser feito, não se volta atrás por mais que se tente restaurar o tempo de quando o relacionamento ia bem, ou não tão mal, e por mais que se tente controlar a relação com o intuito de viver um ideal de amor. Quando muito, suporta-se o sofrimento alargando limites pessoais. Sarti (2011) argumenta em uma direção parecida: a dor existe na medida em que não pode ser significada. E esse processo de significação, inteligibilidade e apreensão é igualmente doloroso e produz sofrimentos incomensuráveis. Como podemos observar na história contada por Maria, uma senhora com seis filhos já adultos e um casamento de mais de 40 anos.

Como ela conta, a vida do casal e da família se transformou radicalmente após o assassinato do filho caçula, na época com 21 anos, em um assalto. O *marido* de Maria, como ela o chama ainda hoje mesmo morando em cidades diferentes, era um *homem trabalhador e bom pai*, mas depois do *desgosto* com a morte do filho as coisas mudaram: *Então, por isso que o marido começou a beber, beber, beber. Ele já bebia um pouco [antes], mas ele trabalhava. Aí, depois disso, ele danou a beber. Porque os outros filhos homens já tinham saído de casa, né, e esse não. Então, depois que ele morreu, o marido*

sentava aí [na soleira da cozinha] e começava a chorar, chorar, chorar. E começava a conversar como se estava conversando com ele. Não aceitou. Aí começou, danou a beber, beber. Aí não tinha mais controle.

A morte do filho de Maria bem poderia ser lida como um evento crítico (Das, 1995). Produto da violência urbana, tão cotidiana na vida de muitas pessoas, o latrocínio interrompeu o aceitável e impôs a urgência em alargar os limites do sofrimento. Era preciso suportá-lo de alguma maneira para possibilitar a *vivência* da família, *a união de todo mundo junto*, como dizia Maria. E tudo isso tinha um ônus, como lembrava: *Nossa, eu precisei fazer tratamento! Eu passava muito mal, muito mal. Sabe me dava uma crise tão terrível, que eu começava a gritar, gritar, adormecia tudo a minha mão, ficava toda roxa, a minha língua, travava tudo. Aí tinha que me levar desmaiada.* A dor pela morte do filho inscreve-se no indizível, na impossibilidade de fazer jus a suas intensidades e a sua concretude. Assim, na história de Maria, a morte do filho alterou não só a rotina da casa, mas instaurou o descontrole. O insuportável das lembranças e do que se seguiu depois, o dia-a-dia sem sua presença e as agressões e ofensas do *marido*, que ela enunciava sem descrever por meio da repetição de palavras pela ausência de predicados: “muito, muito, muito”; “bebeu, bebeu, bebeu”; “chorei, chorei, chorei”, “brigou, brigou, brigou”, ou pela constatação “É difícil”.

No caso de Maria, há cerca de um ano no CEAMO encaminhada por um posto de saúde do município, a morte do filho reorientou relações, como conta sobre o *marido*: *E, assim, ele não era de me judiar, não era de judiar dos filhos, mas depois, com a bebida, foi aumentando, aumentando e começou as agressões. Aí ele não olhava se era em mim, se era nas crianças, nos netos, se era em filho. Não olhava mais nada. Era quem tivesse perto. E quem fosse falar com ele. Ele podia xingar, xingar e ninguém podia falar nada. Tinha que ficar quieto.*

Cada vez mais o *marido* de Maria enveredou no uso do álcool, começou a perder trabalho e não colocar mais dinheiro em casa: *tudo ia para o bar*. Por isso, eles começaram a se desentender mais. Como em muitas das narrativas femininas que ouvi em minha pesquisa, Maria começou a evitar manter relações sexuais com o *marido*: porque ele *fediu à álcool*, estava sempre bêbado, a agredia e a maltratava. Logo as agressões físicas e as ofensas se intensificaram, as ameaças de morte ficaram mais frequentes e as acusações baseadas nas desconfianças de um suposto adultério começaram. Maria conta que *era ciúme demais! Eu não podia mais sair de dentro de casa. Ele estava com muito, muito ciúme, porque ele ficava o dia inteirinho no bar, ele achava que eu ficava saindo de casa. Achava, porque não dormia mais junto nem nada.*

Eu falava: Eu não durmo mais junto. Vou dormir com bêbado? Toma banho, só que o fedor é demais! Porque era assim, eu falava: Eu fico numa boa com você hoje, quando é amanhã você me bate, você apronta comigo! Não dá, não dá.

Maria foi por três vezes à Delegacia de Defesa da Mulher registrar um Boletim de Ocorrência, mas era só chegar em casa que ele o rasgava. Quando ela dizia que ele tinha que ir lá, tinha como resposta: *Ah, sua puta, sua cadela, você foi atrás de delegacia? Ah, sua puta, sua cadela, você foi atrás ainda de polícia! Já não chega que você chamava a polícia aqui? A gente chamava direto.* Maria vivia com medo, mas permanecia. Casamento, para ela, não era possível dissolver, mesmo com as ameaças de morte: *Ele falou: Você que sabe. De um jeito ou de outro eu vou te matar. Se eu for preso, a hora que eu voltar eu te mato. E se você se separar de mim, a hora que sair o papel eu te mato. Então, estava difícil.* Durante esse tempo, Maria fazia de tudo para colocar dinheiro dentro de casa vendendo artesanato e sorvete para as crianças do bairro.

Até que um dia do ano de 2010, o marido cumpriu a promessa de tentar matá-la, como ela narra o acidente: *Aí, quando aconteceu foi assim: Ele chegou do bar, a comida tava pronta. Mas ele chegou tão mal, tão mal. Aí eu ponhei, acendi o fogo e deixei a comida lá esquentando, com o fogo baixo e fui lá na sala assistir o jornal. Tava eu e meu neto lá assistindo jornal. Esse um, ele tava com 15 anos. E aí, o outro [neto], tava morando lá em cima [a casa é um sobrado]. E as duas meninas tavam sentadas na beira do portão com as amiguinhas delas. Aí, o que tava junto comigo falou: ‘Vó, vamos sair pra fora?’. Eu falei ‘Pra quê filho?’. ‘O vô tá te xingando tanto, tanto e falou que vai te matar’. Eu falei: ‘Não! Ele não vai fazer isso’. ‘Não, vô, ele vai fazer isso, porque eu escutei ele pegar o facão. Eu escutei ele amolar o facão ontem e eu escutei ele pegar o facão agora’. Eu falei: ‘Ele não vai fazer nada! Ele tá tão bêbado! Ele até caiu da cadeira! Como que ele vai ter força pra isso?’. Ele já tinha caído da cadeira. Eu já tinha ido lá, levantar ele e sentar na cadeira. Ele já tava com o facão na mão. Aí o neto entrou e falou: ‘Vó, ele já tá com o facão na mão. Vamos sair’. Mas aí, antes, olha a cabeça? Antes eu e ele saímos pela porta da sala, nós pegamos e fomos sair pela frente dele. Aí nós passamos correndo, ele ergueu o facão pra dar em mim e a gente passou correndo. Não deu tempo. Aí, quando eu peguei no trinco pra abrir no trinco... Eu nem vi! Nem vi nada! Aí o neto falou: ‘Vó! O vô te mata!’. Aí, quando ele gritou assim, ele já tava... a força dele foi tanta que ele... Foi Deus!. Tinha um cabo de vassoura e eu catei... Olha, foi Deus que ainda me deu tempo. Aí ponhei o cabo de vassoura. E aí foi onde pegou [o facão] no cabo de vassoura. Ou tinha decepado a mão inteira ou era o pescoço. Ele falou que era pra matar mesmo. Aí ele pegou, eu saí pra fora gritando. Os vizinhos nem sabiam,*

porque não teve briga, nada, nem discussão. Foi num momento de raiva. Aí eu saí com aquela mão dependurada e gritando, gritando... Eu não gritava de dor. Eu gritava para o povo socorrer meus netos. Aí ele saiu pra fora assim, sentou e cortou o pulso dele. Só que não deu tempo, cortou a pele. Ele tentou se matar também.

Maria foi encaminhada ao hospital e os filhos que viviam com eles colocaram o pai em um ônibus no dia seguinte para a cidade de outros dois filhos do casal, onde seu *marido* está até hoje. Talvez seja possível imaginar que a relação entre Maria e seu *marido* tivesse acabado ali. No entanto, não foi o que aconteceu. Eles conversam pelo telefone até hoje e se encontram esporadicamente em encontros familiares: *E agora ele tá lá e qualquer coisa que acontece com ele, ele corre e liga pra mim.* Apesar de sentir medo de ficar sozinha com o *marido*, quando o visita com a família na chácara onde ele é hoje caseiro, Maria gosta de visitá-lo: *Porque a família fica toda unida com os filhos, fazem muita comida e nem dá vontade de voltar. A chácara é grande, tem bastante fruta, piscina e espaço para as crianças brincarem.* Para alguns, talvez não seja possível imaginar que após duas tentativas de homicídio¹¹² e várias agressões físicas e verbais, fosse impossível estabelecer qualquer lugar para uma relação violenta. Entretanto, Maria procurou reconstituir uma relação em outros termos, os quais não excluem preocupação e cuidado: *É que daí a gente não tinha mais aquela coisa de marido e mulher de um confiar no outro. Então, isso aí foi um sofrimento, eu acho. A violência não vai sair nunca! Até que passou... passa. Eu to até acostumando, acostumei, não sei, de ele estar lá e eu estar aqui. Porque a gente não desligou de vez, né. Então, eu acho que isso, às vezes, acaba não causando esse sofrimento tão grande desse outro lado, que é a saudade, né. Porque a saudade também é muito difícil, né.*

Há uma plasticidade na maneira como Maria alarga e recria os limites do que suportava e do que queria viver. Embora a decisão de romper a relação tenha partido dos filhos, acionando o movimento e as direções de seus trajetos, ela não pensa em viver novamente com o *marido*. Ela foi encaminhada ao CEAMO pelo ambulatório de dor de um Hospital de Campinas, ali Maria era atendida devido às dores insuportáveis que ainda sente na mão quase decepada, lembrança do dia em que o *marido* transbordou limites do imaginável. A dor vivida em seu corpo não permite esquecimentos, como Maria conta:

¹¹² O marido de Maria já tinha tentado matá-la outras vezes, como ela conta: Tinha dia que eu pegava a Bíblia pra me salvar. (...) Vamos ver se seu Deus vai te salvar! Aí ele me jogou na cama, assim, e subiu em cima de mim e, com o punhal, encostou aqui em mim [mostra a garganta]. Eu não sei como eu escapei! Eu catei a Bíblia e ponhei em cima de mim e falei: Então vem, vamos ver se você tem mais força do que Deus. Você acredita que ele jogou o punhal e caiu de joelhos? Caiu de joelhos. Mas ele já tava com a cabeça vazia. Maria não acreditava que o marido fosse matá-la de verdade, ela tinha esperanças que ele melhorasse e voltasse a ser o que era antes, como me contou.

Vem uma agonia muito grande. Mas a dor... Ah, eu posso estar aonde for, então, a gente tá conversando e distrai a mente, mas a dor continua. A sensibilidade, aquilo que puxa. Olha, tá aberta [a mão], mas parece que tá fechada. Não parece que ela tá aberta, parece que ela tá fechada. Ela ficou dura, tudo aqui é duro. Ela [a mão] tem uma sensação de formigamento quando mexe. Não dá pra esquecer. Sua tristeza, no entanto, vem da impossibilidade da relação ser como era antes, que ela tenta recriar como momentos de união da família. Mas, mesmo aí, há um limite: não ficar sozinha com o marido em um espaço fechado, muito menos voltar a morar na mesma casa. Maria não deseja mais que vivessem como marido e mulher, mas ao mesmo tempo, ela queria continuar a manter os momentos em família. Por isso, recriar, reterritorializar, elementos que lhes são importantes nessa relação era ainda um desejo: a vivência e a união da família.

Como Maria, outras narrativas trazem à tona sentimentos difusos e contingentes que se imiscuem no vivido produzindo inteligibilidades múltiplas, assim como escolhas de trajetos possíveis. Suzy, uma senhora com dois filhos adultos, também se mantinha em seu *casamento violento*. No entanto, na sua história ela conta como a relação sempre foi assim, desde o início do namoro, Suzy dizia ter medo do marido, embora o amasse. Casou por amor, mas também porque já havia *cedido* antes do casamento e ninguém poderia saber. Ela conta que suportou o controle excessivo do marido pelo ciúme que sentia dela, as agressões, os estupros frequentes e as humilhações na esperança de que a situação fosse melhorar. Primeiro, ela acreditava que tudo seria melhor quando os filhos saíssem de casa, pois ela poderia se dedicar completamente a ele. Isso não aconteceu. Na verdade, como ela diz, *tudo piorou*. Ela chegou a ficar um ano presa dentro de sua própria casa e só podia sair na companhia dele. E, assim mesmo, sempre existiam *brigas*: *Aí isso, eu andava no mercado, sempre tem um... Parece um negócio! Quando o negócio é assim. Sempre vinha uma pessoa, um homem pedir uma informação. Justo pra mim! E se ele estava... teve uma vez que um homem veio, perguntou não sei o que pra mim, ele não estava no corredor?! E justo a hora que ele entrou no corredor, o homem estava falando comigo. ‘Nossa!’ – ele falava assim – ‘Você não tem jeito mesmo, né! Você não pode ficar 5 minutos sozinha porque cê já encosta num homem e já começa a conversar’.*

As cenas que Susy narra espelham muitas outras ouvidas por mim no MADA e na LTDF: controle, perseguições, agressões físicas, estupros contínuos e sofrimento pelas humilhações ofensas e acusações. Também esses acontecimentos rotineiros foram *destruindo* o amor que Suzy sentia pelo marido, em seu lugar ficaram o *nojo* de qualquer contato físico e o *medo* por não saber o que mais poderia acontecer, até onde o marido poderia ir nas agressões. Ela chegou a sair de casa duas vezes, em uma delas ficou com

um dos filhos, que não fala mais com o pai. O marido foi buscá-la e ela acabou voltando para evitar mais brigas ou que ele agredisse o filho e a nora, mas também porque ela ainda acreditava que ele poderia mudar, que eles poderiam *viver numa boa*. Os filhos insistiam para ela deixar o marido, pai deles, e, como ela conta, acabaram desistindo, porque Suzy sempre voltava: *Logo mais eu já vi que não tinha mudado nada, não podia mais ir pra casa de ninguém, não podia ir pra igreja, não podia fazer nada!* Ela já tinha um *kit sobrevivência* guardado no guarda-roupa: uma muda de roupa, documentos, chave de casa e um pouco de dinheiro. *Mas eu pensava: ‘Se eu sair daqui agora, aonde que eu ia?’.* *Eu tinha... eu tenho um vestido que eu uso de tarde e ele ficava pendurado, assim, na beliche. De... se acaso acontecesse alguma coisa, era vestir ele por cima e pronto, né. Tudo, mas eu nunca tive a coragem de sair.*

Suzy conta de como acabou por perder o domínio sobre si mesma: *E eu só ia deitar se ele quisesse. Aí, eu ali de pé, ele levantou, pegou na minha mão, me levou no outro quarto, falou: ‘Deita aqui! Senta aí!’.* *Eu sentei. ‘Não, não é pra você sentar. É pra deitar!’.* *Me deitou. Tá. Me deixou lá um pouco. Daí a pouquinho ele voltou de novo: ‘Vem aqui’.* *Sabe, eu falo, meu Deus! Como que...? Nossa! Chegou mesmo no extremo, sabe? Como se fosse uma criança. Pega pela mão: ‘Vem aqui, você vai fazer o que eu quero’.* *Pegou pela mão de novo e levou pro quarto: ‘Deita aí agora. Agora você pode deitar. Agora você pode deitar’.* *Aí no seguinte eu falei: ‘Não, chega!’.* *Quando acontecia essas coisas, aí eu ligava pra mãe do meu genro ou então pra aquela irmã da igreja. E aí chorava, chorava, chorava... Aí naquele dia aí eu falei: ‘Não. Chega!’.* *Falei: ‘Chega, chega, chega, chega!’.* *Falei: ‘Segunda-feira eu vou embora’.* *Ainda segunda-feira [risos]. Falei ‘Segunda-feira eu vou...’.* *‘Pra onde eu não sei’, falei. ‘Pra onde eu não sei, mas que eu tô indo embora’,* e contou sobre sua intenção para a mãe do seu genro.

Nesses tempos, a aposentadoria de Suzy já tinha saído. Seu planejamento era esse: com a aposentadoria sair de casa. Antes, ela dizia que sairia quando os filhos crescessem. Isso não aconteceu, assim como a relação com o marido não melhorou. Depois, ela sairia de casa quando os filhos se casassem. O filho se casou, assim como a filha, tiveram seus filhos e Suzy também não saiu de casa. Ela dizia que não tinha condições de manter uma casa sozinha com o trabalho que a custo conseguiu ter, porque o marido não permitia que ela trabalhasse. Durante anos vivendo no limite do sofrimento que conseguia suportar, Suzy dizia não ter mais forças, mas também já não *aguentava mais*. Como conta, quase morreu, foi proibida de sair de casa pelo marido, não podia rir, conversar com quem quisesse, visitar os filhos e os netos quando desejasse. Tudo era motivo de briga, porque, segundo ela, o marido tinha ciúmes de tudo e de todos e achava que ela tinha outro. Agora

era diferente. A filha soube de seus planos por sua sogra e ligou para Suzy no mesmo dia: *‘Não, você não vai sair desse jeito não. Você não é nenhuma vadia! Ele não te encontrou na rua pra você sair desse jeito! Eu vou te buscar, nós vamos te buscar!’*. Falei: *‘Ai’*. A filha pediu para que ela deixasse tudo pronto, porque ela iria buscá-la com seu marido naquele dia mesmo, que era um domingo. *Eu falei: ‘Ai, meu Deus. E agora?’*. Sabe, assim, aquela sensação... *Eu tinha medo de sair. ‘Será que vou? Será que eu não vou?’*. *E ela [a filha] estava decidida mesmo*.

Então, logo depois do almoço de domingo, o marido de Susy foi dormir. Já estava bêbado. *‘Mãe, nós estamos descendo’*, disse a filha dela pelo telefone. *E com certeza eu não tinha arrumado nada, do que ela falou. Tinha só aquela sacola arrumada* [o kit de sobrevivência]. *Ela falou assim que era pra mim pegar muito mais coisa, que era pra mim levar o que era meu!*, contou Susy. A filha chegou e foi comunicar o pai que a mãe dela estava indo embora. Foi até o quarto dos pais e disse: *‘A mãe vai embora. Você lembra quantas vezes você bateu na mãe esse mês?’*. *E foi aquela briga!* lembra Suzy Depois de muito xingamento e brigas, ela conseguiu sair, enfim, de sua casa. A filha alugou um apartamento para ela, no qual toda sua aposentadoria é empregada. Tudo o que ela tem hoje em sua casa, foi por doação. *E minha casa lá, com todas as minhas coisas*, conta com tristeza. E Susy tem dó de reivindicar a casa, porque ela acredita que o marido não conseguiria sobreviver sozinho, *não tem estrutura*. Assim como Maria, Suzy ainda mantém contato com o agora ex-marido. Estabelecendo outro lugar para a relação rompida: *Ele me liga quase todos os dias. Eu fico bem. Às vezes, assim, quando eu vejo que é ele, eu falo: ‘Ai’*. Sabe, dá aquela revolta, mas eu falo *‘Não. E vou atender’*. Porque eu não sei o que ele tá precisando. *Tenho dó, tenho dó dele. Porque hoje a gente olha ele, assim, nossa. Ele tá acabado! Ele tá a-ca-ba-do. Acabado! Agora ele tá melhorando*. Assim como Maria, Susy também buscava um outro lugar em sua relação com o ex-marido, mas, principalmente, porque os filhos não falavam mais com ele. Susy dizia sentir pena e preocupação, porque agora ele estava sozinho.

Nem sempre as *mulheres* em minha pesquisa optavam por sair de casa. Transformar a relação ainda poderia ser uma maneira de apreender um limite. Rosa, que já conhecemos algumas páginas acima, não se separou do marido, que está internado em uma clínica de desintoxicação. Ela se perguntava se iria reatar a relação e, recentemente, soube que ela vive com o marido e *as coisas melhoraram*. Ela conseguiu *impor limites*, como diz. Outras *mulheres* participantes do grupo de *mulheres* no CEAMO também permaneceram na relação, conseguindo alterar o cotidiano violento, embora não seja algo recorrente ou tranquilo entre *mulheres* em situação de “violência doméstica”. *Amanda*,

uma jovem com duas filhas pequenas, decidiu frequentar uma terapia para casais oferecida por uma ONG do município de Campinas. Na LTDF duas das *mulheres* assíduas no *groupe de parole* também haviam decidido continuar na relação, embora a associação preferisse atender *mulheres* que não morassem mais com os *agressores*. No MADA, as tentativas de continuar na relação eram mais frequentes, mesmo naquelas situações onde *destruição e violência* se misturavam.

Vitória, casada há 36 anos, convive com o marido que é um *alcoólico em recuperação*. Há 18 anos, ela e o marido frequentam o Al-Anom e o AA¹¹³, respectivamente. Ela conta que *com o alcoolismo piorou, porque ele saía, ele ia nos bares, ele ia no Karaokê cantar, né. Me deixava em casa com três crianças. Então eu ficava puta mesmo! Puta! Puta mesmo! Então, eu ficava muito brava. E, às vezes, ele me levava. Mas aí ele ia cantar com uma galinha lá na frente. Puta vida, eu queria ma-tar a galinha!!! Daí eu falava: ai meu deus do céu, aonde eu fui me meter?* Vitória participa há muitos anos de diversos grupos de autoajuda e foi uma das fundadoras do MADA em Campinas. Ela mescla os sentimentos de abandono por parte de sua família, principalmente da rejeição da mãe, e o sofrimento pelo abuso sexual que sofreu aos 12 anos por um *parente* ao seu atual descontrole emocional, seus ciúmes, sua necessidade de controlar o outro, a partir da chantagem emocional: *Então, por isso que eu falo, eu frustrei [meus filhos], eu fiz muita coisa errada por causa do ciúme, porque eu ficava com raiva de ficar em casa. O certo era isso, a honestidade era essa: eu não gostava de ficar em casa e ele lá. Pra aquietar isso daí, eu precisei procurar o MADA.*

Quando o marido saía de casa e a deixava sozinha com os filhos, Vitória dizia sentir solidão: *Eu tinha um sentimento, não de abandono, mas de solidão quando ele saía e me deixava lá. Eu sentia que ele estava me rejeitando igual como a minha mãe.* Ela me contou cada sentimento e cada acontecimento lembrado de forma lenta e pausada. Ela não pensava em terminar a relação, ao contrário, ela procurou formas de superar os problemas utilizando de um conhecimento que já sabia: os grupos de autoajuda. Sua insistência em possibilitar a existência do MADA em Campinas consistia no desejo de melhorar, pois toda a situação que, como entendia, provocava causava sofrimento para ela e para seus filhos. Os escândalos que fazia, muitos na presença dos filhos, o controle

¹¹³ O Al-Anom é um grupo de autoajuda voltado para familiares de dependentes de álcool (<http://www.al-anon.org.br/>) e o AA é voltado para os próprios dependentes (<http://www.alcoolicosanonimos.org.br/>). No capítulo 2 será possível encontrar uma descrição mais rica de cada grupo e de como algumas *mulheres* em minha pesquisa transitaram por eles.

que praticava sobre o marido e seu próprio *descontrole emocional* chegaram a um limite que ela não suportava mais, mas que já era vivido há muito tempo.

Uma das estratégias criadas por Vitória para *suportar* o sofrimento produzido pelo abuso sexual que sofreu durante a adolescência, que tantos efeitos ruins tiveram em sua vida, foi vivê-lo no silêncio. Ela contou somente para sua mãe, uma vez que a pessoa que a abusou era alguém da família. *A irmã, a mais querida, que me defendia*, nunca soube: *Ela [a mãe] não acreditou em mim e acreditou nele, que era alguém estranho. Então, como que eu ia pegar e contar para minha irmã? Para quê? Ela morreu sem saber. É difícil. Porque é uma coisa que acontece e você lembra sempre que você olha para a pessoa [ainda convive com a família]. E ele faz de tudo para me beijar [ainda hoje]. Ele me pega aqui ó, assim, no meu ombro, para me beijar. E, às vezes, vai, assim, como se fosse na boca. Então você tem que engolir. Porque eu não quero... agora faz 400 anos! Pra que que eu vou ficar... daí vai mexer? Eu não podia nem ver o cara. Eu não podia nem ver! Agora... sabe. Agora eu estou bem melhor!*

O fato de sua mãe não ter acreditado nela, somadas ao desprezo e à falta de carinho que sentia por parte dela, impactaram Vitória profundamente. Segundo ela, esses sentimentos estão impressos em suas relações afetivas. Ela vive nesse limite do sofrimento, que é ainda insuportável, mas *fazer o que agora?* Para ela a forma de lidar com todas essas linhas que compõem seu trajeto se iluminava pela procura por grupos de autoajuda. Ali ela conseguira suportar, entender e *perdoar* tudo o que viveu: *Mas eu acho que é assim: é tudo uma fase. Isso que eu falo, os meus livrinhos estão todos de pezinho assim, né. Tudo aquelas enciclopédiazinhas, tão tudo de pezinho. Então, pra mim, tudo é uma fase. Cada um é uma história. Então, umas histórias são muito difíceis, mas eu passei.*

Os limites do sofrimento vividos por essas *mulheres*, como quis mostrar, não são linhas limítrofes entre uma situação insuportável, carregada de dor e sofrimento, que ao ser ultrapassada tem fim tácito. Essa linha é elástica e moldável, pode se alargar e ser modificada, produzindo outros lugares para o sofrimento: a solidão, a saudade, o processo de recuperação, as tentativas de mudanças de pensamentos e de condutas (como será discutido no Capítulo 4). Os limites do sofrimento se constituem em um limiar, pois movimentam trajetos inesperados, articulam e embaralham temporalidades e memórias, impregnam-se no corpo como um “conhecimento venenoso”, significam experiências e produzem subjetividades. É neste sentido que a imagem deleuziana das linhas me pareceu pertinente, uma vez que para o autor elas “não possuem contornos definidos de uma vez por todas; são antes cadeias de variáveis que se destacam uma das outras” (Deleuze, 1992:

pág 1). Portanto, o limite tal como enunciado pelas *mulheres* não se constitui como uma fronteira estanque entre aquilo que se viveu e não se quer mais viver, mas uma plasticidade que permite reordenar os acontecimentos de forma que possam “descer no cotidiano”, como elaborou Veena Das (Das, 2007), e serem inteligíveis e apreendidos.

Seria possível prosseguir contando histórias sobre limites do sofrimento e os múltiplos trajetos percorridos pelas *mulheres* ao infinito. Cada qual guarda uma singularidade, um manejo singular sobre como as emoções nortearam permanências, fraturas e produção de relações passadas em novos contextos. Amor, sofrimento, dor, raiva, decepção, tristeza, desprezo aparecem de formas variadas ora pautando outros rumos, distantes do casamento, ora compondo enredos ainda desejados. Cada narrativa que me foi contada pelas *mulheres* no CEAMO, na LTDF e no MADA trazem uma miríade tão detalhada e polissêmica que torna impossível apreender significados exatos e precisos sobre como emoções e experiências reconstroem e quebram relações, assim como estas fazem emergir emoções e experiências inimagináveis ou suportáveis. Quando falo sobre limites, não se trata de algo que emergiu e, imediatamente, foi rechaçado por essas *mulheres*. Leva-se tempo para perceber aquilo que lhes causa mal, é um processo de conhecimento sempre inacabado (Butler, 2010).

É importante entender que o momento em que um limite pode ser enunciado e apreendido é contingente e contextual. É preciso um processo para que isso seja possível, como sugere Ingold (1998), que não começa aqui ou para ali, mas está acontecendo continuamente: “É equivalente ao próprio movimento - o processamento - de toda a pessoa, indivisivelmente corpo e mente, através do mundo da vida” (p. 198)¹¹⁴. Há limites vividos que ainda não puderam ser enunciados. A possibilidade em nomeá-los, dizer sobre eles, encontrar palavras que dimensionem sua extensão e concretude é efeito do encontro de acontecimentos ao acaso, na dimensão dos trajetos.

3.3. Os trajetos das *mulheres* a partir das histórias contadas

A partir das narrativas femininas sobre os limites do sofrimento nos relacionamentos amorosos *destrutivos* ou *violentos*, como vimos elásticos e plásticos, qualquer correlação entre trajetória, perfil e experiência é reducionista. O que torna essas experiências *insuportáveis* ou apreendidas como *ruins*, produtoras de dores e sofrimentos, mas também de desejo de mudanças e de outras paragens, pode ser apreendida na

¹¹⁴ No original: “It is equivalent to the very movement – the *processing* – of the whole person, indivisibly body and mind, through the lifeworld” (p. 198).

dimensão do trajeto. Neste sentido, a composição de linhas limítrofes é mais fragmentada e múltipla. Suportar, ultrapassar ou alargar os limites do sofrimento, com todas as nuances implicadas nesse processo, consiste em uma turbulência de sentidos produzida através dos acontecimentos. Estes atravessam o cotidiano, produzindo “bifurcações” nos trajetos percorridos pelas *mulheres* que, como sugere Bessin (2010), consistem em: "eventos contingentes, distúrbios leves [que] podem ser a fonte de reorientações significativas nas trajetórias individuais ou nos processos coletivos" (Bessin et al. 2010: p.10)¹¹⁵.

É preciso, assim, construir maneiras de reabitar o corpo, a memória, as relações e o cotidiano. Se as mulheres carregam em seus corpos um “conhecimento venenoso”, por ele os trajetos tornam-se lugares de territorialização e desterritorialização de memórias, afetos, expectativas e projetos futuros. Como propõe Nestor Perlonguer (1987), o corpo experimenta e desloca sentidos e regiões geográficas, articulando, em um jogo de conexões, formas de sexualidades, discursividades, memórias, multiplicidades. Nas narrativas sobre experiências de *violência* e *destrutibilidade* o corpo também é múltiplo, um operador de trajetos. É, assim, território de compulsões, agressões, lembranças, doença, dores, sofrimentos e afetos. Entretanto, experiências não são auto evidentes, como lembra Scott (1998). Por si só, elas não expressam uma verdade sobre o vivido, antes elas permitem desvelar os contextos discursivos nos quais são possíveis de serem enunciadas e vivenciadas. Como venho sustentando nesta tese, as narrativas femininas são elaborações discursivas sobre experiências vividas em situações de *violência* e *destrutibilidade*. Neste entendimento, narrativas são discursos, uma vez que sua enunciação depende dos contextos de possibilidade de fala (Capítulos 2 e 4), assim como daquele que fala, na qual nos detemos neste capítulo. Enunciar o vivido como *violência* ou como *relacionamentos destrutivos* dependerá, portanto, de uma série de eventos singulares que extrapolam os trajetos individuais trilhados pelas *mulheres* em minha pesquisa, ao mesmo tempo em que os atravessam e os significam.

Assim, as possibilidades de construir respostas para o questionamento *Por que continuo se sofro?* são tão imprevisíveis e particulares a cada pessoa, como são as direções que tomam seus trajetos. A ocorrência de bifurcações, ou seja, os pontos de mudança de direção dos trajetos, sem origem ou destino prévios, são igualmente múltiplos e singulares: procurar pela Delegacia da Mulher após uma *pancada*, ou aguentá-la por anos; procurar por um centro de apoio à mulher porque *falta atenção e carinho* na relação

¹¹⁵ No original: « des événements contingents, des perturbations légères [qui] peuvent être la source de réorientations importantes dans les trajectoires individuelles ou les processus collectifs » (Bessin et al. 2010 : p.10).

amorosa; sofrer *violência* e procurar por um grupo de autoajuda; o medo do enlouquecimento construindo limites; o controle excessivo sobre o outro; os eventos críticos que fraturam relações e etc. Pelas narrativas femininas, através de suas histórias contadas, torna-se impossível propor uma relação intrínseca de causa e efeito entre os trajetos que percorrem, as relações que vivem (*violentas* ou *destrutivas*) e um perfil rígido sobre quem são essas *mulheres* (autonomia). Portanto, e como venho afirmando, qualquer tentativa tipológica de classificação é limitante.

De fato, como Ingold (2009) afirma, os seres humanos são criaturas voltadas ao conhecimento. Apesar da obviedade da sentença, como ele mesmo afirma, é menos evidente explicar o como eles sabem o que precisam fazer. Como as *mulheres* intuem ou apreendem o *fim*, o limite do sofrimento que suportam? Quando o *insuportável* exige procurar ajuda? Ao argumentar a respeito da inadequação dos modelos classificatórios (vertically integrated) para explicar esse processo de aprendizagem humana a partir da “transmissão da cultura”, Ingold irá propor um conhecimento contado (storied knowledge), pautado nos engajamentos das pessoas no mundo. Embora um conhecimento classificatório permita uma ordenação no mundo, é através das histórias e experiências que poderíamos observar como essas pessoas produzem conhecimento e trajetos, que não são formas menores de elaborar ordenamentos e inteligibilidades sobre o vivido. Partindo de uma reflexão proposta por David Rubin (1988) acerca das propriedades do conhecimento nas maneiras que falam sobre a memória, Ingold afirma:

Ao invés de supor que as pessoas aplicam seus conhecimentos na prática, estaríamos mais inclinados a dizer que elas os sabiam por sua prática (Kurtilla e Ingold, 2001: 191-192) - isto é, através de um engajamento contínuo, na percepção e na ação, com os componentes do seu meio ambiente. Assim, longe de ser copiado, pronto, na mente antes do encontro com o mundo, o conhecimento está perpetuamente "em construção" no campo das relações estabelecidas através da imersão do ator-perceptor em um determinado contexto (Ingold, 2009: p. 197)¹¹⁶. [Grifos do autor]

Cada emoção descrita, cada memória retomada nas palavras, cada acontecimento lembrado faz falar expectativas sobre relacionamentos amorosos e familiares, sobre a dinâmica de suas próprias relações conjugais e sobre projetos futuros. Narrar o vivido não é simplesmente ditar palavras a um ouvinte atento, mas apontam para a construção de uma inteligibilidade sobre as maneiras de habitar mundos, a constituição de

¹¹⁶ No original: “Rather than supposing that people apply their knowledge in practice, we would be more inclined to say that they know *by way of their practice* (Kurtilla and Ingold, 2001: 191-192) – that is, through an ongoing engagement, in perception and action, with the constituents of their environment. Thus, far from being copied, ready-made, into the mind in advance of its encounter with the world, knowledge is perpetually ‘under construction’ within the field of relations established through the immersion of the actor-perceiver in a certain environmental context” (Ingold, 2009: p. 197). [Grifos do autor]

subjetividades e um ordenamento conferido aos acontecimentos e às experiências *violentas e destrutivas*. Estas, certamente, entendidas como engajamento das pessoas no mundo tal como proposto por Ingold (2009). Na apreensão do autor, não se trata de saber de onde as mulheres partem e aonde elas chegam ao narrar o vivido, como uma linha reta entre o ponto de partida a outro de chegada, mas pensar sobre o caminho, o trajeto, as formas como elas contam o que viveram e o agenciam essa histórias cotidianamente.

Se o engajamento no mundo produz conhecimento, e este é contado/narrado, deslocar o olhar para as experiências de *mulheres* que vivem em situações de *violência e destrutibilidade* consiste em observar a ineficácia de classificar perfis ou encontrar sentenças simplistas ou rápidas do tipo: permitem-se porque amam; ficam porque sofrem; ou apenas porque estão vulneráveis. Suas maneiras de habitar mundos, *destruídos* ou *violentos*, produzem histórias e significados múltiplos e singulares. Assim, embora eu pudesse observar recorrências entre as narrativas dessas *mulheres*, eu não poderia traçar qualquer correspondência fixa entre seus trajetos e suas escolhas. Ao contrário, as maneiras diversas como essas *mulheres* traçavam trajetos mostravam os mecanismos polissêmicos de produção de subjetividades, delineando os contornos de como essas *mulheres* se relacionam amorosamente com o outro e consigo mesmas, e daquilo que suportavam viver e não mais.

Assim, a partir das histórias contadas pelas *mulheres*, também os limites das classificações ficavam mais explícitos. E assim se expressavam não somente pelas maneiras como elas apreendiam e elaboravam suas experiências de sofrimento e dor ou como, diante de uma certa intuição, procuravam por espaços de apoio ou de autoajuda. Suas histórias não eram classificáveis, elas não apresentavam um perfil rígido de vulnerabilidade e baixa autoestima ou de dependência e compulsões diversas. Havia recorrências nas maneiras de me contarem suas histórias nas reticências, nas repetições de palavras denotando intensidade, nos questionamentos sobre se eu as entendia, nos detalhes de cada sentimento vivido na pele, mas também nas justificativas do porquê haviam aceitado passar por aquilo. Algo que elas diziam ser *vergonhoso e humilhante*: *Como eu pude aceitar tudo isso?*

É verdade que normas de gênero e de sexualidade, assim como moralidades religiosas emergiam em suas narrativas e corporificavam condutas, pensamentos e afetos. Elas indicavam um código moral compartilhado sobre as formas de ser esperadas em uma relação amorosa, as expectativas de uma vida a dois, o desejo de constituir uma família, ter filhos, possuir uma vida sexual prazerosa. A vida conjugada aos pares, a necessidade de ter alguém ao seu lado, constituíam-se na norma e na regra de conduta exercida e

esperada por essas mulheres. No entanto, não era possível prever que alguma dessas *mulheres* encontrassem em seus trajetos situações de *violência* ou de *destrutibilidade* nos relacionamentos amorosos. Prever, esse artifício de controle do imprevisto produzido pelos modelos classificatórios, torna-se escorregadio quando se parte das histórias contadas.

A história narrada por Barbara, por exemplo, traz cenas de *violência* ao estilo *MMA*, tinha proximidades com aquelas contadas no CEAMO e na LTDF, embora ela não a considerasse como *violência* a ponto de procurar pela DDM ou por uma associação de apoio à mulher. Yoko, mesmo que tenha sido acolhida por um espaço público de apoio à mulher em situação de violência, acredita que tudo o que viveu em seu último relacionamento amoroso paute-se pelo pouco afeto e reconhecimento que recebeu da família ao longo da vida. As histórias são inúmeras, como mostram os tópicos anteriores, e os enredos eram diversos: agressões físicas e verbais, marcas no corpo ou, como me disseram, na própria relação, perdas e decepções. No entanto, esses elementos discursivos enunciadas pelas *mulheres* não produziam os mesmos trajetos. Nem mesmo eram apreendidos da mesma maneira pelas *mulheres*. No entanto, causavam dor, sofrimento e adoecimento. A ausência de carinho, consideração ou de reconhecimento, marcavam a tristeza e o sofrimento decorrentes da relação *violenta*, da mesma forma como eram também acionados em contextos *destrutivos*. De fato, alguns pontos se conectavam, mas não eram suficientes para traçar trajetos ou perfis previsíveis.

Barbara e Penélope, por exemplo, se dizia *bem-decididas profissionalmente* e já havia *conquistado* muitas coisas. Mas a autonomia financeira ou a realização profissional em nada asseguravam uma vida emocional *equilibrada*. Como dizia Penélope: *Uma coisa que me marcou, às vezes eu vinha na reunião – e me faz pensar também uma coisa – assim, eu não sei se você reparou? Você pode ver que a maioria de nós ali somos muito bem decididas financeiramente. E eu falo: ‘como que a gente...?’. E eu era assim muito bem resolvida, muito bem decidida, achava que podia enfrentar o mundo e, de repente, eu me vejo assim, sabe. E eu vejo, às vezes eu falo ‘ai, tenho que desapegar, desapegar’ e eu não consigo! Eu fico pensando nele [no ex-namorado] 24 horas, 24 horas!*

Yoko também nos conta como desde cedo conquistou inúmeros bens, *tudo sozinha*. Para além da narrativa de sucesso através do sofrimento e do esforço, lembra de inúmeros de seus relacionamentos amorosos nos quais ela não aceitava que *passassem por cima dela*. As tarefas dentro de casa eram divididas igualmente, como se lembra do primeiro casamento quando tinha ainda 20 anos de idade: *Se você lavar minha roupa, eu passo’ etc. E eu achei um absurdo ele me chamar de preguiçosa! Preguiçosa porquê? Eu*

trabalho, eu estudo’. Ela também não aceitava traições ou ofensas: *Isso não é amor, você me humilhar e dizer essas coisas para mim!*, relembra sobre uma das discussões com um dos namorados que sugeria que terminassem porque ela estava fora de peso e se vestia de maneira *desleixada*.

Embora Yoko sempre tenha vivido relações *horizontais* e *igualitárias* em outros momentos de sua vida – não aceitando a imposição de papéis generificados por parte de seus companheiros, enunciando sempre que possível sua autonomia financeira e emocional deles –, com o César não foi assim. Segundo ela, ao *pegá-la no fundo do poço*, e pela *ilusão de ser amada pela primeira vez*, ela se permitiu enveredar em uma relação que lhe causava sofrimento. Em um sentido próximo, Barbara, embora tenha vivido inúmeras relações nas quais não identifique como *destrutivas* ou *violentas*, encontrou no seu *amor da juventude* o sofrimento e a dor ao *amar de menos, pensando amar demais*. Autonomia, uma categoria tão importante em políticas públicas e gramáticas de autoajuda, não poderia ser entendida como uma continuidade. Isso porque cada relacionamento amoroso aciona linhas diferentes nas pessoas, pelas quais elas nem suspeitariam que pudesse caminhar. O exercício da autonomia financeira ou da autoestima em relações amorosas anteriores ou em outros contextos (familiares, profissional, amizade etc), não significava que no jogo de outras conexões, como dizia Perlonguer (1987), esses elementos não possam ser fraturados ou reatualizados em outros sentidos.

Assim, para além de pensar em classificações e adequações a normas, esse capítulo pretendeu acompanhar os trajetos percorridos pelas *mulheres* na apreensão de limites do sofrimento que viviam em seus relacionamentos amorosos e os trajetos múltiplos que produziam no processo de elaborar experiências, memórias e afetos. De outra maneira, os trajetos não são somente criações particulares e individuais, não são “sistemas homogêneos”, como alerta Deleuze (1992). Se era possível observar eventos de *violência* no MADA, assim como *relações destrutivas* no CEAMO e na LTDF, alguma coisa informava que as maneiras de construir formas de habitar mundos e lhes conferir inteligibilidades articulava uma trama mais ampla de relações, afetos, normas e regras morais de condutas. Da mesma maneira que as *mulheres* não estão inertes nesses espaços diversos, como receptáculos passivos de uma elaboração exterior a elas, as gramáticas produzidas no CEAMO, no MADA e na LTDF também produziam linhas nesse jogo de conexões.

Assim, se as elaborações dessas *mulheres* acerca do que viveram são múltiplas, descontínuas e imprevisíveis, elas se articulavam também aos trajetos e modos de fazer

dos espaços de apoio e de autoajuda. Era preciso, nesses espaços, exercitar outras práticas e outros pensamentos, constituir outras gramáticas de inteligibilidade. Era preciso que as *mulheres* se apropriassem de outras ferramentas, para *fortalecê-las* e *protegê-las* de novas *armadilhas*, questionar *ilusões*. Neste sentido, o próximo capítulo irá se ocupar de caminhar pela produção dessas outras subjetividades, entre *mulheres* e *profissionais* e entre *mulheres e mulheres*, voltadas para o *fortalecimento* do eu, da *autoestima* e a proposta de um cuidado de si. Se as *mulheres* se aproximam desses relacionamentos a partir de apreensões e expectativas variadas sobre o que é o amor, e *vão até o fim* para vivê-lo, que caminhos elas encontram em seus trajetos quando intuem ir ao MADA, à LTDF ou ao CEAMO?

CAPÍTULO QUATRO

Produção de subjetividades através de Pedagogias do Cuidado de Si:

Controle, recuperação e fortalecimento do eu

O que fazer quando as experiências de *sofrimento* e de *dor* se tornam *insuportáveis* ou difíceis de *aguentar*? Se sabe que se sofre, como fazer a partir desse conhecimento? Como movimentar trajetórias? O que fazer a partir do momento em que *sofrimentos* tornam-se possíveis de serem enunciados? Se “a dor é o fracasso radical da linguagem”, como diz Le Breton (2013), o sofrimento é o lugar onde se pode significá-la. As situações de *violência* e de *destruição* territorializam no corpo uma dor inominável, nele o sofrimento emerge, intensifica-se, impregna-se nas memórias e nas relações. Retomando as maneiras como narravam as *mulheres*¹¹⁷ o *sofrimento*: *Doía muito, uma dor física que achei que iria morrer!; Parece que estão arrancando o coração, parece que está doendo em mim; Não sei explicar, é como uma dor física, pelo corpo todo; É difícil falar, porque a gente lembra. É muita dor.* E como se lembrava Maria: *Vem uma agonia muito grande. Mas a dor... Ah, eu posso estar aonde for. Então, a gente tá conversando e distrai a mente, mas a dor continua. (...) Não dá pra esquecer.*

A procura de significar o *sofrimento*, encontrar um lugar para a dor e e ser possível produzir inteligibilidades eram tarefas escorregadias e imprevisíveis: um processo árduo e contínuo de conhecimento. As *mulheres* em minha pesquisa enunciavam *suportar* situações de *violência* e de *destruição* como um ato de coragem e força, algo que as mulheres em geral estariam aptas a *aguentar* em seus corpos em nome da família, do amor ou do relacionamento. O corpo suportava as dores sem nome e os exercício persistentes para *aguentar* e *suportar* o *sofrimento*. Nesse movimento encontrava-se a força e a coragem ditas de tantas maneiras pelas *mulheres*.

¹¹⁷ Assim como nos outros capítulos desta tese, a grafia *mulheres* está em itálico uma vez que se trata de minhas interlocutoras de pesquisa, suas histórias, afetos e *sofrimentos*. Quando me refiro a mulheres em um sentido mais geral, ou seja, qualquer pessoa que se conheça como tal ou como as políticas públicas as nomeiam, será grafado sem itálico, aspas ou qualquer outro sinal de pontuação. Pelo mesmo motivo, também grafarei *profissionais* em itálico.

Veena Das (2007)¹¹⁸, embora reflita sobre eventos violentos coletivos vivenciados por famílias Punjab no período da Partição da Índia (1947), traz elementos importantes para pensarmos as maneiras como *relacionamentos violentos* e *destrutivos* conectam afetos, trajetórias e risco. A autora articula corpo e linguagem ao propor como um “conhecimento venenoso” possibilitava que as memórias das violências vividas por mulheres Punjab sequestradas durante o período da Partição da Índia (1947) reabitassem o cotidiano doméstico. Essa forma de conhecimento, segundo Das (2007), instala nos corpos femininos através de silenciamentos, uma vez que dizê-los colocava em risco a honra da família e trazia humilhação e sofrimento para essas mulheres. Assim, silenciavam suas memórias como um ato de resistência e coragem possibilitando que o tempo agisse sobre o cotidiano e tornasse possível habitar mundos em que seres tão diversos poderiam viver.

Em minha pesquisa de campo, o “conhecimento venenoso” emerge na impossibilidade de *violências*, *compulsões* e tensões serem nomeadas pelos perigos de romperem relações, poluírem memórias, mas também por exigirem alguma ação para a qual essas *mulheres* diziam não estarem prontas para iniciar. Falar, em um primeiro momento, era perigoso, pois materializava riscos, perigos e fraturas. *Vergonha*, *humilhação*, *ansiedade*, *angústia*, *medo*, *compulsão*, *descontrole* eram apenas alguns dos sentimentos de difícil nomeação enunciados por elas. *Eu não sei porque aceitei isso? Por que aguentei tanto?* Como me dizia Yoko: *Eu não sei explicar, mas precisava ir até o fim e foi muita humilhação que aguentei*. Em lugar de tantas confusões, paralisias e desejos de um relacionamento *cúmplice*, *saudável* ou *tranquilo*, *dores* e *sofrimentos* perduravam por anos a fio provocando fraturas irreversíveis nas relações delas com o outro e consigo mesmas. *Aguentar o sofrimento* e as *dores* carregadas em seus corpos, por não serem possíveis de serem ditos expressamente, um “conhecimento insuportável” (Das, 2008), era uma maneira de proteger memórias e relações da destruição de seus mundos já tão conhecidos.

Assim, as *mulheres* em minha pesquisa os escondiam de familiares e amigos, encenando para os outros, mas também para si mesmas, que tudo ia bem. Quando tensões surgiam – raiva, tristeza e cobranças –, reformulavam-nas no entendimento de que estariam exagerando a situação, justificando as ações do companheiro e as suas próprias. Elas traziam para o momento presente os tempos em que o relacionamento era bom,

¹¹⁸ O *sofrimento* e a *dor*, vividos e enunciados pelas *mulheres* em minha pesquisa, tal como observou Das (2007) nos casos das famílias Punjab, são também de ordem social, uma vez que estão atravessados por normas e moralidades que ora lhes dão sentidos, ora lhes intensificam.

diante de um cotidiano que estava repleto de tensões, *acusações*, *descontroles* e *vícios*. Não dizer era uma maneira de se proteger por não saberem como lidar com esses mundos destruídos ou, então, por quererem transformá-los ou enfrentá-los a partir de como estavam.

Era preciso *ir até o fim* com todos os riscos e efeitos imprevisíveis implicados nesse trajeto. Como dizia Beatriz: *Vale tudo por amor*. E chegar ao fim de tudo era um caminho árduo, tortuoso e errático. O contexto no qual as *mulheres* em minha pesquisa viviam, a tensão de um limite no qual não se *suporta* mais tanta *dor* e *sofrimento*, fazia com que movimentassem seus trajetos. As direções imprevisíveis que, como acompanhamos no capítulo anterior, davam-se ou por vontade própria ou pela percepção de um agente externo (amigos, familiares, profissionais da área social, da saúde ou da justiça, terapeutas particulares etc). Como, então, diante apreensão da *dor* e do *sofrimento insuportáveis*, é possível reabitar mundos destruídos por relações *violentas* e *destrutivas*?

Se chegava um momento em que era possível enunciar os *sofrimentos* vividos, os contextos nos quais a palavra era dita tornavam-se lugares de possibilidade de *controle*, *fortalecimento* e *recuperação* de relações, afetos e memórias. Nesses espaços, construía-se uma narrativa do *cuidado de si*. As *mulheres* só poderiam encontrar uma vida *saudável*, *sem violência* e *sem sofrimento* vasculhando *seus interiores*. Existia uma “verdade do sujeito” que poderia ser enunciada através do exercício do *cuidado de si*: voltar o olhar para si mesmas; pensar em si; fazer coisas de que gostassem ou lhes fizesse bem. E, a partir de suas histórias pessoais e particulares, seria possível movimentar trajetos e reconstruir as maneiras de habitar mundos. Se apreender o *sofrimento* era uma tarefa árdua para as *mulheres*, trabalhar sobre memórias e emoções fraturadas em relações *violentas* e *destrutivas* exigia, etnã, um olhar para si mesma. Seria, a partir desse exercício de olhar para *seus interiores*, possível transformar pensamentos e condutas. Seria preciso, então, estabelecendo um outro regime moral questionador de normas de gênero e de sexualidade, de ideais sobre o amor romântico e de moralidades religiosas. Um *cuidado de si* que tem como potência transformar a relação com o outro e consigo mesmas.

O *sofrimento* torna-se, assim, lugar de significação da *dor* sentida. Um lugar de produção de sujeitos políticos vulneráveis ou fragilizados que precisam de cuidados, pois estão em risco: de morte, de sofrer mais violência, de enlouquecerem, de adoecerem, de produzir traumas. Os parâmetros para possibilitar o *cuidado de si*, exercício particular e subjetivo agenciado pelas *mulheres*, era também produzido na relação com *profissionais* de centros de apoio e entre outras *mulheres* que frequentavam grupos de autoajuda. De

um lado, a prática profissional nos centros de apoio e de referência à mulher volta-se para o esforço de entender a dor do outro e, a partir disso, acionar possibilidades de transformações pela produção de um léxico moral e afetivo de *enfrentamento* ou de *fortalecimento* diante de experiências de *sofrimentos* e *dores* vividas em situações *violentas* nos relacionamentos amorosos. De outro, também podemos observar os mecanismo de um *cuidado de si* nos grupos de autoajuda que, na produção de uma “irmandade imaginada” (Ferreira, 2012), exercem um jogo de entendimentos sobre *sofrimento* das *mulheres* que partilham entre si histórias de *superação* e *recuperação*.

A proposição de um regime, pautado na figura de um indivíduo que tem poder e autonomia de atuar sobre sua própria vida, apoia-se por uma pedagogia que será apreendida e exercitada a partir da fala como um ato terapêutico e transgressor. Trata-se de um mecanismo de “apreensão”, uma vez que o conhecimento produzido pela troca de histórias e pontos de vista são sempre inacabados. Como descreve Butler (2010): “A “apreensão”, por outro lado, é um termo menos preciso, pois pode implicar em marcar, registrar ou reconhecer sem reconhecimento completo” (p. 18)¹¹⁹. A apreensão do *sofrimento* e das *dores* vividos em relacionamentos amorosos violentos ou destrutivos seria, então, possível, a partir do exercício do *cuidado de si* acionado através fala, da conversa, da *troca de interiores*.

O que se observa no trabalho social dos centros de apoio à mulher em situação de *violência doméstica* e *conjugal*, assim como nos grupos terapêuticos de autoajuda, é a produção de uma moral que se pretendem transformadoras de normas e libertadora dos modelos idealizados sobre o amor e a sexualidade. Essa moral tem como objetivo nesses espaços a busca da *superação* de *sofrimentos* e *dores* a partir de uma gramática dos direitos humanos e pautas feministas e de noções psíquicas como o fortalecimento da autoestima, o reencontro com o eu e os processos de elaboração sobre o vivido. A proposição de um *cuidado de si* que se produz nesses espaços se constitui por uma pedagogia, ou seja, um conjunto de regras e práticas que precisam ser apreendidas e exercitadas com o intuito de superar traumas gerados pelo *sofrimento* e pela *dor* há tanto tempo suportadas nos relacionamentos amorosos *violentos* e *destrutivos*. A esse regime moral lançado a transgredir e modificar condutas e pensamentos nomeio como Pedagogias do Cuidado de Si.

Elas se constituem na articulação entre a prática profissional e as experiências enunciadas pelas *mulheres*, portanto, em uma tecnologia destinada a produzir

¹¹⁹ No original: “La “aprehensión”, por su parte, es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento” (Butler, 2010: p. 18).

subjetividades e formas de governabilidades amparadas no exercício do cuidado de si. São entendidas como pedagogias porque consistem em um processo de conhecimento construído a partir do indivíduo que, ao mesmo tempo, se volta para ele. Não se designam a práticas de de si como “estética da existência” no intuito de melhor gerir o espaço público, tal como Foucault (1984)¹²⁰ observou entre os romanos e gregos na chamada antiguidade clássica. O *cuidado de si* é, nesta tese, um termo êmico, utilizado por *mulheres e profissionais* em busca de uma vida *sem sofrimento, sem violência e sem a dependência de relacionamentos destrutivos*. Dicotomias como público/privado, corpo/mente, emoção/razão etc não cabem no exercício das Pedagogias do Cuidado de Si. Elas se constituem como tecnologias de produção de subjetividades, objeto de análise deste Capítulo, e como práticas de governamentalidade. A grafia no plural procura dar conta das diferenças que cada contexto de enunciação da fala expressam, mas que colocados no “entre” (Deleuze e Parnet, 1996) mostram os constrangimentos e tensões que esses novos enunciados produzem nas normas de gênero e de sexualidade.

De fato, espaços de apoio à mulher e de autoajuda têm suas diferenças singulares, como vimos acompanhando até o momento nesta tese, mas guardam ressonâncias não desprezíveis e que serão foco deste capítulo. Assim, o intuito será descrever os mecanismos discursivos da constituição de Pedagogias do Cuidado de Si produzidos nas práticas de centros de apoios à mulher *em situação de violência* e dos grupos de autoajuda voltados a *mulheres dependentes de relacionamentos destrutivos*. Em um primeiro momento, caminharei pela constituição dos *grupos de mulheres* (CEAMO-Brasil), dos *grupos de paroles* (LTDF-França) e dos grupos de autoajuda (MADA-Brasil) como maneiras de apontar as diferenças que cada um guarda entre si. O movimento seguinte é mostrar as Pedagogias do Cuidado de Si em exercício, entendendo que a produção das normas de conduta, princípios de organização e produção de noções sobre os *sofrimentos e dores* enunciados em cada espaço é resultado da articulação entre experiências vividas

¹²⁰ Embora pareça existir ressonâncias com o termo utilizado por Foucault (1984) para descrever a ética moral do cuidado de si exercidas pelos gregos e romanos, o uso que faço nesta tese parte dos enunciados femininos possíveis de serem ditos em um outro contexto biopolítico: de hiperindividualização das tecnologias governamentais e de produção de subjetividades. Neste contexto, as histórias particulares dos sujeitos tornam-se matéria de intervenção política, com vistas a superar sofrimentos e traumas (Fassin e Rechtman, 2011; Astier e Duvoux, 2006; Fassin, 2004). Uma hiperindividualização, como descreve Ferreira (2012) em sua análise sobre os grupos de ajuda mútua: “Vários autores, em âmbitos diversos e de maneiras distintas, têm denominado este processo como uma nova fase da biopolítica (Foucault, 2008; Deleuze e Guattari, 1995; Haraway, 2004; 2005; Rose, 1996; Preciado, 2011, dentre outros). Segundo essa literatura, o fenômeno não passaria mais apenas pela disciplina dos corpos, da saúde disposta para o trabalho, mas apontaria para um processo de hiperindividualização e pelo imperativo de produzir parâmetros pelos quais os sujeitos possam ser acompanhados em suas variações de desejos, humor, perspectivas e objetivos ao produzir dispositivos altamente refinados de autocontrole e regulação subjetiva” (p. 5).

e narradas pelas *mulheres* e os saberes de uma psicologia popularizada, do trabalho social (psicologia e serviço social) e de noções múltiplas de espiritualidades (religiões evangélicas, católicas, espíritas, esotéricas etc). Com isso quero afirmar que as Pedagogias do Cuidado de Si são agenciamentos coletivo de enunciação. Por fim, pretendo descrever a constituição desta tecnologia ancorada em uma biopolítica que, como observou Rose (1984), volta-se cada vez mais para o controle dos indivíduos, suas corporalidades e experiências. Busco com isso, iluminar os domínios da prática e dos saberes profissionais e leigos inscritos na criação de políticas públicas que tomam os *sofrimentos* e as *dores* particulares como matéria de tratamento político e de enfrentamento da *violência doméstica de gênero*.

4.1. Contextos de enunciação das Pedagogias do Cuidado de Si: princípios e regras de conduta na formação dos *groupes de paroles*, dos *grupos de mulheres* e de *autoajuda*

As Pedagogias do Cuidado de Si são um termo analítico que parte de uma inspiração êmica. Dito isto, é importante ressaltar que nas *reuniões* do MADA (Mulheres que Amam Demais) e nos encontros dos *grupos de mulheres* no CEAMO (Centro de Referência e Apoio à Mulher) e na LTDF (Libres Terres des Femmes) o regime de controle e alteração de condutas e pensamentos não foi nomeado desta maneira, embora falem a todo o tempo da importância de *cuidar de si*. Antes, considerando o léxico de cada espaço, da autoajuda, dos direitos humanos, da psicologia e do pensamento feminista, as *mulheres* e *profissionais* as nomeavam como *programa* (MADA), *círculo de cultura* (CEAMO) e *espelhamentos* (LTDF). O esforço analítico de nomear as maneiras de agir sobre *sofrimentos* e *dores* nesses espaços como Pedagogias do Cuidado de Si consiste na percepção, durante a pesquisa de campo, de um compartilhamento de práticas terapêuticas, de *reparação*, de *recuperação* e de *fortalecimento* emocional que produziam transgressões às normas de gênero e de sexualidade, pautando-se em outra gramática moral e afetiva.

Além disso, pude observar uma preocupação com o *cuidado de si* como instrumento promotor de um *bem viver* e de outras maneiras de entendimento de si, de relacionamento com o outro e com o mundo. Assim, as práticas desses espaços se desvelaram como tecnologias de produção de subjetividades pautadas no fortalecimento do eu e da autoestima com vistas a uma vida *saudável* ou livre da *violência e do sofrimento*. A partir do exercício de uma série de proposições de mudança de comportamento e de pensamentos centradas na figura de um indivíduo potente, a prática

das Pedagogias do Cuidado de Si promovia mudanças de trajetos pessoais, mas também nas maneiras dessas *mulheres* se relacionarem com o outro. Mesmo que acionando léxicos diversos – dos direitos humanos, dos movimentos feministas, da liturgia da autoajuda ou de uma psicologia popularizada –, esses *grupos* compartilhavam de três princípios em comum que os sustentavam enquanto coletividades: sigilo sobre as histórias contadas, anonimato das identidades e a horizontalidade entre seus membros.

Primeiro, os princípios de sigilo e de anonimato, os quais buscavam garantir a proteção e segurança do lugar de fala e uma cumplicidade entre seus membros. Assim, deve-se manter a discrição sobre as histórias contadas pelas *mulheres* e a proteção de suas identidades. De um lado, no momento em que uma *mulher* fala sobre sua experiência de *dor e sofrimento*, a palavra deve ser respeitada, sem interrupções inconvenientes. Isso quer dizer que a possibilidade de alguém falar exige o exercício de escutá-la. A garantia dessa equação seria expressa no não julgamento sobre aquilo que se ouve, uma vez que cada pessoa possui uma história particular que lhe causa dor, vergonha, angústia ou tristeza. Também aquela que fala precisa ter um cuidado com o tempo que toma para isso, permitindo que outras *mulheres* também compartilhem suas histórias. No MADA, cada *mulher* possui um tempo determinado para falar durante as *partilhas* e mesmo nos comentários sobre os Passos, as Tradições e os Lemas do Programa. No CEAMO e na LTDF essa marcação temporal não existe, uma vez que se parte das temporalidades de cada uma, inclusive, das pausas durante as falas e dos choros involuntários ao contarem sobre alguma lembrança. De outro lado, a construção em grupo de uma certeza sobre o sigilo de suas histórias (nada será dito fora da sala onde encontros e *reuniões* acontecem) e do anonimato de suas identidades (ninguém dirá que elas frequentam o MADA, o CEAMO ou a LTDF) produz uma ideia de segurança à enunciação de experiências. Assim, é reiterado a partir desses dois princípios de que tudo pode ser dito, *até mesmo aquilo que escondemos de nós mesmas*.

Em segundo lugar, os grupos pretendiam ser espaços de expressão da horizontalidade entre suas participantes. No MADA, rejeitava-se a presença de uma profissional exatamente no intuito de garantir a pretensa horizontalidade. Como observou Ferreira (2012), criava-se uma “comunidade imaginada” a partir do compartilhamento de experiências de *controle, compulsão e dependência de relacionamentos destrutivos*, que causam *sofrimento por amar demais*. No CEAMO e na LTDF, que possuem *profissionais coordenando* ou *animando* os encontros, a produção da horizontalidade se dava por outros caminhos. Primeiro, na fala de que todas as mulheres têm algo a dizer de importante e ninguém era melhor do que a outra naquele espaço. Desta maneira, e como

também observei no MADA, rechaçava-se qualquer tentativa de aconselhamento sobre o que uma participante deveria fazer. As *profissionais* estariam presentes apenas para fazer ganchos entre as histórias contadas ou iluminando algum elemento no discurso enunciado que seria importante para os processos individuais de *recuperação* e para o *enfrentamento* de suas mazelas. A todo o momento, tanto no CEAMO quanto na LTDF, era reiterada a sentença de que o grupo pertencia às *mulheres* e cabia a elas se apropriar dele na proposição de temas para a conversa e mesmo na proposição de atividades internas e extra grupos. De fato, o exercício do não julgamento ou não aconselhamento era tênue e conflitos surgiam durante os grupos. Entretanto, na medida em que tensões e discordâncias existiam, elas eram conversadas e tentativas de apaziguamento eram feitas com ou sem sucesso perene.

A horizontalidade entre as participantes exigia ainda o respeito, a discrição e um esforço de entendimento do lugar de fala da participante que contava sua história. Embora as histórias fossem particulares, elas não estariam sozinhas e poderiam aproveitar as *ferramentas* construídas coletivamente para seus processos particulares de *recuperação* e *fortalecimento*. Por fim, a partir da tentativa em garantir uma horizontalidade entre as participantes dos grupos (*profissionais* e *mulheres*), também se produziu um conhecimento articulado que mesclava saberes psis, antropológico e aqueles experimentados a partir das experiências enunciadas pelas *mulheres*. Neste movimento, afetos e moralidades diversas eram acionados no exercício de entender a *dor* e o *sofrimento* do outro.

Os princípios de operacionalização dos grupos não eram de fácil manuseio. Como me disse Alice: *Aqui tem mulher de todo tipo*. Sua afirmação mostrava que tensões existiam, não somente pela situação em que as *mulheres* viviam, mas também por discordâncias sobre o conteúdo do Programa. No entanto, como já mencionado, elas eram solucionadas no próprio funcionamento do grupo. Mesmo no MADA, que possui um *programa* fechado de *recuperação de relacionamentos destrutivos*, situações de conflito com alguns de seus conteúdos sempre existia. Em uma das reuniões uma das participantes havia mostrado contrariedade sobre a ideia de um *Poder Superior*, uma vez que ela não possuía nenhuma crença. Isso a incomodava bastante no exercício do *Programa*, uma vez que ela não reconhecia a figura de um *Poder Superior*, muitas vezes nomeado como *Deus*. Neste dia, um grande debate foi realizado no MADA entre as participantes sobre como cada uma entendia a existência de um *Poder Superior*, o qual poderia ser inclusive o próprio Programa ou a própria pessoa (*sua força interior*). Situações de tensões eram,

então, reelaboradas e, no caso do MADA, promoviam uma reacomodação dos Passos, Tradições e Lemas do grupo, mesmo que o texto da *liturgia* não fosse alterado.

No CEAMO e na LTDF, os questionamentos aos princípios de organização do grupo geravam a exclusão ou a proposição de novas formas de convívio e de exercício da palavra. Como se afirmava constantemente: o grupo pertencia às *mulheres*, portanto, cabia a elas questionar e pensar o que queriam com ele. Sempre que surgiam novas participantes nos encontros, os princípios eram novamente apresentados e rediscutidos. Em geral, as *mulheres* sempre concordaram com eles. Mesmo entre as participantes mais antigas, não havia questionamentos severos sobre as formulações apresentadas, embora houvesse um esforço das *profissionais* em insistir nisso. Entretanto, muitas vezes ocorria tensões sobre discordâncias em relação a práticas das *mulheres* presentes. Julgar e não aconselhar eram tarefas difíceis e, nos momentos em que geravam conflitos, as *profissionais* intervinham mostrando que cada uma sofre a sua maneira e, de outro lado, existem *mulheres* que exercem sua sexualidade de maneira mais aberta e isso deve ser respeitado por todas.

Entretanto, as *profissionais* estimulavam as *mulheres* a falarem e intervirem. Primeiro, porque elas entendiam que *mulheres* saídas ou vivendo situações de *violência doméstica de gênero e conjugal* possuem uma *desconstrução* tão intensa da *autoestima* que se esquivam em tomar decisões por não se acharem *capazes*. Por isso, a todo o momento elas procuravam torná-las parte do processo de desenvolvimento do grupo. Depois, pelos *traumas* e efeitos produzidos pelas experiências *violentas*, as *profissionais* observavam que essas *mulheres* não achavam que tinham algo de importante para dizer e, muitas vezes, mal conseguiam elaborar em palavras o que pensavam. Assim, as tensões se circunscreviam muito mais na lembrança das histórias enquanto eram contadas ao grupo, no *lembro como se fosse hoje*, ou em desacordos entre as participantes sobre algum ponto de vista, do que sobre os princípios do grupo.

Além disso, não se pode desprezar a figura das *profissionais* inscritas em um lugar de saber considerado pelas *mulheres* como superior. Durante os encontros dos grupos, presenciei diversas vezes *mulheres* perguntando acerca dos companheiros se eram *doentes* ou se elas eram *loucas*. Isso me mostrava que elas buscavam algum “discurso de verdade” que desse forma e inteligibilidade para como entenderiam a experiência vivida. Nesses momentos, tanto a *psicóloga* do CEAMO quanto a *profissional* da LTDF procuravam desviar a conversa de uma *patologização das condutas*, uma vez que a *violência doméstica e conjugal* eram um *fenômeno social*. No lugar de pensar sobre o companheiro, as *profissionais* insistiam para que as *mulheres* pensassem nelas e nas

maneiras como iriam se *fortalecer* e *reconstruir* a vida. Outra estratégia adotada pelas *profissionais* consistia no compartilhamento de suas próprias histórias amorosas e conjugais. Mesmo que não vivessem situações de *violência* em seus relacionamentos, cada uma delas procurava contar sobre os relacionamentos *abusivos* que haviam vivido em algum momento da vida e mesmo por familiares e amigos. Esse mecanismo de troca de experiências tinha como intuito mostrar que as *mulheres* não deviam se envergonhar daquilo que viveram ou aceitaram viver, elas *não estavam sozinhas*. E os pontos de encontros entre essas muitas maneiras de habitar mundos se dava na percepção de uma *cultura machista* que ordenava modelos de relacionamentos amorosos e de condutas femininas e masculinas.

Se as Pedagogias do Cuidado de Si são um termo analítico para fazer falar novos parâmetros de produção de subjetividades, é preciso mostrar os contextos que produziram os grupos de *mulheres*, de *parole* e de *autoajuda*. Como afirma Das (2008) em uma nota preciosa:

Obviamente, estou consciente de que as regras da semântica estrutural oferecem o significado das expressões como entidades linguísticas, porém se trata de expressões desencarnadas. A introdução do sujeito como produtor de discurso exige introduzir o contexto – tanto o contexto linguístico como o mundo da vida como contexto. No entanto, hesito em apresentar aqui a ideia de intencionalidade, porque a linguagem dada como palavra exige algum esquecimento do ato de fala, como sugeri Gadamer (1985). O fato de que Asha nunca tenha me contado explicitamente a história do que aconteceu durante a Partição, mas narrando aqui e ali, quando se colocava a ocasião, alguns fragmentos de seu mundo, tornava esse esquecimento uma parte importante do que foi dito (p. 228)¹²¹.

Desta forma, antes de apresentar os temas e técnicas que compõem as Pedagogias do Cuidado de Si, é prudente caminhar pelos espaços a partir dos quais pude observá-la em operação. Desta vez, não pelas discursividades que produziram cada centro e associação de apoio ou grupo de autoajuda, como no Capítulo 2, mas pelas maneiras como os *grupos* foram formados e as particularidades que cada um guarda em si.

¹²¹ Tradução livre do original: No entanto, hesito em apresentar aqui a ideia de intencionalidade, porque a linguagem dada como condicional exige algum esquecimento do ato de discurso, como sugerido por Gadamer (1985). O fato de que Asha nunca tinha explicitamente me contado a história do que aconteceu durante a Partição, mas narrar aqui e ali, quando a ocasião surgiu, alguns fragmentos de seu mundo, torna esse esquecimento uma parte importante do que foi dito (p. 228).

4.1.1. CEAMO (Centro de Referência e Apoio à Mulher)

No momento em que cheguei ao CEAMO, janeiro de 2014, o grupo de mulheres¹²² estava desativado há alguns meses, desde a nomeação da nova equipe do serviço (setembro de 2013). As profissionais em sua composição anterior o deixaram por divergências políticas com a então administração local e, com elas, todo um saber-fazer acumulado de anos de trabalho com mulheres em situação de *violência doméstica de gênero* precisou ser reaprendido. Provavelmente por isso, minha chegada foi tão bem-vinda e tão facilitados os caminhos para o desenvolvimento da minha pesquisa. Logo percebi que eu seria muito mais do que uma pesquisadora observando práticas e escutando histórias, esta seria uma pesquisa em conjunto com as *mulheres* e com as *profissionais* do serviço. Quase como uma “antropologia militante”, como definiu Butt (2013), ou seja, essas maneiras de atuar dos antropólogos a partir das narrativas que ouvimos durante a pesquisa de campo e que nos exigem um maior cuidado e atenção sobre como que iremos etnografá-las.

Imediatamente à minha chegada, fui apresentada à *psicóloga* que seria responsável pelo grupo de mulheres e com quem passei a trabalhar intensamente para sua formação. Procuramos por outras referências de grupos com mulheres, por profissionais que trabalhavam nesse campo e nos debruçamos sobre uma vasta bibliografia sobre jogos e atividades com grupos. Minha experiência se resumia a minha pesquisa na graduação na ONG SOS-Ação Mulher e família (SOS-AMF)¹²³ e em grupos de orientação para mulheres que viviam com HIV/AIDS em um trabalho junto ao Núcleo de Estudos de

¹²² Por ser ainda um momento em que o grupo de mulheres encontrava-se no campo das ideias, irei grafá-lo sem itálico e farei o mesmo para a palavra mulheres. Isso porque aqui não se trata de dados ou observações que desenvolvi durante a pesquisa de campo quando o grupo de mulheres foi, enfim, colocado em prática.

¹²³ Observei os grupos durante a pesquisa de campo que desenvolvi no SOS-AMF entre os anos de 2006 e 2007, no município de Campinas, para minha monografia na UNICAMP, sob orientação da Profa. Dra. Maria Filomena Gregori. O objetivo da pesquisa era observar a prática profissional sobre as noções de família e de “violência contra a mulher”. Fiz levantamento de prontuários de atendimento, sistematizei estatísticas, entrevistei diversas profissionais da ONG e acompanhei as entrevistas de triagem, assim como os grupos comunitários de mulheres. Por razões de ordem pessoal, fui obrigada a interromper a pesquisa, mas um vasto material pode ainda ser analisado. Entre as atividades que acompanhei, estavam os grupos com mulheres que, na época, eram chamados de Terapias Comunitárias, uma vez que as mulheres sentavam em conjunto para debater temas de interesse mútuo que, muitas vezes, pautavam questões sobre família, casamento e violência. O grupo funcionava da seguinte maneira: primeiro abria-se a palavra para aquelas mulheres que tinham alguma questão que as angustiava naquele dia; depois era colocado em votação qual das histórias seriam conversadas em grupo; a história escolhida era, então, debatida entre as mulheres presentes; por fim, a coordenadora da *reunião* lia uma mensagem de apoio que escolhera previamente, as quais falavam sobre a importância da família e traziam mensagens de cunho religioso.

População (NEPO/UNICAMP)¹²⁴, em 2013. A *psicóloga* havia organizado grupos de orientação para profissionais em um abrigo para crianças no município de Campinas (SP), onde havia trabalhado anteriormente. Nenhuma de nós, entretanto, havia organizado grupos voltados para *mulheres em situação de violência doméstica de gênero*. O que existia era, de um lado, minha formação ligada às questões da antropologia, da educação popular e do movimento feminista e, de outro, o trabalho da *psicóloga* na psicologia clínica reichiana e no abrigo para crianças. No encontro desses saberes e práticas, colocamos em movimento as primeiras ideias sobre os grupos de mulheres no CEAMO.

Logo nas primeiras reuniões, a *psicóloga* apresentou um projeto sobre seus objetivos com o grupo¹²⁵. Sua proposta inicial se baseava em dois pontos: o *Olhar* e o *Aprender com...* Ela tinha como ponto de partida o desejo de que as mulheres pudessem se *fortalecer* no grupo, reconhecendo suas *qualidades e potencialidades* para *viver uma vida sem violência*. O esforço do grupo seria fazê-las se darem conta disso, sendo uma ferramenta de *fortalecimento da autoestima e conquista da autonomia*. No primeiro ponto, o *Olhar*, a *psicóloga* queria que cada mulher *olhasse para si mesma* e pensasse sobre o que via. O exercício seria replicado em duplas no intuito de fazer com que outra pessoa, após alguns minutos de conversa, dissesse o que via. Depois seriam comparados os olhares de ambas as pessoas. Isso, segundo a *psicóloga*, serviria para mostrar às mulheres que elas tinham uma visão diferente, e muitas vezes mais dura, sobre si mesmas. O segundo ponto, *Aprender com...*, teria como objetivo mostrar que toda pessoa tem algo a ensinar para outra, *valorizando* o que cada uma sabe. Neste caso, o intuito seria fazer aflorar casualmente temas relacionados aos *sofrimentos e dores* vividos por elas: casamento, maternidade, cuidados com a casa, trabalho, sexualidade, violência etc. A proposta, em ambos pontos de partida, seria fazer as mulheres *falarem de si mesmas e olharem para si com outros olhos*, reconhecerem suas potencialidades, com o intuito de *desenvolver a autonomia e a autoestima*.

¹²⁴ Participei como supervisora de campo no trabalho intitulado “Estudo GENIH – Gênero e infecção pelo HIV: práticas e decisões relativas à saúde sexual e reprodutiva”, e coordenado pela profa. Dra. Regina Barbosa (Nepo/UNICAMP), durante o ano de 2013. Posteriormente, trabalhei junto à pesquisadora Cristiane Cabral como apoio qualitativo à pesquisa de campo, inscrita neste mesmo projeto. Durante essas atividades, observei grupos de orientação a mulheres que viviam com HIV/AIDS sobre questões de planejamento familiar (contracepção, tecnologias reprodutivas, práticas e cuidados sexuais etc).

¹²⁵ Embora eu tivesse sido convidada a participar da criação do grupo de mulheres no CEAMO em conjunto com a *psicóloga* do espaço, eu me coloquei em um primeiro momento mais como uma consultora. Isso queria dizer que eu não me sentia à vontade para interferir drasticamente com os objetivos do grupo, por exemplo, que o mesmo seria um lugar de empoderamento ou de resgate da autoestima. Eu estava mais preocupada, naquele momento, em observar quais elementos eram importantes ao serviço para acolher as mulheres que procurariam os grupos. Por isso, eu colocava minha opinião quando solicitada, mas não interferia na decisão final sobre como seria o grupo e seus objetivos.

Além disso, não poderíamos partir do tema sobre violência *logo de cara*. Segundo a *psicóloga*, se assim o fizéssemos *as mulheres não viriam mais*. Antes seria preciso, em suas palavras, *criar um laço orgânico entre nós e as mulheres*, ou seja, um espaço de *proteção e segurança*, no qual elas se sentissem confortáveis e confiantes para falar sobre suas histórias. Partindo do seu entendimento e experiência nos atendimentos com as mulheres no CEAMO, a *psicóloga* observava que era importante tornar o grupo um espaço delas, o qual deveriam se apropriar e intervir o mais *livremente* possível. Assim, as questões debatidas, o direcionamento das conversas e os temas abordados partiriam de seus interesses, considerando suas temporalidades, afetos e limites. Decidimos, então, que discutiríamos os princípios do grupo quando este começasse, ou seja, em conjunto com as *mulheres*. Se o objetivo era que o grupo fosse apropriado por elas – espaço de *empoderamento*, de *autoconhecimento*, de *fortalecimento da autoestima e autonomia* –, seria preciso encontrar meios de garantir esta proposta desde o início.

Enquanto o grupo não começava, as estagiárias de psicologia do CEAMO fizeram uma ampla pesquisa entre as mulheres sobre qual data seria do interesse e conveniência delas. O convite seguia assim:

Temos escutado muitos depoimentos de vocês, mulheres, sobre muitas coisas que aprenderam ao longo de suas experiências de vida e que podem ser trocadas entre vocês, para que uma possa enriquecer a outra com o seu aprendizado. Também quero aproveitar para dizer que ***eu aprendi*** muita coisa com vocês e que gostaria muito de compartilhar com todas (Convite às mulheres atendidas pelo CEAMO para participarem do grupo de mulheres).

Durante os meses que antecederam o início das atividades do grupo era comum sermos abordadas por alguma mulher para saber quando o grupo começaria. A partir da intensa repercussão do convite, foi decidido que seriam disponibilizados dois horários de grupos: às quartas-feiras à tarde e as quintas-feiras pela manhã, todas as semanas. Previamente, propusemos alguns princípios de funcionamento do grupo, os quais começariam a conversa sobre o que as mulheres desejavam.

Primeiro, a garantia do anonimato das pessoas que participariam do grupo, assim como o sigilo das histórias contadas. Isso significava que seria preciso ter um cuidado com a palavra enunciada, possibilitando que fosse dita da maneira mais livre possível. O grupo seria ainda aberto, ou seja, não haveria regras quanto a chegar, permanecer ou sair dos encontros. Assim, não seria exigida uma obrigatoriedade em participar do grupo e não haveria qualquer relação entre estar presente nos encontros e ser acompanhada em outras frentes de atendimento do serviço (acolhimento, atendimento sistemático ou de monitoramento, oficinas oferecidas etc). Segundo a *psicóloga*, o grupo seguiria uma linha

da “pedagogia dialógica”, ou seja, seria participativo e a conversa seguiria *sem ofensas* ou *julgamentos*.

Foi preciso cerca de três meses para o grupo finalmente ter início. Na sala estavam *mulheres* atendidas pelo CEAMO e aquelas que estavam abrigadas no Abrigo Sara M. *Por que vocês estão aqui?* Perguntou a *psicóloga* iniciando a conversa. Algumas *mulheres* diziam pensar terem vindo para uma palestra. Outras diziam quererem trocar experiências, mas viam que no Abrigo, por exemplo, existiam *mulheres* que *sofriam mais* que elas. *A vida segue*, diziam outras, mas *queriam conversar*. A *psicóloga*, então, perguntou como poderíamos conversar de forma que todas pudessem falar e ouvir. *Poderíamos pensar em formas de fazer respeitar a palavra*, continuou no intuito de incentivar as *mulheres* a levantarem alguns princípios para o funcionamento do grupo. As *mulheres* se entreolharam e ficaram pensativas, mas em silêncio. Depois de um tempo a *psicóloga* continuou apresentando alguns dos pontos que havíamos pensado de antemão: *Eu acho que primeiro não devemos julgar o que as outras pessoas dizem, cada uma tem sua história e isso deve ser respeitado. O que acham?* O convite estimulou algumas *mulheres* a falarem: *a gente pode esperar a pessoa terminar de falar para falarmos*. Saber ouvir e saber quando falar foi o primeiro ponto, então, levantados pelas *mulheres*. Aos poucos, outros se somaram como *não ofender* a pessoa que está falando, *respeitar* suas histórias de vida. Isso significava não julgar para não ser julgada.

Às vezes, a mulher fica com ele talvez porque é dependente ou porque não consegue fazer isso sozinha. Disse uma das mulheres presentes. São escolhas, tem que respeitar, completou outra. Acho que ouvir outras pessoas que também estão sofrendo faz a gente aprender mais sobre a gente, conclui uma terceira. Falta de coragem de sair da relação, o medo de ficar e morrer ou sair e morrer, ainda a falta de apoio de pessoas próximas e o julgamento feito por outros foram temas levantados aos poucos pelas *mulheres* presentes. Naquele momento, conversávamos sobre como seria o grupo, como poderíamos possibilitar que a palavra fosse dita e, ao mesmo tempo, respeitada. Não julgamento, respeito ao tempo de cada uma para falar e quando quiser falar, respeitar também o desejo de ficar em silêncio, não interromper a palavra quando alguém está contando suas experiências, o não aconselhamento sobre o que outra pessoa deveria fazer eram passos para se construir a possibilidade do respeito às diferenças pessoais de cada uma. Além disso, esses eram elementos importantes para se possibilitar a segurança e a proteção para falarem o que quiserem, mesmo que as lembranças que viessem à tona na narrativa fizessem emergir vergonha sobre o que as outras pessoas diriam ou pensariam.

O exercício da palavra, ponto de partida para o funcionamento do grupo, precisava ser garantido e respeitado.

E como poderíamos fazer isso? Continuou a *psicóloga*. A ideia presente em seu questionamento procurava construir caminhos para que as *mulheres* se apropriassem do grupo e das maneiras como colocaríamos em ação os temas de interesse coletivo. *Pensamos em não fechar temas, mas podemos fazer isso caso vocês queiram*, continuou. À provocação da *psicóloga*, seguiu-se a proposição de alguns temas: *separação, pós-separação, filhos, independência*. O pai do meu filho, tomou a palavra uma das *mulheres* presentes, *ele não liga pra ele. O que eu devo falar?* Às maneiras como as *mulheres* apresentavam seus questionamentos iam nos mostrando que existia um interesse comum em saber como proceder ao se separar, como ficar sozinha (o medo da solidão), como conseguir a independência financeira e emocional. Também questões jurídicas eram levantadas, por exemplo, como garantir a *guarda dos filhos* e a *pensão alimentícia*? Como fazer com que o ex-companheiro ficasse longe e *respeitasse as Medidas Protetivas da Lei Maria da Penha*? E se a mulher quisesse ficar na relação, como fazer com que as coisas mudem?

Estes eram temas que permeariam os próximos encontros do grupo. Entre *mulheres*, a *psicóloga*, eu e as *estagiárias*, formas de trabalhar esses temas foram sendo pensadas as poucas. A proposta, segundo a *psicóloga*, seria seguir uma “pedagogia dialógica”: *pensar a partir de nós mesmas questões relacionadas a nossa vida como mulher*. Assim, as questões debatidas, o direcionamento das conversas e os temas abordados seguiram por seus interesses: casamento, autoestima, sexualidade (prazer, desejo), maternidade, os papéis sociais destinados às mulheres (*cultura machista*), os usos e aplicações da Lei Maria da Penha, foram alguns deles. O *como fazer a palavra ser dita* poderia, ainda, partir de conversas informais ou de atividades preparadas pelas *profissionais*: palestras, jogos, oficinas. O primeiro encontro, nos grupos da manhã e da tarde, constituiu-se em um cenário de possibilidades, no qual o horizonte era ainda desconhecido.

A todo o momento, era estimulado que as *mulheres* identificassem aquilo que *não queriam mais* para a vida delas e suas *responsabilidades* em continuar nas situações em que viviam ou saíssem delas. Era estimulado, nesse sentido, o *autoconhecimento* como forma de *empoderamento*, de *conquista da autonomia financeira* e do *fortalecimento da autoestima*. *Conhecimento é poder*, dizia a *psicóloga* a todo momento incentivando as *mulheres* a buscarem *saber mais* sobre si mesmas. Ninguém ali era vítima do que lhes acontecera, mas estavam diante de uma situação terrível que poderiam mudar a partir da

troca de experiências e aprendizados com outras *mulheres*. As reuniões partiam, então, dessas trocas, não somente para perceberem que outras mulheres passavam por situações semelhantes, no espelhamento, mas também como maneira de encontrarem outras formas de dar inteligibilidade ao vivido. Por esses caminhos, criou-se uma percepção de *igualdade e proximidade* entre as *mulheres* do grupo, na qual o *sigilo* e o *não julgamento* às histórias contadas naquele espaço eram pontos importantes e sempre reiterados nos encontros.

A proposta de um *autoconhecimento que seria libertador* de situações violentas e do *sofrimento* constituiu-se como lugar de *conscientização e fortalecimento da autoestima*. A ponto da *psicóloga* basear-se no pensamento freiriano dos “Círculos de Cultura” (Freire, 1967; 1968), observando que o funcionamento dos grupos se constituía como ferramentas pedagógicas e dialógicas de apreensão e significação sobre as experiências violentas vividas. Mais que isso, que as possibilidades de *autoconhecimento, empoderamento, conquista da autonomia e fortalecimento da autoestima* partiam do exercício de cada *mulher* sobre suas vidas. Só se conquistaria *uma vida sem violência partindo de si mesmas*, do conhecimento sobre seus limites e do exercício de um pensamento e de condutas *libertadoras*.

4.1.2. LTDF (Libres Terres des Femmes)

A reunião de organização *do groupe de parole* (grupo de conversa), entre mim e uma das *profissionais* da LTDF, havia tomado toda a manhã daquele mês de junho de 2015. Naquele momento, eu já era reconhecida pelas *profissionais* da associação como pesquisadora, mas também como voluntária (*bénévole*) encarregada do grupo. Eu havia iniciado a pesquisa de campo na associação há apenas 15 dias, mas como no CEAMO e diante de uma pequena equipe, elas esperavam que minha participação na constituição de um grupo fosse intensa. Isso me colocava também desafios sobre os caminhos da pesquisa. Cada vez mais ela tateava também uma “antropologia militante” (Butt, 2013) e me colocava questões sobre minha própria moralidade, afetos e noções sobre “violência contra a mulher”, por mais que eu tentasse não direcionar ou intervir o menos possível nas decisões finais para o funcionamento do grupo. Assim como ocorreu no CEAMO, não havia a opção de silenciar uma opinião ou de evitar expor minhas ideias. Eu era chamada a opinar e atuar a partir dos saberes construídos pela antropologia. Eu percebia, cada vez com mais intensidade que minha participação na LTDF seguiria próxima à experimentada por Favret-Saada (2005), meu lugar como participante implicada nas

práticas cotidianas da associação produziria saberes e entendimentos sobre os espaços e suas questões pelo meu engajamento em suas atividades. Se a autora tem razão em pensar que a observação é também uma maneira de produção de conhecimento, eu percebi que não havia outra forma de começar minha pesquisa na associação senão me engajando com as *profissionais* em suas atividades.

A primeira reunião com a *profissional*¹²⁶ destinada a trabalhar comigo ocorreu rapidamente. A associação, devido ao seu pequeno porte, havia paralisado as atividades com grupos de mulheres, lá chamados de *groupes de paroles* (grupos de conversa). Minha chegada foi então entendida como possibilidade de retomá-lo e, assim, os caminhos para a pesquisa foram largamente incentivados pelas *profissionais* da LTDF. Em nossa primeira reunião, a *profissional* havia organizado informações sobre grupos de escuta (*écoute*) e de conversa (*parole*) franceses e italianos, a partir dos quais poderíamos organizar o grupo na associação. Além disso, nossos caminhos profissionais e militantes se articulavam reflexivamente sobre os trajetos que poderíamos percorrer. Eu trazia minha experiência pautada na educação popular, inscritas nas ideias de Paulo Freire (1975), de minha atuação anterior no movimento feminista brasileiro (no município de Campinas -SP) e em minha pesquisa no Brasil com os *grupos de mulheres* no CEAMO. A profissional, italiana residindo na França há 15 anos, articulava sua atuação nos movimentos feministas de seu país e franceses, assim como seu trabalho também em educação popular na Itália. Diante deste material, impresso e mnemônico, as possibilidades para a formação de um *groupe de parole* eram numerosas.

Embora o curto tempo de contato com as *profissionais* da LTDF, eu já começava a entender um pouco mais as características dos *groupes de paroles* franceses: seus diversos princípios de base, suas histórias de formação junto aos movimentos feministas franceses e seus diversos trajetos (associações, ONGs, casas abrigo etc). A partir de seu levantamento, poderíamos, assim, escolher entre um modelo “tradicional” de *groupe de parole* (aberto ou fechado), de grupos de acolhimento coletivo ou ainda outras formações imprevistas.

¹²⁶ Minha escolha por não nomear a profissional da LTDF consistiu em um pedido feito por ela mesma. Tampouco ela quis escolher um nome fictício, por isso, optei por identifica-la como profissional. Sua formação acadêmica é próxima a de uma assistente social, mas ela se distinguia do campo do trabalho social. Isso porque via suas atividades muito mais próximas a fomentar a discussão e a reflexão sobre desigualdades entre os sexos ou sobre a *violência sexista* para escolas e empresas. Embora estivesse implicada em propor projetos educacionais e coletivos para a associação, a profissional também fazia a acolhida e o acompanhamento das mulheres atendidas pela LTDF. Neste capítulo irei mencionar apenas esta profissional, mas em outros momentos, usarei como estratégia para diferenciá-las os lugares que ocupam dentro da associação.

No primeiro caso, os grupos de conversa (*groupes de paroles*) franceses se organizavam pela presença de uma psicóloga ou uma assistente social como animadoras (*animatrices*) dos encontros. Nesse modelo, bastante adotado pelas associações parisienses, escolhe-se anteriormente uma temática que norteará a conversa entre as mulheres nos encontros: violência conjugal, estupro, violência intrafamiliar, violência no ambiente de trabalho etc (Ata da reunião de Organização do grupo, 26 de junho de 2015). O grupo, neste formato, poderia ser fechado ou aberto, ou seja, ou se trabalharia com um grupo fixo de mulheres (fechado) ou um grupo que se pautasse pelo ritmo de cada uma (aberto). Em ambos os modelos de *groupes de paroles* (aberto ou fechado), é realizada uma entrevista de triagem para melhor acolher e acompanhar as mulheres.

No segundo caso, os grupos de acolhimento coletivo (*groupes collectifs*), habitualmente, eram organizados de maneira aberta. Isso quer dizer que as mulheres o frequentavam ao seu ritmo pessoal e não existia uma exigência rígida de horário de chegada ou de permanência nos encontros. Os temas para debate e conversa poderiam ser escolhidos previamente ou não. Por fim, estes eram grupos organizados a partir de uma abordagem feminista e não psicológica que, como irá observar a *profissional* da LTDF responsável pela organização do grupo comigo: *A presença de uma psicóloga não é pré-requisito, a abordagem é feminista e social, não psicológica* (Ata da reunião de Organização do grupo, 26 de junho de 2015)¹²⁷.

O fato é que, para além das experiências dos *groupes de paroles* e dos *groupes collectifs* franceses, estavam articuladas na formação do grupo na LTDF nossas próprias experiências profissionais, teóricas e militantes. A *profissional* da associação, vinda da militância de esquerda italiana, trabalhava há 15 anos com mulheres em situação de *violences masculines e sexistes*, como ela define. Assim como eu, ela constituiu sua trajetória profissional e militante a partir da educação popular, na qual os questionamentos, assim como as ações práticas, partem sempre do universo social e político do público atendido. Esta forma de pensar a ação prática é inspirada pelos estudos e escritos do pedagogo Paulo Freire (1975a) a respeito da “pedagogia do oprimido”, a qual se apoia no reconhecimento de que o sujeito tem a qualidade e a consciência crítica sobre o mundo que o cerca e sobre o contexto em que vive.

Mesmo que o pensamento de Freire não esteja tão presente nas maneiras de pensar e fazer dos movimentos feministas brasileiros, na França ele constituiu noções e práticas de conscientização e de superação das “desigualdades entre os sexos” (Bacqué et

¹²⁷ No original: “La présence d’une psychologue n’est pas requise, l’approche est féministe et donc sociétale et non psychologique”.

Biewener, 2015; Herman, 2012; Jaspard, 2005). Segundo Bacqué e Biewener (2015), a inserção da noção de “empoderamento” (*empowerment*) na França nos anos 1970, por exemplo, inspirou-se na pedagogia formulada nos debates brasileiros sobre educação popular. Como descrevem:

Este movimento, nascido de uma crítica social radical, parte de uma estratégia de mobilização dos indivíduos e dos grupos marginalizados para transformar as relações de poder, recolocar em discussão a exploração e construir uma sociedade mais equitativa. Freire desenvolve [nesta crítica] a noção de conscientização, que dá toda sua importância à subjetividade [...]. Esta abordagem é largamente difundida dentro dos movimentos sociais na América Latina, Europa e nos Estados Unidos e entre as feministas atuantes em ONGs na Ásia do Sul (Bacqué et Biewener, 2015: p. 12)¹²⁸.

Assim, o pensamento da educação popular encontra a prática dos movimentos feministas franceses no entendimento das mulheres como sujeitos de suas realidades e transformadoras delas. E esse pensamento norteou uma das bases de princípio do grupo de mulheres na *LTDF: um grupo de mulheres, para as mulheres e pertencente às mulheres*¹²⁹. Isso significava que nós privilegiaríamos seus pontos de vista assim como as maneiras como enunciavam suas experiências. As mulheres seriam as agentes, as proponentes dos temas e ritmos do grupo: *não existiria nenhuma obrigação, seja por permanecer nos encontros, seja para chegar ou sair*. Se queríamos que elas se apropriassem do grupo como delas mesmas, era importante possibilitar o exercício da fala sem intervenções rígidas ou julgamentos de nossa parte. Estava em questão a todo o tempo a *capacidade pessoal e subjetiva* das *mulheres* de decidirem sobre o que queriam. A compreensão daquilo que elas haviam vivido deveria necessariamente ser construída a partir de seus enunciados, no tempo e no processo subjetivo de cada uma. Nós seríamos apenas mediadoras e animadoras do debate¹³⁰, e que já era bastante, visibilizando pontos

¹²⁸ Tradução livre do original: « Ce mouvement, né d’une critique sociale radicale, avance une stratégie de mobilisation des individus et des groupes marginalisés pour transformer les rapports de pouvoir, remettre en cause l’exploitation et construire une société plus équitable. Freire y développe la notion de conscientisation, qui donne toute son importance à la subjectivité (...). Cette approche est largement diffusée au sein des mouvements sociaux en Amérique Latine, Europe et aux États-Unis et parmi les féministes travaillant dans les ONG en Asie de Sud » (Bacqué et Biewener, 2015: p. 12)

¹²⁹ No original: « un groupe de femmes, pour les femmes et appartenant aux femmes » (Ata da reunião de Organização do grupo, 26 de junho de 2015).

¹³⁰ Cada vez mais ficavam visíveis as observações feitas por Astier et Duvoux (2006) acerca de uma virada no trabalho social nos anos 1990 que se pautou cada vez mais nas narrativas individuais e subjetivas como instrumento de ação. Fenômeno também observado no Brasil na atenção dada em políticas públicas com a escuta qualificada e sensível a partir dos anos 2000 (SPM e SNSP, 2010; SPM, 2006a e 2006b) e a proliferação de grupos terapêuticos, de conversa, de reeducação etc, em centros de referências e ONGs. A virada na perspectiva dos “trabalhadores sociais” comporta então uma “politização do sofrimento” como centro de atuação dos profissionais da área social e de saúde franceses e norte-americanos, como observou Fassin e Rechtman (2010) e Fassin (2004). Além disso, delineia uma “política da compaixão” na qual entender a dor e o sofrimento do outro, sujeitos traumatizados por contextos de guerras e violências,

de contato entre suas histórias pessoais e trazendo elementos de nossa formação profissional como forma de fazer avançar a conversa.

Seguindo o princípio feminista e de educação popular enunciados nas associações francesas em geral, e na LTDF em especial, o grupo teria como objetivos potencializar os processos de *emancipação*, de *autonomia* e de *empoderamento*¹³¹ dos sujeitos entendidos como protagonistas de suas histórias. Por esse motivo, em um primeiro momento, o grupo de mulheres na LTDF foi nomeado de *groupe d'expression de femme* (grupo de expressão das mulheres)¹³².

Entretanto, a formulação inicial dos princípios de base não se pretendia fixa. Ao contrário, a proposta consistia na sua construção ao mesmo tempo em que seriam colocados em exercício pelas *mulheres* do grupo. Assim, logo que o *groupe d'expression de femmes* teve início no final de julho de 2015 suas regras foram ampliadas. Duas semanas após o início da discussão sobre a formação do grupo na LTDF, tivemos nosso primeiro encontro. A *profissional* da LTDF apresentou a proposta inicial do grupo: *um lugar onde o vivido pelas mulheres seria reconhecido e não julgado pelas outras, onde elas poderiam falar e se exprimir livremente*. Poderíamos falar *sobre tudo* ali: as *mulheres precisam saber que não estão mais sozinhas*, dizia a *profissional*. Estavam presentes três *mulheres* no início do encontro, aos poucos outras foram chegando e tomando o lugar na roda que havíamos organizado previamente. Como se seguiu aos outros encontros, uma mesa com café, chá, bolachas e doces estava colocada no centro da roda. Cada uma das mulheres presentes se apresentou, dizendo o que pensavam com o grupo: *espaço para conversar, tirar dúvidas sobre o processo de separação e guarda dos filhos, trocar experiências*.

imigrantes, refugiados, desabrigados etc, trazem desafios para a atuação dos profissionais. Sobre essas questões, consultar trabalhos de Bessin (2014 e 2009a), Butt (2013), Bessin et al. (2010), Butler (2010; 2009); Das (2008; 2007; 1995), Fassin (2004), Das e Kleinman (2000).

¹³¹ Embora eu tivesse divergências teóricas em relação às terminologias empregadas como objetivos da associação com o grupo, minha posição como voluntária e pesquisadora me constrangia a interferir em demasia no processo de formação do grupo, assim como ocorreu no CEAMO (Brasil). De fato, como veremos ao longo deste capítulo, as *mulheres* do grupo na LTDF apropriaram-se da dinâmica dos encontros propondo não somente os temas de debates, mas também as atividades extra-grupo (acompanhamento em audiências judiciais, às delegacias para registro de queixas, os contatos telefônicos para aquelas *mulheres* que estavam mais fragilizadas ou em risco). No entanto, todas as decisões que partiam de mim e da *profissional* tinham, obviamente, pesos diferentes quando reportadas à direção da Associação. Assim, aproveitei meu lugar na associação para observar de maneira a compreender o funcionamento e as questões presentes no grupo de mulheres na LTDF.

¹³² Neste momento, havíamos optado pela nomeação como *groupe d'expression des femmes* (grupo de expressão de mulheres) em lugar de *groupe de parole* (grupo de conversação), uma vez que não teríamos entre nós uma psicóloga.

Elas vinham de lugares muito diversos. Berenice, que estava com o filho pequeno no colo, era francesa e morava na periferia de Paris. Ela também fazia parte do Coletivo *libreterrienne*¹³³, criado pelas próprias mulheres atendidas pela LTDF e que desenvolviam atividades artísticas, políticas e internas denunciando o *sexismo* da sociedade francesa e falando *sobre* suas experiências de *violências conjugais*. Marine viera do Congo (África Central) alguns anos antes e tentava sair da situação de *violência* na qual se encontrava, em um relacionamento amoroso que já havia terminado, embora dividissem a mesma casa. Celine havia fugido da Tunísia (África do Norte, região do Magrebi), em meio à Primavera Árabe, em 2011, após inúmeras agressões físicas e verbais do ex-marido. Na companhia dessas *mulheres*, majoritariamente negras e morando nas regiões periféricas de Paris, começamos o encontro do, então, *groupe d'expression des femmes*.

Berenice quis saber de onde eu e a *profissional* da LTDF havíamos vindo e porque havíamos nos interessado em trabalhar com mulheres em situação de violência. Durante a fala da *profissional*, que apresentava sua motivação e militância feminista, Florence chegou ao grupo. Esperou a *profissional* terminar de falar e perguntou, de maneira incisiva e direta, se era preciso ser feminista para estar no grupo. Isso porque ela tinha restrições com algumas militantes por não reconhecerem que seu ex-marido, um psicanalista *que se dizia feminista*, fosse *um agressor*. Além disso, ela questionava o uso que o movimento francês fazia da noção de *patriarcado*, uma vez que na sua casa ela observava exatamente o contrário: *Minha família é de mulheres fortes, um matriarcado! Não concordo com a ideia de que para questionar a violência é preciso ter um olhar feminista*, concluiu. Esses eram alguns momentos de tensões nos grupos, porque exigiam o cuidado e a escolha precisa das palavras.

A *profissional* lembrou que existiam diversos movimentos feministas e que eles eram muito diferentes entre si. Mesmo na França existiam grupos feministas que entendiam a *violência sexista* de maneiras até divergentes. Ela dizia, por exemplo, de alguns grupos feministas que consideravam que os homens árabes eram violentos devido sua cultura, generalizando o que seria árabe, colocando as mulheres que se relacionavam

¹³³ Eu participei de uma reunião do Collectif *libreterrienne* a convite da diretora da LTDF e da coordenadora deste coletivo, uma socióloga aposentada que gostava de conversar comigo, quando nos encontrávamos nos eventos da associação, sobre as leis e modos de fazer brasileiros. Como este coletivo era um lugar de ação das *mulheres* que já estavam a bastante tempo na associação, minha participação se resumiu a esse único encontro. Neste dia, elas discutiam sobre uma exposição de fotografia que seria apresentada nas ações dos « 16 dias de ativismos pelo fim da violência contra a mulher » (uma campanha internacional, normalmente realizada todo ano entre 20 de novembro e 10 de dezembro).

com eles como submissas ou questionando o uso do véu como um símbolo de opressão¹³⁴. A *profissional*, ao contrário, dizia discordar desse pensamento que, na sua opinião, era *etnocêntrico*. Assim, embora em sua opinião essas diferenças entre os movimentos feministas se acirrassem cada vez mais, *não existia qualquer obrigação de ser feminista* para estar no grupo: *esse é um espaço de vocês e para vocês, peguem as ferramentas que lhes forem úteis para enfrentar a situação que vocês vivem. Aquelas que não fizerem sentido, descartem*, concluiu. Eu acrecentei, ainda, que precisaríamos exercitar esse deslocamento para o lugar de onde a outra pessoa fala, porque cada pessoa usaria termos que lhe faziam sentido e a ajudava a pensar sobre suas questões – por exemplo opressão, complexo, patriarcado, gênero etc -, mas que poderiam causar estranheza e mesmo tensão para outras pessoas. Ouvir e falar era, eu queria dizer naquele momento, um exercício de deslocamento e paciência.

Acho que é importante falarmos sobre o que vivemos entre nós, continuou Florence. *E como podemos fazer isso?*, perguntou a profissional. Aos poucos, cada mulher presente foi trazendo ideias sobre como poderíamos respeitar a palavra e as histórias contadas pelas outras participantes. Da mesma maneira como se desenvolveu no CEAMO (Brasil), o *respeito* e a *horizontalidade* foram princípios que pareciam nortear as outras regras de funcionamento do grupo. Primeiro, para se garantir o *respeito* seria preciso não julgar a conduta e as histórias contadas pelas *mulheres* presentes. Para isso, era necessário saber ouvir sem interromper uma narrativa, *sem dar conselhos*. Saber ouvir significava ainda entender as maneiras diversas que as *mulheres* presentes escolheriam para falar sobre suas experiências. Assim, uma palavra que poderia ser ofensiva ou não fazer sentido para uma mulher, era para a outra a forma como entendia o que viveu, seja falando em *patriarcado* ou *dominação*, seja utilizando de termos psicanalíticos (relacionamentos vampirescos, relacionamentos tóxicos, perversos narcisistas, manipuladores etc), como eu mesma chamava a atenção no embate sobre o feminismo.

Também seria importante não sair dos encontros comentando sobre as histórias que se ouviam ali. *Aqui é um espaço de proteção*, dizia a profissional. Todas estavam de acordo que identidades e histórias deveriam ser preservadas. *Meu ex-marido e meus filhos não sabem que eu venho aqui*, disse Celine. Nos encontros seguintes do grupo, essa preocupação foi enunciada por outras *mulheres* que se preocupavam do ex-companheiro as seguirem ali também. O segredo era algo importante para essas *mulheres*, assim como observei no CEAMO e, como veremos, para as *mulheres* que frequentam o MADA. Com

¹³⁴ Sobre análise crítica acerca do entendimento do feminismo sobre as mulheres árabes, é indispensável consultar os trabalhos de Abu-Lughod (2012) e Saba Mahmood (2006).

isso, pretendia-se criar um espaço de *confiança* e *proteção*, no qual as *mulheres* se sentissem *seguras* para falar sobre qualquer tema, inclusive aqueles que lhes causava vergonha e medo. Não é preciso dizer que essas conversas, obviamente, existiam nos finais dos grupos e mesmo quando nos encontrávamos em outros espaços (eventos, reuniões de acompanhamento e acolhimento, etc). No entanto, elas pautavam mais a preocupação de algumas *mulheres* com outras que correriam perigo ou que elas queriam ajudar. Por exemplo, durante o tempo que estive em Paris, recebi emails e mensagens de *mulheres* preocupadas com suas companheiras de grupo, *amigas* ou *colegas*, por terem retomado a relação com seus *agressores* ou por estarem há dias sem responder os contatos que tentavam fazer com elas.

De fato, eu observava um esforço dessas *mulheres* em garantir a presença desses elementos que, como a *profissional* acreditava, construiriam uma *horizontalidade* no grupo: *Não existe quem sofreu mais ou menos, todas as histórias são importantes*. A todo o momento ela deixava explícito que nós, enquanto *profissionais* e *estudiosas* do tema, não tínhamos um lugar *mais importante* que o das *mulheres* e suas experiências. A construção de uma ideia de *horizontalidade* também tinha como proposta produzir um *vínculo* entre as participantes. Como dizia diversas vezes a *profissional* da LTDF: *esses princípios são importantes para tornarmos o grupo um lugar de real compartilhamento de experiências e de mudanças*.

De fato, os princípios da *horizontalidade* e do *respeito* entre as participantes exigiam um exercício de deslocamentos e de *solidariedade*. O fato de todas as *mulheres* presentes terem vivido *situações de violência* não produzia automaticamente um entendimento orgânico sobre o que cada uma enfrentava individualmente. O grupo se colocava como tarefa e objetivo a mudança de trajetos e de pensamentos, e isso seria possível através do espelhamento entre experiências. Para isso, aquilo que as *mulheres* viveram e as maneiras como seriam enunciadas precisavam ser garantidas. A fala só é possível se existe como contrapartida a escuta. Esse “jogo de linguagem” (Das, 2007; Wittgenstein, 1988), no qual se exercita discursivamente um deslocamento entre entendimentos e vivências, necessita da produção de vínculos e cumplicidade.

Existia um entendimento, por exemplo, de que boa parte dos *relacionamentos amorosos* ou *eram violentos ou abusivos*. Nesta percepção, uma mulher já teria vivido, ao longo de sua vida, pelo menos algum relacionamento que lhe causasse *dor* ou *sofrimento*, seja por existir *violência*, seja por ser *abusivo*. A noção que se constituía em grupo era a de que havia um ponto de partida comum a esses relacionamentos danosos que, conhecendo seus meandros, seria possível não recair em alguns deles ou mesmo

evitá-los. As *ferramentas (outils)*, tantas vezes mencionadas pela *profissional*, que as mulheres deveriam se apropriar para *enfrentar* e *superar* situações de *violência* consistia em um exercício diário e profundo. As tarefas colocadas nesse exercício envolviam um *olhar para si mesmas*, um *autoconhecimento* que lhes permitiria *empoderarem-se*, *reencontrarem sua autoestima* e *procurarem a autonomia econômica e emocional*. Exercitando essas possibilidades de mudanças, um *cuidado de si*, elas alterariam suas relações com o outro e com o mundo. Esse era o lugar do grupo: ferramenta de aprendizado de condutas e pensamentos combativos à *cultura machista*. Sendo um *fenômeno social* e largamente expresso nas relações sociais, a *violência sexista* estava aberta ao tratamento terapêutico e político a partir do exercício da fala, do compartilhamento de histórias e de experiências no espelhamento com outras *mulheres* em situações similares. E essa Pedagogia do Cuidado de Si se constituía no “entre” saberes profissionais e narrativas femininas sobre suas experiências de *violência*, *amor* e *sofrimento*.

4.1.3. MADA (Mulheres que Amam Demais Campinas – Posso Ajudar)

Você é pesquisadora? e, antes que eu pudesse dizer qualquer coisa, Aline concluiu: *Você não pode ficar aqui!* A enunciação dessa frase, dita de forma direta e áspera, me colocou de frente com códigos e formas de ser de um grupo anônimo, de uma *Irmandade* da qual eu não entendi que não fazia parte. A pesquisa de campo no MADA, em Campinas (São Paulo/Brasil) já contava 4 meses, nos quais a importância do *anonimato* era reiterado em cada frase da apostila do MADA, na placa que ficava sobre a mesa lembrando o que não poderia ser jamais esquecido: *Quem você vê aqui, o quê você ouve aqui, ao sair daqui, deixe que fique aqui*. As *mulheres* há mais tempo no grupo sempre me alertavam: *Não se espante se alguma menina encontrar você na rua e fingir que não te conhece*.

Diferente do que aconteceu no CEAMO e na LTDF, eu cheguei em um grupo já formado e em funcionamento há mais de dez anos. Minha participação, então, colocava-me outras questões e maneiras de agir. Assim, desde o início da pesquisa de campo, em janeiro de 2014, propus-me a sempre falar sobre os objetivos da pesquisa e de minha participação como pesquisadora e antropóloga para as *mulheres* com quem conversava. Optei, ainda, por não mais utilizar meu caderno de campo nas *reuniões*¹³⁵, deixando as

¹³⁵ Como já descrito no capítulo II desta Tese, os encontros que ocorrem semanalmente no MADA são chamados de *reuniões*. Continuarei nomeando-as em itálico, uma vez que é nas *reuniões* que o Programa

anotações para um momento posterior, concentrando-me em compartilhar das atividades propostas: a leitura dos textos de autoajuda destinados para aquela *reunião*, a leitura dos Passos, Lemas e Tradições e as orações de início e fechamento dos encontros. Jamais compartilhei histórias pessoais durante as *partilhas*, momentos de trocas entre as *mulheres*, por entender que isso poderia confundir meu lugar nas *reuniões* e, também, por não me considerar uma *MADA em recuperação*. Ao indagar Alice como ela pensava que eu deveria proceder, esta tinha sido uma das orientações: *Faça como você tem feito*.

Eu aproveitava o início e os finais dos encontros para falar com as *mulheres*, individualmente ou em pequenos grupos, sobre a pesquisa ou alguma questão que havia permanecido sobre o que haviam dito durante as *partilhas*, principalmente sobre os códigos e sobre a *liturgia* do Programa (Passos, Tradições e Lemas). Minha presença no grupo já não era mais votada pelas *mulheres* presentes, algo que aconteceu somente no primeiro dia em campo. Segundo Alice, co-fundadora do MADA Campinas, por já ter sido aceita na primeira votação, eu estaria autorizada pela *consciência coletiva* a estar ali. Além disso, ela via minha pesquisa como um exercício importante do 12º Passo: “Tendo experimentado um despertar espiritual como resultado destes passos, procuramos levar esta mensagem a outras mulheres e praticar estes princípios em todas as nossas atividades” (Apostila do MADA, pág. 31. Circulação restrita). Assim, Alice entendia que, a partir de minha tese, outras mulheres poderiam encontrar o caminho para a *recuperação*.

No entanto, naquele dia de abril de 2014, quatro meses decorridos do início da pesquisa de campo, observei em funcionamento as diversas apreensões que as *mulheres* faziam sobre Passos, Lemas e Tradições inscritas no Programa do MADA. Como de costume, eu conversava com algumas *mulheres* no final da reunião. Comemorávamos o aniversário de Camila e aproveitei para saber mais sobre o grupo de autoajuda “Amores Exigentes”¹³⁶ do qual uma das participantes também fazia parte: *Não quero mais ligar inúmeras vezes para o meu namorado, dizia-nos na ocasião. Exijo um amor que ele não pode dar. Quero ser menos controladora e lá não estava me ajudando com isso*. Eu estava curiosa por saber se, também no MADA Campinas, as *mulheres* transitariam entre

de Recuperação do MADA é exercido pelas mulheres participantes do grupo. Embora o Programa não se restrinja a esses acontecimentos semanais, exigindo sua prática cotidiana, nas *reuniões* se operacionalizam a liturgia do grupo: 12 passos, 12 tradições e 7 Lemas.

¹³⁶ Esse grupo é coordenado pelo Padre Haroldo, da ONG APOTE, e consiste em uma terapia familiar. Homens e Mulheres fazem parte do grupo e falam de suas relações com a família. As reuniões acontecem no mesmo espaço onde é o MADA. A casa azul e branca, parte da paróquia da igreja católica no Cambuí (bairro nobre de Campinas), possui um anexo nos fundos com diversas salas, onde acontecem as reuniões do “Amores Exigentes”. Além delas, também são realizados cursos de catecismo, de padrinhos, coral e outras atividades da Igreja Católica.

diversos grupos de autoajuda, como observou Ferreira (2012) em sua pesquisa no município de São Paulo. *Isso é interessante para minha pesquisa*, comentei. Adriana, presente no pequeno grupo da conversa que se desenrolava na sala onde acontecem as *reuniões* do MADA, emudeceu e se afastou.

Ao perceber a movimentação, encerrei discretamente a conversa sobre os “Amores Exigentes” e me aproximei de Adriana que, agora, conversava com Aline. *Você é pesquisadora? Você não pode ficar aqui*, disse-me prontamente logo que me aproximei, emendando a pergunta na certeza da resposta, sem me deixar alternativa para responder. As coordenadoras do meu primeiro dia em campo, Vitória e Alice, estavam presentes e rapidamente se aproximaram da conversa. Calmamente, afirmei que *sim eu era pesquisadora* e, exatamente por isso, nunca havia omitido essa condição nas conversas com as participantes do MADA. Expliquei novamente sobre os objetivos da pesquisa e do meu interesse sobre o que era dito nas *reuniões*, inclusive, essa informação estava descrita com mais detalhes no material que eu havia entregue no primeiro dia de campo¹³⁷. Aline e Adriana se desculparam de súbito, não era pessoal, *não é nada contra você*, mas disseram que não se sentiriam à vontade em falar sobre histórias tão íntimas na presença de alguém que *não era da irmandade*. Elas se diziam constrangidas com a *descoberta*, uma vez que pensavam que eu havia me *identificado* com o *Programa*, por isso permanecera nas *reuniões*. Para elas, eu só poderia estar ali como uma delas, como uma *MADA em recuperação*. Fazer parte da *irmandade* significava, assim, compartilhar não apenas de experiências de *dependência de relacionamentos*, *controle* ou *compulsões*, mas principalmente, dos *códigos de sigilo* e *anonimato* do grupo. Aline contou sobre uma experiência *ruim* que viveu quando concedeu entrevista a uma jornalista: *Falei pra várias pessoas que eu tinha falado para uma revista sobre o MADA e a mulher me tachou como uma sofredora. Fiquei muito brava*, disse-nos.

Foi necessário explicar que, exatamente por isso, na antropologia entendíamos que era importante permanecer um período significativo junto ao grupo estudado, para entender como o que é falado está conectado às experiências, seus sentidos e significados para o grupo, procurando não criar uma caricatura do mesmo. Eu, antropóloga, não era, portanto, uma jornalista. Também foi preciso dizer como e o que eu estava escrevendo em meu diário de campo depois das *reuniões*, sobre como as histórias que eu ouvia me importavam: sem mencionar nomes, somente as narrativas, garantindo o anonimato que

¹³⁷ O material, entregue no primeiro dia de minha pesquisa de campo no MADA, consistia em uma carta de apresentação e um pequeno resumo sobre os objetivos e hipóteses da pesquisa, assim como da metodologia que pretendia desenvolver com o grupo.

eu já percebia ser fundamental para elas. E, por fim, que a antropologia, assim como o MADA, também tinha um código de ética, no qual eu não poderia divulgar os nomes das pessoas, suas identidades, muito menos escrever qualquer coisa que as prejudicasse.

A conversa se estendeu para o lado de fora da casa azul e branca por cerca de 40 minutos, durante os quais elas disseram entender o que eu estava fazendo ali, mas se sentiam *constrangidas*. Após esta longa conversa, Aline e Adriana concordaram com a minha permanência, desde que elas não estivessem presentes nas *reuniões* nos dias em que eu ali estivesse¹³⁸. Isso porque, por saberem que eu *não era da irmandade*, não ficariam *confortáveis* em contar *livremente* suas histórias. Alice desculpava-se a todo o momento, dizendo haver uma divergência na interpretação das tradições do MADA: *Nós somos um grupo anônimo, não secreto. Você pode falar do MADA, porque você não é uma MADA em recuperação*, dizia referindo-se ao 12º Passo mencionado acima. Assim, alguém que não era uma *MADA em Recuperação* poderia falar sobre o grupo abertamente, exatamente por não fazer parte dele. Para ela, esse ato de fala público poderia ajudar outras mulheres a conhecer o MADA e procurarem uma *cura* para suas *compulsões* nos relacionamentos amorosos.

Por contarem histórias muito particulares, *vergonhosas* ou *humilhantes*, o anonimato consistia em uma proteção e em um alicerce do grupo. Em sua apostila, como é chamado o material impresso no qual o *Programa de recuperação* está descrito, a 9ª orientação sobre o andamento da *reunião* trata do anonimato: “Respeite a reserva do grupo, o anonimato dos membros e das pessoas as quais somos dependentes” (pág. 128). E, em outro momento: “O anonimato é o alicerce espiritual da nossa programação, o sustentáculo”. Também a 11ª Tradição trata exclusivamente sobre o anonimato:

11ª Tradição: Nossa política de relações públicas baseia-se na atração não na promoção. Cabe-nos sempre preservar o anonimato pessoal na imprensa, rádio, filmes, televisão ou em outros meios públicos de comunicação (Apostila MADA, As Doze Tradições de MADA, pág. 33, material de circulação restrita).

Como consta na Apostila, garantir o anonimato significa mostrar ao público que “levamos nossas tradições a sério, e que outras mulheres podem se juntar a nós e ficar seguras de que sua filiação será mantida em sigilo” (Apostila do MADA, pág., 58. Circulação restrita). Isso porque, embora o MADA não seja um grupo secreto, aquilo que

¹³⁸ Sugerir, como forma de evitar constrangimentos futuros, a realização de entrevistas com as participantes que se dispusessem a falar comigo, o que pareceu ser uma alternativa que as agradou. Minha sugestão se pautou também pela assiduidade de Aline e Adriana que estiveram presentes em todas as *reuniões* que acompanhei.

se diz e se faz nas *reuniões* não deve ser publicizado pelas participantes. Muitas *mulheres* omitem sua participação no grupo para conhecidos e, principalmente, familiares e companheiros. Vitória, por exemplo, não contou ao marido que participa assiduamente do MADA: *Pra que eu ia falar se eu sei que ia contra mim? Tudo o que eu falava, tudo o que eu fizesse eu era a culpada: ‘Você é assim e você vai lá não vai adiantar nada’. Porque isso eles falam mesmo. Então, eu não podia falar. Pra minha autoestima que não estava assim ótima, mas não estava tão baixa, eu não podia falar a verdade, porque senão ele ia me aborrecer*, contou Vitória se referindo às possíveis reações do marido, amigos ou familiares caso soubessem que frequenta o MADA.

As *reuniões* seguem uma ordem, uma ritualística que coloca em operação as possibilidades de recuperação de *relacionamentos destrutivos*, da *dependência por sofrer por amar demais* e o exercício do *controle de excessos*. Tudo começa com a oração da serenidade: “Senhor, concedei-me SERENIDADE para aceitar as coisas que eu não posso modificar, CORAGEM para modificar aquelas que eu posso e SABEDORIA para perceber a diferença” (Apostila MADA Campinas, p. 84 – marcações originais). Mesmo que durante as *reuniões* seja reforçada a não vinculação a qualquer religião, palavras positivas e motivadoras são enunciadas a todo o momento. Na abertura da apostila do grupo MADA Campinas, já é possível ter pistas sobre isso: “Deus, me fortaleça hoje para que o amor em mim seja de crescimento e saúde” (p. 11). Ideias como essa estão espalhadas pela Apostila, mas também são lidas e comentadas durante a *reunião*. Entregar a *recuperação nas mãos* de um *poder superior* significa, segundo minhas interlocutoras, reconhecer que se possui uma *doença* sobre a qual elas *não têm controle*. Juntamente a garantia do *anonimato* e do *sigilo*, o entendimento de que existe um *Poder Superior* que lhes irá guiar em busca da *recuperação, de um bem viver saudável*, parecem ser os pilares que sustentam o *Programa*. Uma ação que é conjunta entre elas e esse *Poder Superior* e que pode ganhar múltiplas formas: *deus, energias positivas, o Programa, as trocas de experiências pelas falas (partilhas), alguma pessoa de referência, elas próprias* etc.

Após terminar a oração, feita em círculo e, geralmente, de mão dadas, a coordenadora do dia lê as orientações para o *bom andamento* da *reunião*. Reforça-se a ideia do *anonimato* e do *sigilo* das histórias contadas pelas *mulheres*. O importante no grupo é *dar e receber*, remetendo-se às trocas de experiências como *espelhamentos* que potencializam o processo de *recuperação e autoconhecimento*. Aquelas que chegam pela primeira vez no grupo são reconhecidas como *as pessoas mais importantes naquele dia* e lhes é feito o convite de continuarem frequentando o espaço, *darem uma chance ao Programa*. Ainda na abertura da *reunião* é dito que todas as *mulheres* presentes *são*

iguais, não existiriam *hierarquias*, uma vez que todas estão no mesmo caminho em busca de *superar a dependência de relacionamentos destrutivos*. Ao contrário do CEAMO e da LTDF, que entendem que o *sofrimento* vivido pelas *mulheres* é resultado de uma *cultura machista e sexista*, no MADA os *relacionamentos destrutivos* são entendidos como “comportamentos compulsivos/obsessivos, de padrões de comportamentos codependentes” (apostila, p.8). Essa ideia foi reiterada por minhas interlocutoras, embora não de forma unânime. Segundo elas, o que vivem é uma *doença* ou um *descontrole* que as faz continuarem uma relação que lhes causa *sofrimento* ou, ainda, que causem mal a outras pessoas, o que também é fonte de *sofrimento*. Não vítimas, pois possuem um problema que as acompanha desde muito tempo¹³⁹: *Nós levamos anos para adquirir essa doença de amar demais, não será resolvido da noite para o dia*, lembrou uma das coordenadoras do dia. Assim, a proposta de que a recuperação parte delas mesmas é tônica na Apostila e nas *reuniões*.

Não julgar, não aconselhar e exercitar o *Programa* no cotidiano de cada uma são orientações sempre enunciadas no início de cada *reunião*. Feita a oração em conjunto e transmitidas as orientações do bom andamento do grupo, parte-se para a leitura das Tradições, Passos, Lemas e de *textos da liturgia* de autoajuda indicado na Apostila para aquele dia. O texto de autoajuda é o primeiro a ser lido coletivamente, cada *mulher* sentada em círculo na sala lê um trecho e, ao final, aquelas que perceberam ressonâncias com o conteúdo pede a palavra e comenta o que lhe chamou atenção. Sempre que uma *mulher* pede a palavra ela se apresenta como uma *MADA em recuperação* e, quando termina, todas a agradecem pelo que disse. Cada *mulher* que deseja tomar a palavra tem entre de 3 e 5 minutos para falar. Isso evita que alguém monopolize o espaço com suas histórias, entendendo que todas as pessoas presentes se encontram em um *processo particular de recuperação e cura*. *Orienta-se a não falar sobre histórias de outras pessoas*, fazendo uso do pronome pessoal *eu*. Também se *recomenda* a não falar sobre a pessoa com a qual elas possuem um histórico de codependência ou dependência: *Evitem falar das pessoas que causam nossa obsessão*, alerta a coordenadora do dia. Em lugar disso, estimula-se a sempre falar de seus *processos de recuperação*, as *dificuldades* que encontram no exercício do Programa ou eventos do cotidiano. *A recuperação parte de cada uma*, mas a fala serve de *espelho* para outras *mulheres* em seus processos pessoais de *autoconhecimento e busca espiritual*.

¹³⁹ Como vimos, a desconstrução da noção de vítima também está presente no CEAMO e na LTDF, mas parte da ideia de que as mulheres estão em uma situação sobre a qual podem alterar.

Essa maneira de colocar a palavra em circulação se repete durante toda a *reunião*. Após a leitura do texto de autoajuda e das trocas e contribuições das *mulheres* presentes, inicia-se a leitura das *Tradições*. Esta é apresentada por uma *mulher* que está há mais tempo no Programa (mais de três meses) e já a tenha praticado antes. Ela explica seu entendimento sobre a Tradição indicada na Apostila para aquela *reunião*, que se segue de comentários das outras *mulheres* presentes: as dificuldades em praticá-la ou como aquilo mudou seu pensamento e seu comportamento em suas relações no cotidiano. Em seguida, passa-se à leitura de um dos 12 Passos, também escolhido para aquele dia. Feito, mais uma vez, coletivamente com cada *mulher* lendo um parágrafo. Após a leitura do *Passo*, inicia-se a *partilha*. Este é um momento central da *reunião*, no qual as *mulheres* irão contar sobre o que aprenderam com aquele *Passo* e as dificuldades que encontraram ao praticá-lo.

As histórias contadas durante as *partilhas* acontecem na ordem do fragmento, assim como no CEAMO e na LTDF. Isso quer dizer que nunca se tem dimensão de qualquer ideia de totalidade daquilo que é dito. Os relatos durante a *partilha* concentram-se nos temas propostos nos textos da liturgia de autoajuda, nos comentários sobre as Tradições e na leitura dos Passos. Por se propor a provocar um mecanismo de *espelho*, temas levantados durante as *partilhas* por alguma participante também são retomados. O intuito é sempre *partir de si* e como aquele relato a ajudou em seu processo de cura ou iluminou algo que a pessoa que toma a palavra tinha, até aquele momento, dificuldade de entender. Durante as *partilhas*, mas também em outros momentos em que se compartilha a palavra e se troca experiências, algumas *fichas caem*. E essa característica da fala, um *poder* mencionado por minhas interlocutoras, tornam esses espaços potentes e acionadores de entendimentos e avanços. Como está descrito na apostila do *Programa*: “As companheiras em recuperação ajudam as que se encontram em sofrimento e o anonimato pessoal de cada uma deve ser respeitado” (p. 8).

A *reunião* se encerra com cada *mulher* dizendo um pensamento sobre o que deseja praticar na semana seguinte até o próximo encontro. Os temas concentraram-se durante meu tempo em campo a questões ligadas à prática dos Passos, Tradições ou Lemas. Também é enunciada uma palavra de *força* e *encorajamento*, uma prática de um pensamento positivo para enfrentar a semana que seguirá. Por fim, novamente de mão dadas e em roda no centro da sala, conclui-se a *reunião* com um agradecimento, enunciado pela coordenadora do dia e remetido ao *Poder Superior*, às histórias compartilhadas durante o encontro e à possibilidade de prosseguir no *caminho em busca*

da recuperação. Como desfecho da *reunião*, realiza-se mais uma vez a oração da serenidade.

4.2. Diante do espelho: técnicas das Pedagogias do Cuidado de Si

As Pedagogias do Cuidado de Si são técnicas de mudança de pensamentos e de condutas propostas e constituída entre *mulheres* que frequentam grupos de apoio ou de autoajuda. Os temas enunciados nos encontros e *reuniões*, assim como as maneiras de organizar o funcionamento das sessões, são constituídos na articulação entre *profissionais* e *mulheres* dos espaços de apoio e de autoajuda e a partir das narrativas femininas sobre suas experiências de *sofrimentos* e *dores* nos relacionamentos amorosos. Portanto, essas formas pedagógicas de produzir sujeitos e práticas consistem em técnicas corporais, emotivas e simbólicas que possibilitarão o exercício de outras condutas e pensamentos. Seu intuito é a construção de outras maneiras de habitar mundos: a busca por um *bem viver*, de uma *vida saudável*, de uma *vida sem violência*.

Essas pedagogias não são apenas políticas e técnicas pessoais voltadas exclusivamente para os indivíduos e seus domínios mais particulares e “internos”. Elas borram essas fronteiras entre público e privado, emoção e razão, corpo e alma, na medida em que são ao mesmo tempo tecnologias de governamentalidade¹⁴⁰ e de produção de subjetividades (Fassin e Rechtman, 2011; Rose, 1998; Deleuze e Guattari, 1980; Foucault, 1978 e 1970). De um lado, as Pedagogias do Cuidado de Si produzem uma politização do *sujeito vulnerável, sofredor, traumatizado, adicto ou doente* que, por meio de suas histórias pessoais e particulares, o Estado deve agir, direta ou indiretamente¹⁴¹ (Astier e Duvoux, 2006; Foucault, 1970; Rose, 1988). De outro lado, as Pedagogias do Cuidado de Si são também tecnologias de produção de subjetividades, as quais constituem maneiras de pensar e de agir a partir do exercício da fala das *mulheres* sobre

¹⁴⁰ Embora esta tese não se debruce em esmiuçar o debate acerca das tecnologias de governamentalidade, é possível apreender a produção de práticas estatais acionadas a partir narrativas femininas sobre *amor*, *sofrimento* e *dores* no cotidiano de centros e associações de apoio à mulher *em situação de violência de gênero* e em *relacionamentos destrutivos*. Neste sentido, questões sobre moralidade, emoções e temporalidades no trabalho social e terapêutico sugeridos nesta tese ressoam nos trabalhos desenvolvidos por Coelho e Durão (2017); Morawska (2016), Marques (2015), Padovani (2015), Andrade (2012b), Nadai (2012), Boltanski (2011); Fassin e Rechtman (2011); Ingold (2011); Paperman e Laugier (2011), Bessin (2010), Villela (2010), Das e Poole (2008); Astier e Duvoux (2006), Gregori (2006), Hély (2006), Mahmood (2006), Fassin (2004), Fonseca (2004), Honneth (2003), Donzelot (2001), Rose (1998), MacClintock (1995), Strathern (1995), Herzfeld (1992).

¹⁴¹ Por exemplo, as políticas e práticas desenvolvidas em centros de apoio à mulher, grupos terapêuticos de autoajuda, grupos de reeducação para homens, políticas terapêuticas de saúde e de medicalização, gramáticas dos direitos humanos entre outras.

suas experiências de *sofrimentos* e *dores*, ancoradas na busca de uma “verdade” interior do sujeito (um hiperindividualismo – Ferreira, 2012; Rose, 1988; Foucault, 1970).

A *dor* e o *sofrimento* vividos nos relacionamentos amorosos, e trabalhados em espaços de apoio e de autoajuda, embora experimentados no corpo de maneiras subjetivas e particulares pelas *mulheres* que os frequentam, não se eclipsa em suas experiências pessoais. Como observa Le Breton (2013): “A dor é íntima, certamente, mas é também impregnada de social, de cultural, de relacional, é fruto de uma educação. Ela não escapa ao vínculo social” (p. 14). Em sua apreensão, o sofrimento torna-se, assim, lugar de significação da dor sentida. Kleinman e Das (2000), por sua vez, também entendem que o sofrimento, embora seja produção pessoal e intersubjetiva, insere-se na ordem do social. Assim, sendo sociais e culturais, as elaborações das *mulheres* sobre suas experiências de *sofrimentos* e *dores* permitem-nos visibilizar as normas e moralidades, especialmente, religiosas, que as produzem. Os questionamentos dos ideais do amor romântico, das condutas normatizadas no casamento, da sexualidade controlada e moralizada, da relação materna com os filhos tornam-se não somente lugares de expressão de normas, mas também possibilidades de transgressões e agenciamentos. Os enunciados sobre *sofrimento* e *dores* vividos tornam-se, então, caminhos de significação das experiências e possibilidades do exercício de reabitar mundos fraturados por relacionamentos *violentos* ou *destruídos*.

Assim, as falas particulares das *mulheres* sobre os *sofrimentos* vividos emergem como lugar de politização, tratamento e transgressão. Falar torna-se um ato político e, a partir dessa ação, seria possível operar terapeuticamente transformações e reparações sobre a vida dos indivíduos. No Brasil e na França, as maneiras como os centros e associações de apoio apreendem o *sofrimento* e a *dor* vividos pelas *mulheres* que os procuram, produz uma tecnologia que questiona o regime de condutas atravessados por normas de gênero e de sexualidade. O exercício de tal tecnologia também pôde ser observado no grupo de autoajuda para *mulheres que amam demais* no Brasil. Os *sofrimentos* produzem *dores* e *traumas* que serão superados pelo exercício da palavra, pelo *espelhamento* de experiências e pelo controle de excessos e alterações de pensamentos e condutas. Essas tecnologias de produção de subjetividades e de fortalecimento de sujeitos vulneráveis, frágeis ou adictos fazem emergir afetos e moralidades de profissionais e *mulheres* que compartilham da fala enunciada, dando início a uma política ancorada na “compaixão” da dor do outro, o exercício de se deslocar de seu próprio lugar e procurar entender o sofrimento vivido pelo outro. Como observa Fassin (2004):

Estas palavras servem para designar sujeitos ou grupos, para qualificar os problemas e os instrumentos para mensurá-los, para enunciar as soluções e os métodos para avaliá-los, em suma, para pensar a ação pública, seus objetivos e seus destinatários. A este respeito, a inventividade lexical é infinita, mesmo se a inovação social correspondente se mostre frequentemente mais modestamente limitada (p.7) ¹⁴².

Neste sentido, a possibilidade discursiva de circulação e de prática das técnicas que produzem as Pedagogias do Cuidado e Si se constituem através do dispositivo da fala. Esta aciona elaborações acerca das memórias, enuncia experiências e produz uma terapêutica sobre *sofrimentos* e *dores* na imanência dos *grupos*. A partir do exercício da fala é possível, então, evidenciar os mecanismos de produção de normas e moralidades diversas, mascaradas como naturalizadas ou normais, assim como iluminam questões subjetivas a serem *superadas, enfrentadas ou recuperadas*. A proposição de seu exercício pelos grupos estudados ensaia um outro regime moral, no qual as mudanças de condutas e de pensamentos, uma “verdade sobre o sujeito” (Foucault, 1970), tornam-se o centro de ação pública, política e subjetiva. Em articulação com as experiências das *mulheres* que procuram por espaços como o CEAMO e a LTDF e grupos de autoajuda como o MADA, constroem-se maneiras de reabitar mundos destruídos pela *violência doméstica de gênero, conjugal e sexista*, assim como pela *doença de sofrer por amar demais em relacionamentos destrutivos*. É preciso, portanto, que as *mulheres* aprendam e apreendam esse outro regime moral para acionar processos de *recuperação* e de *enfrentamento* das experiências vividas o que leva aos imponderáveis das temporalidades e a horizontes desconhecidos. É preciso exercitar o *cuidado de si* e o começo dessa prática se dá pelas trocas discursivas entre elaborações sobre as experiências.

Não se trata, entretanto, de uma solução imediata a partir da qual se identificam problemas e simplesmente os resolvem, ocasionando o fim imediato de *sofrimentos* de diversas ordens. Mesmo que este seja o objetivo e o desejo enunciados nos espaços estudados e pelas *mulheres* que os frequentam, o caminho para alcançá-los ou possibilitá-los é muito mais longo e incerto. A apreensão de aspectos das “normas explicitadas” (Butler, 2014b), seja através de uma gramática feminista, dos direitos humanos ou da autoajuda, evoca uma série de outros *sofrimentos* em busca de um *bem viver, de uma vida saudável* ou *livre da violência*. O *controle dos excessos* no amor e na sexualidade, o *recuperação da dependência*, das *compulsões* ou o gerenciamento dos riscos provocados

¹⁴² No original: Ces mots servent à désigner des individus ou des groupes, à qualifier des problèmes et les instruments pour les mesurer, à énoncer les solutions et les méthodes pour les évaluer, en somme, à penser l'action publique, ses objets et ses destinataires. À cet égard, l'inventivité lexicale est infinie, même si l'innovation sociale correspondante s'avère souvent plus modestement limitée. (p.7)

pelas situações de *violência* e de *destruição* precisam ser exercitados diariamente. Apreender, portanto, é um processo contínuo e inacabado de significação do vivido (Butler, 2009).

A busca pelo *reencontro consigo mesma*, um *autoconhecimento* exercitado, questiona as maneiras das *mulheres* se relacionarem consigo mesmas, mas também com o outro. Confrontar essas maneiras diversas de como habitavam seus mundos precisava de tempo: *é preciso ter coragem e energia para mudar as coisas como sempre foram e*, também para vislumbrar outras possibilidades de relações com o mundo. Como acompanhamos no capítulo anterior, enunciar o *sofrimento*, as *violências vividas* ou a *doença adquirida* significava ameaçar mundos já conhecidos, relações amorosas ou familiares as quais as *mulheres* ainda desejavam ou que ainda ocupavam um lugar importante em suas vidas mesmo que *ruins, complicadas e violentas*. Portanto, o exercício dessas pedagogias exigia dedicação e persistência.

Como observa Das (2008), as narrativas sobre sofrimentos são constituídas em processos, nos quais o trabalho do tempo age sobre as memórias e lembranças abrindo possibilidades de significá-las no cotidiano e de reabitar mundos. A autora articula a proposição de Cavell (1989)¹⁴³ sobre as diferenças horizontais e verticais no trabalho do tempo e os jogos de linguagem pensados por Wittgenstein (1988) para descrever os processos de significação do sofrimento e a recriação das “gramáticas do cotidiano” nas maneiras de reabitar mundos destruídos. Embora o contexto descrito pela autora comporte violências coletivas provocadas pelos “eventos críticos” ocorridos durante a Partição da Índia (1947), os rumores de sequestros e estupros de mulheres Punjab e que atravessaram relações familiares e subjetivas, suas elaborações ajudam-nos a pensar o lugar das narrativas de *sofrimento* na proposição analítica das Pedagogias do Cuidado de Si. Por que se aceita viver experiências *destrutivas e violentas* que causam *dores e sofrimentos*? Como findar *sofrimentos* e é possível fazê-lo? Como significá-los e controlar seus efeitos danosos nas relações afetivas e familiares? O que é possível fazer de concreto para um *bem viver* consigo mesma e com os outros?

Esses questionamentos, enunciados nos momentos de exercício das Pedagogias do Cuidado de Si nos centros de apoio e de autoajuda, pretendiam construir gramáticas

¹⁴³ Segundo o uso feito pela antropóloga Veena Das (2007 e 2008) do trabalho de Cavell (1988), as diferenças verticais colocam a noção de vida e de humano em crise e são impenetráveis ao trabalho do tempo, pois produzem uma crise da linguagem: não haveria palavras para descrever os horrores praticados durante o período da Partição da Índia (1947). As diferenças horizontais atuam na ordem do cotidiano e possibilitam o trabalho do tempo a partir de jogos de linguagem que recriam relações familiares permitindo que mundos destruídos sejam reabitados.

de *superação*, *recuperação* e de *enfrentamento* de *sofrimentos* vividos, principalmente, nos relacionamentos amorosos. As elaborações femininas apresentavam, no momento de sua enunciação, múltiplas temporalidades, as quais se articulavam no processo de recriar e reabitar o cotidiano, esses “mundos destruídos”. Além disso, as maneiras de lembrar e de esquecer eventos de *violências*, *destruição* ou de *sofrimentos*, atravessadas por essas temporalidades múltiplas, não eram nem lineares, nem contínuas. Isso quer dizer que ao falar sobre o que se viveu, ou como se dava a lembrança de tê-lo vivido, tempo e espaço eram subvertidos e misturados. Não somente a enunciação das narrativas era fragmentada, acionada pelos temas de cada encontro ou *reunião*, também as maneiras de lembrar de certos eventos embaralhando ou esquecendo outros consistiam nas características de enunciação das experiências. Havia, portanto, uma digressão, distorção e sobreposição de histórias, trajetos e temporalidades. Nesta subversão do tempo, passado, presente e futuro se articulavam na narrativas (Ingold, 2011; Das, 1999; Munn, 1992; Strathern, 1992; Bergson, 1988). É preciso dizer que as Pedagogias do Cuidado de Si subvertem linearidades temporais, uma vez que os exercícios cotidianos, no presente (contínuo), são construções também de projetos futuros atravessados pelas lembranças passadas encarnadas no corpo.

As maneiras das *mulheres* exercerem a palavra nas *trocas em espelhamento* criavam um efeito “como se”: *parece que aconteceu agora!* Ou então, *lembro como se fosse hoje!* etc. Seus efeitos faziam com que os eventos passados se corporificassem no presente, sobrepondo-os e bagunçando qualquer ordem temporal na construção do que, então, desejariam para suas vidas. Eles eram expressados na contorção do corpo, no espasmo do choro ou na encenação das palavras e cenas de um acontecimento anacrônico sempre narrado no fragmento. Era comum nos grupos, por exemplo, o relato de algum evento de *violência* ou *dependência* que era interrompido por frases do tipo: *Isso foi antes ou depois do nascimento de fulano? Eu já tinha sido internada? Foi depois de eu vir morar em Campinas ou antes? Foi a primeira ou a segunda vez que fui abrigada? Acho que foi antes de eu terminar a faculdade, porque eu ainda estava em época de provas...* Esses questionamentos e lembranças sempre traziam mais dúvidas e, ao final, “corrigia-se” a inexistência de uma sequência ordenada dos acontecimentos pela reiteração de cenas e episódios vividos. Era “como se” não importasse mesmo qual seria a sequência temporal daquilo que ocorreu, pois a emoção dos acontecimentos marcantes (agressões, perseguições, os choros *até quase a morte*, as fraturas de relações, eventos de depressão, o dia do casamento ou de uma mudança de cidade, as tentativas de suicídio etc) era vivenciada na atualidade do presente. E certamente, todos esses eventos construíam uma

ideia de mundos desejados. Dizer *Agora, eu quero...* organiza e articula indefinidamente presente, passado e futuro. Lembrar não significa apenas materializar o passado no presente, mas apreender aquilo que não se deseja mais viver.

As temporalidades também atravessam os mecanismos de produção e de exercício das Pedagogias do Cuidado de Si. O tempo, nesse contexto, não é somente cronológico: encontros e *reuniões* do grupo, pedidos de separação, de guarda dos filhos, de medidas protetivas, práticas diárias de controle e autorreflexão. Também um tempo “kairológico” (Bessin, 2014) atravessava práticas, memórias e processos de apreensão. Isso porque consistiam em temporalidades que subvertiam a fixidez dos calendários, atravessava os processos de autoconhecimento das *mulheres* e indeterminavam seus trajetos e reflexões. Essa apreensão das temporalidades permite que apreendamos “a ação enquanto é feita, em todas as suas dimensões qualitativas” (Bessin, 2014: p. 5)¹⁴⁴. Desta maneira, os processos de apreensão (Butler, 2010) do vivido enunciados pelas *mulheres* como lembranças não possuem um ponto de início e fim, eles se apresentam fragmentados e desordenados. Isso porque, como bem descreve Ingold (1998), as maneiras de lembrar e contar histórias são processos que estão acontecendo continuamente: “É equivalente ao próprio movimento - o processamento - de toda a pessoa, indivisivelmente corpo e mente, através do mundo” (198)¹⁴⁵.

Considero importante nos deter um pouco mais sobre a noção de habitar mundos, desenvolvida por Veena Das (1999) a partir de Wittgenstein (1988), para entender os mecanismos de produção das Pedagogias do Cuidado de Si. Se as maneiras de contar histórias, experiências impressas e agenciadas na memória, são enunciadas no momento em que alguma gramática lhes confere sentido, sua possibilidade está atravessada pelo trabalho do tempo. E o tempo trabalha reordenando de formas incertas as maneiras de estar no mundo através de “jogos de linguagem” acionados nos domínios das relações, portanto, do cotidiano. Segundo Das (1999), o tempo pode trabalhar somente horizontalmente, ou seja, reordenando sentidos nos domínios das relações. Estas são os lugares onde se quer viver e por onde se reconstrói mundos e cotidianos. Assim, seguindo as intuições entre a noção wittgensteiniana de habitar mundos e aquela proposta por Heidegger (1951): só se habita aquilo que se constrói e os lugares em que se vive e se deseja viver. O empreendimento desta construção, ato realizado pelos indivíduos nos

¹⁴⁴ No original: « d’appréhender l’action en train de se faire, dans toutes ses dimensions qualitatives » (Bessin, 2014: p. 5).

¹⁴⁵ No original: “It is equivalent to the very movement – the *processing* – of the whole person, indivisibly body and mind, through the lifeworld” (p. 198).

domínios da linguagem, é movido pela busca dos sentidos do “eu”, do estar no mundo e em relação com os outros.

A partir disso, podemos pensar sobre como os mecanismos de produção das Pedagogias do Cuidado de Si abrem possibilidades múltiplas e imprevisíveis para a construção de maneiras de habitar mundos pelas *mulheres* (conexões alineares entre passado-presente-futuro). Seja no *controle dos excessos*, pela busca do *autoconhecimento* e da *autonomia* ou pelo *fortalecimento da autoestima*, suas proposições constroem noções e parâmetros de subjetividade: o *cuidado de si é libertador* e produz não somente *mudanças internas*, mas também *mudanças nas relações com o outro*. Esse outro ente da relação extrapola os relacionamentos amorosos, ele abrange as relações familiares, de filiação, de amizade ou constituídas no ambiente de trabalho. Desta maneira, proponho que construídas durante as *reuniões* e encontros nos grupos estudados, praticadas e exercitadas no dia-a-dia, as Pedagogias do Cuidado de Si produzem “habitações” (Heidegger, 1951), processos de conhecimento do “eu”, lugares onde se quer viver: o corpo, o espírito, as relações.

O objetivo destas técnicas pedagógicas do “eu” consiste em empreender a mudança de pensamentos e condutas *aprisionadores e adoecidos* em busca de *um bem viver, uma vida sem violência ou saudável*. O foco desses exercícios consiste no *fortalecimento da autoestima*, na *conquista da autonomia/independência econômica e/ou emocional*, na *recuperação da dependência de relacionamentos destrutivos*, no *enfrentamento da violência doméstica de gênero ou conjugal* e nos seus efeitos para a vida das *mulheres*. Como foi enunciado em diversos momentos por minhas interlocutoras, *mulheres e profissionais*, buscava-se no exercício de suas técnicas de si a experiência de *liberdade* e de *felicidade* a partir de uma perspectiva reflexiva e crítica dos eventos vividos. Como veremos neste tópico, o caminho para construir essas outras maneiras de estar no mundo e pensar sobre sua relação com o outro e consigo mesmas exigiam das *mulheres* o exercício cotidiano de uma série de outras condutas e pensamentos [um movimento de construção]. Essas técnicas não são fixas ou estáticas. Uma vez que são produzidas em relação nos encontros e *reuniões* dos grupos estudados, elas estão abertas constantemente às imanências do cotidiano. Mesmo no MADA, onde parece existir um *script* performático mais rígido, a interpretação das técnicas de *recuperação da dependência de relacionamentos destrutivos* também carregava as idiossincrasias feitas pelas *mulheres* sobre a *liturgia* proposta no *Programa* do grupo.

No contraste entre espaços, pude observar a constituição de ao menos quatros técnicas que pareciam organizar esse outro regime moral de produção de subjetividades,

o qual exigia um exercício diário e persistente: 1. Questionamento das normas de gênero e de sexualidade; 2. Controle dos Excessos; 3. Gestão dos riscos; 4. Busca pelo autoconhecimento emocional e espiritual. É preciso considerar a íntima articulação entre essas técnicas no exercício das Pedagogias do Cuidado de Si. O intuito é mostrar algumas de suas recomendações, sem, entretanto, tentar esgotá-las. Assim, cada item das técnicas para o *cuidado de si* pretende mostrar diferentes perspectivas dessas proposições de mudanças de comportamentos e de pensamentos que são múltiplas, particulares a cada pessoa, mas interligadas em um contexto amplo de “hiperindividualização” dos sujeitos e do “governo das almas” (dos *traumas*, *sofrimentos* e *dores*).

1. Questionamento das normas de gênero e de sexualidade

Por que vocês acham que os homens não vão embora de casa, gente? Questionou a *psicóloga* do CEAMO ao grupo de *mulheres* que, entre silêncios e cochichos, a olhavam. *Eles têm roupa lavada, comida na mesa, vocês cuidam dos filhos e da casa. Por que eles não vão embora? Nós mulheres precisamos deixar de ser servas dos homens!* A frase, repetida mais de uma vez nos encontros do grupo de *mulheres* do CEAMO tentava ensaiar um movimento duplo: o questionamento da divisão de tarefas dentro de casa e mostrar às *mulheres* que elas tinham *poder e direito de escolha*, os quais precisavam apenas exercer. Como dizia a *psicóloga*, *as mulheres ficam à espera da decisão do marido*: para se divorciarem, para saírem de casa, chegando mesmo a interferir nos desejos pessoais delas (a roupa que usa, o que gosta de comer, quando deve falar etc). *Eu não sei porque ele não vai logo embora! Ele fala que em casa tudo é ruim, eu não presto pra nada*, diziam as *mulheres* das mais diversas formas ao longo dessa pesquisa. Para o qual a *psicóloga* respondia: *Vocês não precisam da permissão de ninguém para tomar decisões sobre suas vidas*. Esses eram pensamentos que acionavam a orientação enunciada inúmeras vezes pela *psicóloga* do CEAMO: *Não sejam servas! Ou: Isso é machismo.com.br!* Essa frase era um anúncio sobre aquela prática ou pensamento que precisava ser policiado e repensado.

O movimento de desconstruir ou desnaturalizar condutas e noções *conservadoras* ou *tradicionais* sobre como as mulheres devem se comportar sempre foi o primeiro elemento questionado nos grupos de apoio à mulher franceses e brasileiros. Nesses espaços, havia uma identificação direta das desigualdades entre homens e mulheres como produtos de uma *sociedade* ou *cultura machistas*. Na LTDF, em Paris, a *animadora* chegou mesmo a construir a imagem do *machismo* ou *sexismo* como se fosse um homem

controlando todos os pensamentos e passos da mulher de dentro de sua cabeça: *É como se o homem (le monsieur) começasse a habitar dentro da cabeça da mulher e, de lá, fizesse os comandos que quisesse*. Nesta imagem, a mulher não teria domínio sobre sua própria vida e, por isso, se submeteria às situações de *violência*. As experiências de *sofrimento* e *dores* vividas pelas *mulheres* em seus relacionamentos amorosos era, portanto, resultante de um fenômeno social que, por isso, poderia ser alterado, transgredido, transformado por elas próprias.

Descrever e identificar o *machismo* ou o *sexismo na sociedade* significava questionar aquilo que as profissionais desses espaços chamavam de *papeis sexuais e sociais impostos à mulher*. Esses apontamentos não vinham sem propósito. Como esses centros de apoio os *grupos de mulheres* e de *paroles* seguiam uma temática livre (em geral, sem temas prévios), era a partir das conversas, iniciadas muitas vezes ao acaso, que os temas eram construídos. Assim, o sentimento de incômodo, raiva ou tristeza a respeito das tarefas domésticas (cuidado com a casa e com os filhos) serem estafantes era recorrente nesses grupos compostos por *mulheres em situação de violência*. Era comum, por exemplo, as conversas se direcionarem para o tema casamento, desviando das lembranças e relatos sobre experiências violentas. O foco das angústias e tristezas, compartilhadas entre e pelas *mulheres*, partiam do não reconhecimento do companheiro sobre o trabalho que desempenhavam dentro de casa e para a família. Além disso, muitas das ofensas dirigidas a elas *feriam* exatamente seu desempenho como esposa e dona de casa: vagabunda, porca, não sabe cuidar dos filhos etc. Isso era fonte de tristeza e de culpabilizações que esses espaços buscavam desmontar, em nome de uma crítica à *sociedade machista*.

Dentre as orientações sugeridas e constituídas nos *espelhamentos e trocas de experiências*, as *mulheres* precisariam deixar de fazer as tarefas domésticas para os homens e começarem a fazer mais coisas para elas mesmas. Principalmente, se a desigualdade nos cuidados com a casa e com os filhos era um problema enunciado por essas *mulheres*, o que era bastante comum. Essa primeira técnica do *cuidado de si* exigia, por exemplo, que elas não se culpassem por não fazer algo pelo outro, dedicando um tempo para si. Principalmente para um outro que lhes faltava com o respeito e o afeto *necessários* em uma relação amorosa, sendo, ao contrário, violentos, ofensivos e desrespeitosos. Em ambos os grupos, de *mulheres* (Brasil) e de *paroles* (França), as *profissionais* presentes nos encontros reiteravam como se construiu, em *nossa sociedade*, a ideia de que as *mulheres* deveriam cuidar do outro, aceitar tudo e não contestar. Nestes momentos, dizia-se que as *mulheres* não nasceram *frágeis, submissas ou com qualquer*

capacidade inferior aos homens. Elas foram, ao contrário, educadas para pensar que se não fizessem as tarefas domésticas era sinônimo de preguiça ou desleixo, se não cuidassem do outro com completa dedicação significava egoísmo e se desejassem viver sua sexualidade da forma como bem entendessem, *eram promíscuas ou viviam em pecado*. Buscava-se descrever, ainda, como os sentimentos de *culpa* e *vergonha* tinham como fonte as maneiras como as religiões se ocupavam do corpo, das condutas e da sexualidade feminina: *Deus espera que as pessoas sejam felizes. Então, precisamos separar aquilo que é interpretação dos homens sobre os escritos religiosos, daquilo que são princípios da religião*, diziam *profissionais e mulheres* em momentos em que alguma *mulher* narrava a orientação do pastor ou padre para permanecerem em uma relação *violenta* (como descrito no capítulo1). Esses outros pensamentos eram retomados pelas *mulheres* ao longo dos encontros, mostrando como elas os exercitavam e sobre as dificuldades, por exemplo, de não se culparem ou não sentirem pena do companheiro.

Esses sentidos sobre o lugar da *mulher* no espaço doméstico emergiam, mesmo que de forma menos expressiva, também nas *partilhas* do MADA. Principalmente, nos momentos em que se trocava experiências sobre a frustração em relação ao outro, por este não agir nos padrões que as *mulheres* esperavam. Ainda que no grupo, ou na apostila, não houvesse menção direta ao machismo ou questionamentos sobre desigualdades na divisão de tarefas domésticas, textos da literatura de autoajuda e frases da apostila buscavam mostrar *armadilhas, fantasias e ilusões* construídas pelo ideal do amor romântico. Esta contestação dos ideais construídas em torno das formas de amar, tão cruciais para as *mulheres MADAS em recuperação*, tensionavam as maneiras esperadas de agir e pensar femininos.

Neste ponto, as orientações entre grupos de apoio e grupos de autoajuda encontravam ressonância. Embora as articulações entre casamento e amor não fossem óbvias nas narrativas enunciadas nesses espaços, havia uma construção idealizada do casamento pautada no ideal do amor romântico. A partir desta elaboração, as *mulheres* viam o companheiro ou como o *príncipe protetor e salvador* dos despropérios e das mazelas do mundo, ou como expressão do desejo de viver um *ideal de felicidade afetiva* plena que jamais se completava. Como vimos no capítulo primeiro desta Tese, a vida conjugada aos pares era desejada e, por ela, as *mulheres* se lançavam a viver *até o fim* uma sorte de desventuras: *violências, doenças, compulsões, dependências, sofrimentos e dores*.

A técnica consistia, então, em mostrar os mecanismos pelo qual os sentimentos e as relações foram construídos, seja nomeando-o como *machismo* ou como *doença*. Nestes

momentos, textos, trocas de experiências e orientações diversas buscavam mostrar que o amor não é algo natural organicamente entranhado na carne, mas foi apreendido desta maneira em contos de fadas, romances, filmes de comédias românticas etc. *Eu tinha a fantasia do cavaleiro de armadura brilhante que iria me proteger e me salvar do castelo do dragão, agora sei que isso tudo é uma fantasia*, dizia uma das *mulheres* durante as *partilhas* no MADA. Se o amor é vivido como um descontrole da razão ou algo pelo qual se deve batalhar como prova de sua grandeza e verdade é porque *aprendemos a acreditar nessa ilusão*. Uma vez que o amor seria uma construção, apreender seus mecanismos evitaria recaídas em relacionamentos *violentos* ou *destrutivos*. E isso significava refletir sobre os relacionamentos que viveram como uma forma de perceber recorrências e padrões, evitando-os no futuro. A partir disso, era possível identificar os porquês delas continuarem em *relacionamentos violentos*, por demorarem para decidir mudar (sair ou transformar a relação) ou por procurarem por *relacionamentos destrutivos* e *doentios* etc. Neste exercício, caminhos e direções surgiram sobre o que fazer, um processo contínuo e particular a cada *mulher*.

Era importante, então, que as *mulheres* fossem *egoístas* não em um sentido literal e negativo, mas significando pensar pela *primeira vez na vida* em si mesmas. Assim, as orientações centravam-se em se fazer coisas para si e não para os outros: *não deixar de fazer algo que é importante para você porque o outro quer; procurar por atividades que lhes façam bem; não aceitar ordens e o controle do outro; a felicidade quem faz somos nós; não entregue sua felicidade nas mãos do outro; coloque-se me primeiro lugar*. Ser *egoísta* significava, assim, pense em si e faça coisas para si. Como lembrava a *profissional* da LTDF: *Vamos pensar em nós. Aqui é um espaço para nós pensarmos em nós mesmas, nos fortalecer e conseguir sair dessa situação* [de violência, tristeza, sofrimento, angústia etc].

Pensar em si mesma também significava exercer *livremente a sexualidade*. No MADA Campinas, o sexo aparecia como algo perigoso, uma vez que era atribuído aos *relacionamentos destrutivos* e a potencialização da *doença* que as *mulheres* adquiriam ao longo da vida. Assim, pouco era falado nas *reuniões* sobre sexualidade e, quando ocorria, reiterava-se a importância de controlá-la e vigiá-la. No entanto, a busca era conseguir viver um *relacionamento saudável*, no qual a sexualidade fosse vivida de maneira prazerosa, mas sem qualquer compulsão ou dependência. No CEAMO e na LTDF, o tema da sexualidade apareceu depois de muito tempo dos encontros iniciados. Como os temas das conversas eram abertos, não seguindo uma *liturgia* e ritualística como no MADA, era preciso construir um espaço de cumplicidade e de troca entre as *mulheres* participantes

dos grupos. E o tema da sexualidade mostrou-se tão ligado à privacidade e à intimidade que sem esse critério não seria possível falar sobre o assunto. Nos grupos de apoio, as conversas se iniciaram com o reconhecimento de que *em nossa sociedade* a sexualidade e o desejo feminino foram sempre negligenciados. *Não são somente os homens que têm desejo, as mulheres também precisam aprender a conhecer seu corpo*, diziam as profissionais do CEAMO e da LTDF.

Assim, a partir do questionamento de normas de gênero e de sexualidade, as *mulheres* construía outras noções e desejos sobre o *amor* ou o *perfil* do companheiro afetivo que fariam parte de seus projetos futuros. No MADA, por exemplo, as *mulheres* expressavam esse desejo, que chamei em outro momento de um “amor-ação” (capítulo 1), dizendo que ali existiam mulheres que *se amavam de menos*. Amar significaria *não controlar o outro, viver e deixar viver, respeitar o espaço de cada um e viver sem culpas sua própria vida*. Assim, as maneiras desse relacionar com o outro eram ressaltadas nas falas das *mulheres* em entrevistas, mas durante as *partilhas*. No CEAMO e na LTDF, a possibilidade de viver um “amor-ação” – um amor com o outro e não para o outro – se dava no exercício anterior de *amar a si mesmas*. Isso era dito de muitas maneiras durante as conversas nos encontros: *A primeira pessoa que vocês precisam amar são vocês mesmas; não entreguem sua felicidade para outra pessoa; ame aquela pessoa que te faz sentir bem e que te valoriza*. Yoko, uma das *mulheres* do grupo no CEAMO, dizia seguir como meta na sua vida: *Agora eu só sigo o Código das Mulheres Celtas*, referindo-se a um dos textos lidos em um dos encontros que enumerava qual seria, supostamente, o lema das mulheres celtas sobre o amor e os relacionamentos amorosos (Anexo 1).

Embora esta técnica seja mais própria de um exercício do autoconhecimento (ponto 4), em contextos nos quais *violências físicas, psicológicas e sexuais* são recorrentes nos relacionamentos amorosos, era preciso desconstruir a ideia de *culpa* e de obrigatoriedade do *sexo*. Mais uma vez a moralidade religiosa e machista se articulavam como práticas e pensamentos a serem superados. Nenhuma mulher era obrigada pelo casamento a manter relações sexuais com seu marido ou companheiro, nem mesmo um namorado. A ideia de *liberdade* construída nesses espaços de apoio consistia no exercício pleno de seus desejos e vontades. Diante disso, as *mulheres* não eram obrigadas a fazerem nada que não quisessem. Era preciso exercitar o *não*.

2. Controle de Excessos

Os afetos, como dirá Le Breton (2009), estão inscritos por convenção do “senso comum” nos domínios dos descontroles e das desordens da razão. Assim, aquilo que foge à razão, precisaria ser controlado e este parece ser o foco das técnicas de controle construídas nos grupos de apoio e nos grupos de autoajuda. *Não se culpe caso não consigam, se você passou uma vida pensando assim, esse pensamento não muda do dia para a noite.* Estas eram falas ouvidas no CEAMO e na LTDF, mas também lidas na cartilha do MADA e lembrada durante as *partilhas*.

O controle tinha como fundo diversos aspectos. Primeiro, não era possível exigir das outras pessoas que estas agissem dentro de modelos pensados pelas *mulheres* ou por suas expectativas. *Ninguém muda ninguém* Isso queria dizer que não era possível exigir que esse outro (família, companheiro, filho etc) tivesse o comportamento que *elas* esperavam ou tomasse as decisões que elas queriam, por exemplo, ir embora de casa, fazer um jantar em retribuição a algo, reconhecer aquilo que faziam na medida e proporção que elas esperavam. Segundo, era preciso controlar a si mesmas, suas condutas e pensamentos: não ligar insistentemente para o ex-marido ou companheiro, não persegui-lo (na internet ou em lugares que frequenta), não atender seus telefonemas, não o encontrar para não reforçar aspectos de sua *doença*. Controlar-se condizia ainda com não sentir pena da situação vivida pelo ex-companheiro ou companheiro e não se culpar por lhe dizer não. Por fim, era importante controlar o desejo de salvar o outro: a *mulher super poderosa* que, fazendo tudo pelo outro, termina por se negligenciar. O *cuidado de si* implicava o *pensar em si mesma* e, muitas vezes, isso só era possível, como diziam, a partir do *controle de si mesma*.

Esse exercício cotidiano tinha sentidos diferentes entre grupos de apoio e grupos de autoajuda. No primeiro caso, o controle de si era uma maneira de exercitar o pensar em si mesma. Isso desvelava o lugar que uma *cultura machista* havia destinado às mulheres: materno, de cuidadora, que aceita tudo. Além disso, acessos de raiva não eram vistos como negativos ou como descontrole de si mesma. Como diziam as profissionais do CEAMO e da LTDF: *a raiva significa que vocês se indignaram com isso, que ultrapassou seus limites; a raiva é sua ferramenta de proteção, a energia para você enfrentar tudo isso.* Assim, um sentimento mal visto pelos outros em geral [como *perda da razão*] e por profissionais da área jurídica e judiciária em particular [como uma *má vítima*], a raiva era elevada nesses espaços de apoio como um instrumento de *resistência e ação*.

No segundo caso, os grupos de autoajuda, o *cuidado de si* tornava-se uma ferramenta de combate a uma *doença adquirida* nas relações familiares ou amorosas ao longo da vida. Inclusive, muitas *mulheres* acreditavam que haviam nascido com essa *doença de sofrer demais por amor e ser dependente do afeto e da atenção do outro*, algo de fundo quase orgânico ou um *defeito de caráter*. Assim, *não saber dizer não e ser cuidadora* a ponto de se transformar em uma *mãe para o companheiro* deriva desta *doença de sofrer demais por amor: a dependência de relacionamentos destrutivos*. No CEAMO e na LTDF, ao contrário, qualquer narrativa sobre doença era rechaçada dentro de uma crítica à *patologização dos indivíduos e das relações que estabelecessem entre si*. As *mulheres* adoeceriam, ao contrário, devido às próprias relações *violentas*, as quais destruíam sua autoestima, provocando depressão, *traumas* e crises de pânico, prejudicando a *saúde mental* das *mulheres*. Muitas vezes, as *mulheres* se questionavam sobre a possibilidade de seus companheiros serem *doentes: narcisistas, manipuladores, loucos, bipolares* ou mesmo *psicopatas*. A doença estava no outro, as *mulheres* aceitariam viver situações degradantes que poderiam colocar suas vidas em risco devido às maneiras como ser mulher lhes foi ensinada. Esse pensamento, no entanto, era sempre questionado pelas profissionais com recomendações do tipo *pensem em vocês* ou *eles agem assim porque também aprenderam, não são doentes por isto*.

O controle de si tinha, portanto, como objetivo *persistir* na mudança de pensamento e de condutas. Isso porque, saber que algo não lhe faz bem não significava passar a agir e pensar de outra forma. Ao contrário, era preciso que as *mulheres* refletissem sobre a situação em que viviam, procurassem o que *não lhes servia mais* e construíssem novos trajetos (habitações), maneiras de caminhá-los (outras condutas) e formas de pensá-los (significações). Esse processo de apreensão, sempre inacabado, é doloroso e suas direções indeterminadas. Os grupos funcionariam, nesse sentido, como espaços de fortalecimento da *força de vontade e empenho* em um processo de *recuperação de relacionamentos destrutivos* ou de *enfrentamento da violência doméstica de gênero e conjugal*. O controle de si possibilitaria a continuidade do exercício das Pedagogias do Cuidado de Si. Como ouvi nos diversos grupos que frequentei, não importando se de apoio ou de autoajuda: *Não se muda de um dia para o outro e Nunca é tarde*.

3. Gestão dos Riscos

O risco era algo presente em qualquer situação seja de *violência doméstica* ou *destrutiva*. Não somente pelas inúmeras tentativas de suicídio praticadas ou desejadas pelas *mulheres* nos diversos espaços, como me foi narrado em muitas ocasiões. O risco estaria presente em *qualquer* relação, amorosa ou familiar, uma vez que os limites do outro eram sempre desconhecidos. É fato que orientações sobre os *cuidados de si* devido aos excessos do outro eram mais frequentes no CEAMO e na LTDF. Nesses grupos de apoio, relativizar os excessos do outro significava colocar-se em risco de novas agressões, ofensas, controles, as quais poderiam ocasionar em óbito. Era comum, por exemplo, a descrição, por parte das *profissionais*, dos mecanismos do “ciclo de violência” e do medo como forma de *alertá-las* dos perigos que se colocavam ao continuarem em uma relação *violenta*.

No primeiro caso, as *mulheres*, ao sofrerem agressões físicas ou psicológicas, tenderiam a *perdoar* o companheiro, seja pelas promessas de mudanças feitas por ele, seja por alguma situação crítica que ele estivesse vivendo (desemprego, alcoolismo, uso de drogas ilícitas, morte de um filho, descaso ou falta de afeto da família de origem etc). Ao *perdoar* o companheiro e investir na continuidade da relação amorosa, a *mulher* estaria colocando-se em risco: de morte ou de novas agressões e piores (“escalada da violência”). Isso porque a fase de reconciliação seria imprecisa e inversamente mais curta que a retomada da *violência*. No segundo caso, as *mulheres* por medo deixariam de tomar qualquer atitude. O medo era algo imponderável, paralisante e consistia na imprevisibilidade daquilo que o companheiro ou ex-companheiro poderia fazer se a *mulher* decidisse terminar a relação. O medo enunciado pelas *mulheres* pendulava entre o que poderia ocasionar para os filhos e para ela mesma caso terminassem a relação e, pelas mesmas razões, caso decidissem ficar: a mudança de condição econômica [os maridos de muitas *mulheres* paravam de contribuir com a casa mesmo morando juntos], o prejuízo no relacionamento entre pai e filhos [*ele é um bom pai*, embora mal fiquem com o filho e os agridam], agressões e perseguições aos filhos e a elas [controle dos atos, falas e pensamentos por medo].

No MADA buscava-se vigiar não o outro, mas os seus próprios excessos e expiar seus limites pessoais. Mesmo que existissem casos no grupo de *mulheres* em situação de violência, como vimos no capítulo anterior, esta não era a fonte do *sofrimento* delas, mas sim o *controle sobre o outro*, a *dependência de relações ruins*, as quais sentiam-se *poderosas para salvar*. Por isso, *confiavam sua recuperação a um Poder Superior*. Uma

vez que entendiam não terem controle sobre si mesmas, elas precisavam se apoiar em algo exterior a elas que as impedissem de ter *recaídas*, *crises* e *surtos*. A partir daí se dava a gestão dos riscos no MADA. Nestas situações, as *madrinhas*, *MADAS em recuperação* há mais tempo no grupo, colocavam-se como lugar de apoio e escuta do outro. Elas funcionavam como salvaguardas em momentos de *crise* e de *recaídas* e podem ser entendidas, assim, como partes de uma técnica de gestão de riscos. Eram assim pessoas para quem as *mulheres* poderiam ligar ou se encontrar para conversar fora dos grupos, evitando interromper ou prejudicar o processo de *recuperação*.

No CEAMO e na LTDF, as *mulheres* criaram uma rede de apoio como forma de se *entreeajudarem*. Caso alguma *mulher* deixasse de frequentar os grupos, elas se contatavam procurando *saber se tudo estava bem*. Além disso, nesses espaços onde *violência* tensiona e amplia riscos, as *mulheres* passaram a orientar umas as outras sobre processos judiciais, sobre como tratar com o juiz e o advogado do ex-marido nos dias de audiência, acompanhando-se nessas ocasiões. *Fomos acompanhar Julie na sua Audiência de Separação semana passada*, contava uma das *mulheres* no *groupe de parole* da LTDF, *seu ex-marido ficou desse tamanho, mal olhou pra gente*, concluiu aproximando o polegar e o indicador até quase não existir espaço entre eles. No Brasil, ao acompanhar uma das *mulheres* em sua audiência de pedido de guarda dos filhos, as *mulheres* contavam umas para as outras no encontro seguinte como estarem todas juntas foi importante para fortalecerem-se. Essas formas coletivas de cuidado e atenção eram maneiras de gestão de riscos, formas de exercitar a *sororidade*, uma vez que criavam um *vínculo de união entre si* e que possibilitava com que *não se percebessem sozinhas*, dando-lhes *força para enfrentar as dificuldades que viriam no caminho*.

O conhecimento era outra ferramenta importante de gestão de riscos. *Conhecimento é poder* e isso significa *se proteger dos excessos dos outros e de seus descontroles e compulsões*. No CEAMO e na LTDF, conhecer seus direitos cíveis e jurídicos era uma das formas de *não serem passadas pra trás* e *saber o que fazer*. Como diziam as *mulheres*: *Antes do CEAMO, eu não sabia de nada disso*; ou então: *Não existe essa de abandono de lar não. Se você corre risco pode e deve sair*. Nos grupos de apoio elas se regozijavam em orientar outras *mulheres* sobre como falar com o juiz sem se importar com o que o ex-marido ou seu advogado diriam: *Eles estão lá para nos desestabilizarem. Não dê ouvidos ao que eles falam. Respondam só o que o juiz pergunta*. No MADA o conhecimento era também uma forma de gerenciar os riscos, principalmente, das *recaídas*. Havia uma grande circulação de textos de autoajuda, mas os Lemas também serviam como *frases curtas que ocupam a mente em um momento de*

surto. Assim, em momentos em que o controle de si falha, é preciso evitar recaídas. Entregar sua recuperação a uma força externa e mais potente, um *Poder Superior*, também consistia em estratégias de gestão de riscos.

No CEAMO, *confiar que Deus está ao seu lado* era também um instrumento de força para exercitar mudanças. Muitas das *mulheres* professavam alguma crença e mencionavam o nome de Deus ou de Jesus a todo momento. *Eu falava, ai Deus como eu vou suportar; Só por Deus, viu. Ele está me dando forças pra enfrentar tudo isso; Tem hora que as lembranças vem e eu me pego pedindo a Deus pra me dar forças; Eu coloquei a Bíblia na frente dele e, foi Deus, ele saiu de cima de mim e caiu de joelhos no chão chorando; só entregando na mão de Deus mesmo*. Na LTDF, não existia o hábito de se falar em Deus, seja por força do hábito, seja partindo de alguma crença religiosa. Somente em alguns momentos, *mulheres* ligadas ao Islamismo explicavam às outras sobre as distorções de interpretação que os seus ex-maridos faziam do Corão. *A mulher no Corão é respeitada, ela é a força da família, o que esses homens fazem não tem nada com o que está escrito ali*, diziam.

O intuito desta técnica do *cuidado de si* de gestão de risco nos grupos de apoio e de autoajuda consistia na ideia: *vocês não estão mais sozinhas*. Isso não significava apenas saber que outras pessoas *mulheres* compartilham de uma mesma situação, *violenta* ou *destrutiva*. Isso significava que era importante não *negligenciar a dor da outra pessoa e apoiá-la*. Apreende-se nos grupos que *não se está sozinha*, mas também *não se deve ficar sozinha*. Como fundo, essa proposição pretendia questionar a suposta rivalidade e competição entre mulheres e eram, principalmente, enunciadas no CEAMO e na LTDF. Assim, pautada em um *pensamento machista*, esta noção fazia com que as mulheres se isolassem e, com isso, ficassem expostas e vulneráveis à *violência, colocando-se em risco de morte*. Não se tratava de *gostar das pessoas que frequentam os grupo*, divergências e diferenças existiam e também *precisavam ser respeitadas*. A horizontalidade desejada nos grupos de autoajuda e de apoio não queria dizer homogeneidade, mas que embora existissem diferenças singulares entre as pessoas dos grupos, e conflitos surgiam e precisavam ser remediados, as *mulheres* precisavam apoiar-se umas as outras.

4. Busca pelo Autoconhecimento

Se conhecimento é poder, o autoconhecimento era uma técnica e um objetivo para mudanças de pensamento, de condutas e, assim, de trajetos. Se é preciso construir o

mundo onde se quer morar, é preciso saber que lugar é esse. A busca pelo autoconhecimento espiritual, psicológico e emocional exige um olhar para dentro de si. *Cada pessoa tem um desejo de felicidade que é diferente da outra.* O movimento de olhar para *dentro de si* mesma expressa a busca de uma “verdade” que as *mulheres* não sabiam bem qual era, mas estava ali. Era preciso investigar-se, vasculhar-se internamente procurando respostas sobre *porque permanecem em relações ruins? Por que controlam as outras pessoas? Por que querem mudar o outro? Por que amam? Por que sofrem?*

Primeiro, constituíam um conjunto de questões: *Como eu cheguei até aqui, o que quero hoje e para onde vou?* Essa técnica de investigação procurava propor às *mulheres* um olhar para dentro de si mesmas, algo que elas teriam dificuldade em fazer. Embora na LTDF e no CEAMO não houvesse um nome para isso, no MADA elas chamam de *inventário*. Em acréscimo à técnica formulada nos grupos de apoio às *mulheres*, no MADA o *inventário* procurava descrever ainda quais pessoas essas *mulheres* haviam prejudicado e magoado, além daquelas que também as haviam *machucado*. Como a *doença* que possuíam poderia ter sido ocasionada pelas relações que tiveram ao longo da vida, era preciso: *perdoar o passado*. Nesse movimento, uma parte considerável da reflexão sobre si no MADA as colocava em conexão com relações particulares e próximas, familiares, relacionamentos amorosos, amigos, colegas de trabalho etc, ou seja, com aquelas pessoas que as constituíram como sujeitos e compartilharam de suas vidas. Se acreditava-se que possuíam uma *doença adquirida a partir de seus relacionamentos de diversas ordens com o outro*, pensar sobre si mesmas exigia fazer essa inflexão sobre o outro.

Nos grupos de apoio, a técnica de *reencontrar a si mesma* ou *conhecer a si mesma* consistia em um movimento estritamente voltado para as condutas e pensamentos das *mulheres*. Não importava quem a havia machucado ou o porquê, bastava saber que elas não eram culpadas pelas agressões verbais, psicológicas e morais que sofriam, a *violência doméstica era um fenômeno social*. No entanto, elas precisariam olhar para si e entender porque estavam nessas situações, porque aceitavam algo que era ruim para elas? O intuito era observar repetições de padrões que precisavam ser quebrados. Uma das primeiras atividades propostas pela *psicóloga* do CEAMO consistiu em organizar as salas em duplas, nas quais cada *mulher olharia para dentro de si* buscando suas qualidades e defeitos. Depois, o exercício seria repetido, mas agora com outra *mulher* falando sobre o que achou daquela que fazia par com ela, após alguns minutos de conversa. Esse exercício mostraria para as *mulheres* como elas *aprenderam a ser duras consigo mesmas, em uma*

sociedade que guarda críticas severas às mulheres: seus corpos, condutas e projetos de vida.

Segundo, o autoconhecimento era uma busca sobre o lugar de cada *mulher* no mundo. Neste ponto da técnica, espaços de apoio e de autoajuda se aproximam. Isso porque entre esses espaços existe o entendimento de que as *mulheres* aprenderam ao longo da vida, devido a uma *sociedade machista* ou pelas *relações que viveram*, a sempre pensarem no outro. A característica de cuidadoras as fazia acreditar que poderiam suportar tudo, desculpar tudo, pois eram fortes, corajosas e os outros precisavam delas. Intuíam-se durante as conversas nos grupos de apoio (de *mulheres* e de *paroles*) e nas reuniões do MADA que as *mulheres* viviam relações ruins que lhes causavam *sofrimentos, dores* e, muitas vezes, a morte, devido ao *papel de cuidadoras* que reproduzia um lugar materno a ser desempenhado pela *mulher*. Se esse era um lugar a ser questionado, como vimos na primeira das técnicas selecionadas neste tópico, o que deveria ser colocado em seu lugar?

A dificuldade de se empreender o encontro consigo mesma, essa “verdade” guardada no íntimo dessas *mulheres*, era tema corrente nos encontros e reuniões. No MADA, por exemplo, um dos pensamentos expressos na *apostila* chamava a atenção para como *era fácil controlar e aconselhar as outras pessoas, mas quando precisamos pensar sobre nós mesmas, não sabemos o que dizer*. Esse pensamento era reiterado nas *partilhas* e nas entrevistas que realizei. *Eu não sei, parece que eu criei uma dependência do programa, só troquei o lugar*, dizia-me uma das *mulheres* MADA *em recuperação*. Em outros momentos, elas me diziam como era difícil pensar em si mesmas, porque parecia que agora elas só queriam fazer coisas para si mesmas. Essa preocupação com o equilíbrio de uma outra forma de estar no mundo fazia parte de seus desejos, seus *novos horizontes*.

No CEAMO e na LTDF, a dificuldade se concentrava em pensar quais eram de fato seus desejos ou planos. Algumas das *mulheres* que estavam ali, jamais haviam exercitado esse olhar para dentro de si. Um dos problemas levantados entre as *mulheres* no CEAMO era a *solidão*. Muitas das *mulheres* diziam ser a parte mais difícil em se separar, pois não sabiam o que fazer quando ficavam sozinhas. *Pensem naquilo que vocês gostam de fazer, tentem fazer algumas coisas e vejam em quais delas vocês se sentem bem*, sugeria a *psicóloga*. Desafio lançado e, no encontro seguinte, entre descobertas de novas distrações, algumas *mulheres* continuavam sem saber o que gostavam. *Não é do dia pra noite, né gente!*, lembrava a *psicóloga*.

Saber quais seus gostos e seus desejos era apenas uma parte desse reencontro consigo mesmas. Era preciso, para isso, exercitar todos os dias a frase: *Eu quero*. Quando

se propôs o tema da sexualidade, motivado por algumas *mulheres* do grupo no CEAMO, o constrangimento de pensar sobre si mesma ficou mais evidente. Não somente porque algumas das *mulheres* presentes nos grupos não imaginavam que questões como orgasmo, posições sexuais ou masturbação feminina fossem assuntos possíveis de serem conversado coletivamente. *Sexo é vida*, dizia a *psicóloga* incentivando as *mulheres* a *quebrarem o tabu de falarem sobre sexo*. Para além de mostrar *travas* ou moralidades religiosas que atravessam a dificuldade de falar sobre sua própria sexualidade, o interessante nesse debate no grupo do CEAMO consistia em trazer a sexualidade como protagonista da vida das *mulheres*. Pensar em seus desejos e projetos também deveria incluir seus prazeres eróticos.

Por fim, o autoconhecimento visava ainda um *crescimento espiritual e emotivo*. Mesmo que o tema da espiritualidade estivesse mais presente no MADA, inclusive estava descrito em mais de um ponto da apostila, no CEAMO e na LTDF a espiritualidade encontrava outras nomeações. Nesses grupos de apoio, a busca era por uma *felicidade* e uma *liberdade* reflexivas, ou seja, buscar *aceitar-se com seus defeitos e qualidades*, saber que imperfeições são parte da vida e de cada uma, e que *não existe felicidade plena*. O autoconhecimento buscado nesses espaços, de apoio e de autoajuda, tinham como objetivo o *bem viver e uma vida sem violência* que reverberava em uma ideia de saúde dos corpos, das relações e da mente.

4.3. As Pedagogias do Cuidado de Si como produtoras de tecnologias de subjetividades

Ao proporem o exercício de técnicas de mudança de condutas e de pensamentos em busca de *um bem viver*, de *uma vida saudável* ou *sem violência*, as Pedagogias do Cuidado de Si colocam-se como tecnologias de produção de subjetividades. O que se pode decorrer analiticamente das Pedagogias do Cuidado de Si como tecnologias de produção de subjetividades consiste em uma ação centrada nos indivíduos, seus corpos, emoções, pensamentos e gestos. Não voltado somente para produzir uma população e fazer proliferar a vida, mas o governo a partir da gestão dos indivíduos. Um processo de hiperindividualização da biopolítica como descreve Ferreira (2012):

Vários autores, em âmbitos diversos e de maneiras distintas, têm denominado este processo como uma nova fase da biopolítica (Foucault, 2008; Deleuze e Guattari, 1995; Haraway, 2004; 2005; Rose, 1996; Preciado, 2011, dentre outros). Segundo essa literatura, o fenômeno não passaria mais apenas pela disciplina dos corpos, da saúde disposta para o trabalho, mas apontaria para um processo de hiperindividualização e pelo imperativo de produzir parâmetros pelos quais os sujeitos possam ser acompanhados em suas variações de desejos, humor, perspectivas e objetivos ao produzir dispositivos

altamente refinados de autocontrole e regulação subjetiva (p. 35).

A enunciação da palavra, como ferramenta terapêutica de reparação e enfrentamento das mazelas do mundo, emerge como um lugar privilegiado e estimulado na produção de uma “verdade do sujeito”. As *mulheres* em suas práticas do *cuidado de si* mesmas promovem essa busca pela verdade de cada uma: seus gostos, seus defeitos e qualidades, seus desejos. Vascular esse “interno” delas mesmas, um autoconhecimento, significava encontrar respostas e caminhos para uma vida em que sentidos de *felicidade* e *liberdade* se articulam. E essa técnica, em uma perspectiva pragmática da vida, de fato constituía caminhos e possibilidades de estar no mundo, construí-lo e habitá-lo. No entanto, a partir de um olhar analítico sobre o qual as falas sobre experiências se colocam, esse “interior” não está desvinculado dos jogos de poder que organizam as razões de Estado e suas formas de governamentalidade. Neste sentido, Nikolas Rose (1988) nos dá pistas a respeito de uma certa ilusão da vida íntima como algo terminantemente da ordem do pessoal. Segundo o autor a biopolítica nos tempos atuais estaria voltada para um “governo das almas”¹⁴⁶:

Nossas personalidades, subjetividades e "relacionamentos" não são questões privadas, se isso significa dizer que elas não são objeto de poder. Ao contrário, elas são intensivamente governadas. Talvez elas sempre o tenham sido. Convenções sociais, vigilância comunitária, normas legais, obrigações familiares e religiosas exerceram um intenso poder sobre a alma humana em épocas passadas e em outras culturas. A conduta, a fala e a emoção têm sido examinadas e avaliadas em termos dos estados interiores que elas expressam. Também têm-se feito tentativas para alterar a pessoa visível através de uma ação exercida sobre esse invisível mundo interior. Pode parecer que pensamentos, sentimentos e ações constituem o próprio tecido e constituição do mais íntimo eu, mas eles são socialmente organizados e administrados nos mínimos detalhes (Rose, 1988: pp. 31-32).

Assim, para o autor, essas são também formas de gerir vidas a partir dos corpos, condutas e pensamento dos indivíduos, buscando uma “verdade do sujeito” (Foucault, 1970). Ainda segundo Rose (1988), subjetividades e intersubjetividade mostram que os programas de governo entenderam que, para “governar os sujeitos era preciso conhecê-los” (p. 36). Neste sentido, a palavra terapêutica enunciada em grupos de autoajuda como o MADA são, antes que emanações individuais e particulares, também domínios de

¹⁴⁶ Como explica Rose (1988): “Eu vejo as coisas de forma diferente. Em vez de falar em termos de estado, preferiria falar em termos de "governo". Governo, no sentido no qual eu utilizo o termo, não se refere nem às ações de um sujeito político calculador, nem às operações dos mecanismos burocráticos e de administração de pessoal. O termo descreve, em vez disso, uma certa forma de buscar a realização de fins sociais e políticos através da ação, de uma maneira calculada, sobre as forças, atividades e relações dos indivíduos que constituem uma população” (p. 36).

governamentalidade. Saberes tais como as “ciências psicológicas, seus sistemas conceituais, suas invenções técnicas, modos de explicação e formas de *expertise* viriam a exercer um papel-chave” (p. 36). No CEAMO e na LTDF busca-se esmiuçar as questões pessoais e particulares das *mulheres* como maneiras de buscar conhecer os motivos mais internos pelos quais elas sofrem. As técnicas empregadas nas Pedagogias do Cuidado de Si seriam, portanto, também parte “do governo das almas”, ou seja, são maneiras de produzir sujeitos que precisam ser conhecidos para ser cuidados (de direitos, políticos, traumatizados, emotivos, frágeis, etc). O indivíduo que ama, sofre, se traumatiza torna-se o centro das ações governamentais. Por exemplo, na medicalização e patologização de comportamentos tidos como depressivos e na produção de uma ideia de normalidade pautada na saúde dos corpos, mentes e relações. Portanto, observa-se que esse “novo movimento” dos mecanismos da biopolítica consiste em uma relação estreita entre “a vida subjetiva e intersubjetiva (...) e os sistemas de poder” (Rose, 1988: p. 36).

A “verdade do eu” esmiuçada pela fala em técnicas terapêuticas, apontam, portanto, para as maneiras de gerir vidas a partir das histórias pessoais dos indivíduos (Fassin e Retchman, 2011; Fassin, 2004; Astier e Duvoux, 1996). Os atendimentos e acolhimentos psicológicos, terapêuticos, pós-traumáticos ou lugares de escuta etc, precisam ser personalizados e particularizados. Se por um lado as técnicas de Pedagogias do Cuidado de Si exigem o exercício das *mulheres* de mudanças de pensamentos e de condutas, elas também afetam de maneiras variadas os profissionais designados para atendê-las e impulsionar, ou *coordenar*, os jogos de linguagem acionados nas trocas discursivas de experiências, lembranças e afetos entre *mulheres*. Estas técnicas estão intimamente articuladas às moralidades (formas de julgar e de atribuir valor à conduta das pessoas) e os afetos das profissionais que *atendem, acolhem e escutam* as pessoas (Fassin e Lézé, 2013; Fassin, 2013 e 2004; Bessin, 2009).

Nos espaços de apoio, por exemplo, constrói-se o *entendimento* e *respeito* por aquilo que as *mulheres desejam, sentem e pensam*. O exercício feito por *profissionais* para apreender as múltiplas e subjetivas temporalidades inscritas nos trajetos das *mulheres* que vivem *situações de violência* são pontos importantes de constituição de outras maneiras gerir os *sofrimentos* e *traumas* enunciados nos atendimentos e acolhimentos. É preciso saber estar ausente e estar presente nos momentos de escuta de narrativas sobre *violências* e *sofrimentos* e isso envolve não somente uma *expertise* profissional, mas a conexão entre os próprios afetos, moralidades e limites pessoais de quem escuta as histórias que são contadas. *Respeitar* o que as *mulheres* desejam, *confortá-las* em momentos de crise da linguagem, quando elas não conseguem prosseguir por falta

de palavras ou pelo excesso das emoções, não julgar aquilo que é dito são certamente exercícios também apreendidos pelas *profissionais*. Também elas precisam mudar pensamentos ou confrontar seus entendimentos convencionalizados acerca de relacionamentos amorosos e das maneiras de lidar com conflitos e violências. As Pedagogias do Cuidado de Si, portanto, são técnicas de gestão de sofrimento, risco e de afetos. Elas são construções articuladas, jogos de poder nos quais saberes especializados (psicologia, antropologia, assistência social) articulam-se a experiências e noções produzidas em um “senso comum”, um conhecimento produzido na imanência da vida.

No contexto desta pesquisa, o respeito ao desejo das *mulheres* nos grupos de apoio emerge como lugares de atuação de um Estado que precisa conhecer para governar. Os afetos e as moralidades de profissionais são lançados ao crivo das multiplicidades e heterogeneidades de trajetos e maneiras de habitar mundos. Isso exige da *profissional* o exercício do deslocamento e da apreensão da *dor* e dos *sofrimentos* do outro (Andrade, 2012b; Bessin, 2010; Sontag, 2003; Fassin, 2004). Não somente os desejos pessoais de cada *mulher* precisam ser respeitados em seu mais minúsculo e sensível sentido, mas também os limites morais de cada *profissional*. Também eles precisam apreender outras visões e maneiras de habitar mundos e, da mesma forma, um jogo de poder, temporalidades, linguagens e afetos é tensionado e recriado em relação. Mesmo em se tratando de grupos de autoajuda, cada participante torna-se uma expert em ouvir e apoiar a outra, sendo esta a chave da recuperação e da reconstrução de vidas.

Não é por acaso que afetos e moralidades são temas centrais quando se propõe trabalhar com a escuta. As normas técnicas de padronização do atendimento das Delegacias de Mulheres (Brasil, 2010) e aquelas destinadas a unificar os centros de referência à mulher (Brasil, 2006b) estão imersas nesses jogos de poder e por propor a escuta. De um lado, produzem quem são os sujeitos que serão atendidos e precisam de proteção e apoio; de outro lado, exatamente pelo conhecimento (expertise) constituído sobre esses sujeitos, no caso a “mulher em situação de violência doméstica e familiar”, definem como instrumento de acolhimento, proteção e acompanhamento a “escuta sensível”. Como observa Rose (1988): “Em vez de ver o estado como estendendo seu domínio por toda a sociedade por meio de uma ampliação de seu aparato de controle, precisamos, pois, pensar em termos da “governamentalização do estado” – uma transformação das racionalidades e das tecnologias para o exercício do domínio político” (p. 36). A isto o autor chama de “governo das almas”.

Não se trata de analisar ou questionar com isso uma eficácia das ferramentas construídas pelas Pedagogias do Cuidado de si. Ao contrário disso, elas funcionam na

medida em que seguem as produções discursivas e morais sobre os sujeitos e as subjetividades. Os mecanismos destas tecnologias de constituição de sujeitos e subjetividades, mesmo que múltiplas e particulares em um sentido, produzem noções de *felicidade, liberdade, equilíbrio e saúde* que serão alcançadas pelo exercício de suas técnicas do si. Como descreve Rose (1988):

As tecnologias da subjetividade existem, pois, numa espécie de relação simbiótica com aquilo que poderíamos chamar de "técnicas do eu": as formas pelas quais nós somos capacitados, através das linguagens, dos critérios e técnicas que nos são oferecidos, para agir sobre nossos corpos, almas, pensamentos e conduta a fim de obter felicidade, sabedoria, riqueza e realização. (...) Através da autoinspeção, da autoproblematização, do automonitoramento e da confissão, avaliamos a nós mesmos de acordo com critérios que nos são fornecidos por outros. Através da auto-recuperação, da terapia, de técnicas de alteração do corpo e da remoldagem calculada da fala e da emoção, ajustamo-nos por meio das técnicas propostas pelos experts da alma. O governo da alma depende de nos reconhecermos como, ideal e potencialmente, certo tipo de pessoa, do desconforto gerado por um julgamento normativo sobre a distância entre aquilo que somos e aquilo que podemos nos tornar e do incitamento oferecido para superar essa discrepância, desde que sigamos o conselho dos experts na administração do eu (Rose, 1988, p: 44).

No exercício das Pedagogias do Cuidado de Si é possível observar como questões, antes descritas como domínios íntimos, privados e pessoais (as formas de amar, o sofrimento, as compulsões etc), estão também articuladas a jogos de poder e às razões do Estado. Elas produzem e são produtoras desses jogos de poder, como observa Foucault (1970):

Por outro lado, e inversamente, eu diria que, se agora me interesso de fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social (Foucault, 1984: p. 8).

Sofrimentos, dores, formas de amar não são somente emanções individuais, elas expressam convenções e normas sociais que se conectam e iluminam contextos mais amplos. É nesta apreensão que a enunciação das experiências narradas e vividas pelas *mulheres* tornam-se lugares de tratamento de políticas públicas e de espaços terapêuticos. Assim, as Pedagogias do Cuidado de Si, como ferramentas analíticas sobre as políticas terapêuticas de *enfrentamento* e de *recuperação* de *sofrimentos* e *dores*. apresentam-se como lugares para pensar a produção de subjetividade e de práticas estatais. Elas nos mostram que pessoas, emoções, normas, moralidade, agentes de Estado e formas

governamentais de gerir vidas não estão desconectadas. Pelo contrário, produzem-se incessantemente, articulando significados, ações e maneiras de estar no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Memórias, Espirais e Políticas Públicas

Mas vou até o fim foi uma expressão muitas vezes ditas pelas *mulheres* em minha pesquisa de campo na tentativa de pensar sobre os trajetos que as levaram a permanecerem longos anos em relacionamentos amorosos que lhes causavam *dor* e *sofrimento*. Longe de supor uma passividade ou uma inércia dessas *mulheres* nessas situações, suas narrativas falavam sobre seus engajamentos no mundo (suas relações, condições de vida, emoções etc), mostrando que elas não eram “vítimas” de uma situação sobre a qual não tinham conhecimento. Antes, em seus enunciados, essas *mulheres* diziam viverem *relacionamentos ruins*, mas lançavam-se a enfrentar seus efeitos cotidianos em nome da família, dos filhos ou do amor. Suas falas diziam sobre coragem, persistência e força em meio a uma série de imponderáveis: dos julgamentos de familiares, de amigos e de *pessoas* desconhecidas a respeito de suas escolhas; do flerte com a loucura; das situações de dependência e descontrole de si; das precariedades da vida justapondo-se a uma série de outras violências (racismo, pobreza, acusações, culpabilizações etc) que tensionavam e endureciam o movimento de seus trajetos; das decepções de seus projetos pessoais sobre amor e família.

Elas acreditavam que, como mulheres, poderiam *suportar* ou *aguentar tudo* a qualquer custo em nome de relações que lhes eram importantes até onde assim fossem sentidas. Articulavam um “conhecimento venenoso”, como descreveu Das (2007) sobre outros contextos, inscrito em seus corpos que tudo *suportavam*, ao mesmo tempo em que produzia sofrimentos e desejos de mudanças, qualquer que fossem. Mesmo encontrando caminhos para consertar ou remendar fraturas, essas relações pareciam encontrar ainda lugares importantes e desejados em seus mundos. Tentar *até o fim* significava, assim, que essas *mulheres* não desistiam rapidamente das dificuldades de uma vida a dois. Pelos filhos, pela família ou pelo amor consituíam-se em enunciados que significavam suas experiências, produzindo processos de apreensão que movimentavam trajetos de formas aleatórias e imprevisíveis.

Ao percorrer as histórias contadas pelas *mulheres*, esta tese afastou-se de tentativas classificatórias e tipológicas de produzir perfis ou de incorrer em homogeneizações ao refletir sobre enunciados acerca de experiências (Capítulo 3). O exercício analítico empreendido nestas páginas seguiu outro trajeto. Optei por considerar narrativas sobre emoções, experiências diversas e maneiras de produzir lembranças como micropolíticas (Rezende e Coelho, 2010; Abu-Lughod e Lutz, 1990). Desta forma, as narrativas enunciadas sobre *sofrimentos, amores, violências, destruição, controle e doença* emergiram como lugares importantes para refletir sobre trajetos, pensamentos e condutas femininas, mas também sobre formas contemporâneas de práticas profissionais. Estas, cada vez mais, mostram-se pautadas em fazer emergir uma “verdade” (Foucault, 1970) sobre o indivíduo que sofre a partir do esmiuçamento de suas histórias particulares entendidas como sofrimentos e traumas (Fassin e Retchman, 2011; Astier e Duvoux, 2006). Assim, emoções e experiências em relacionamentos amorosos *violentos* ou *destrutivos* mostraram-se como um domínio micropolítico de produzir um *bem viver*: uma vida *saudável* e sem *violência*.

Esta Tese teve como ponto de partida uma frase reiteradamente dita em minha pesquisa no Mestrado com as policiais de uma Delegacia de Defesa da Mulher (DDM) de que “A DDM é a primeira porta que as mulheres batem para procurar ajuda” (Andrade, 2012). Eu desconfiava dessa afirmação, seja a partir dos registros de Boletins de Ocorrência (BOs) que eu ouvi durante a pesquisa de campo, seja por uma extensa bibliografia que mostrava, muitas vezes de forma indireta, outros trajetos percorridos pelas mulheres em busca de enfrentar essas situações: família, amigos, igreja, justiça informal, centros de apoio, Conselho Tutelar, ONGs, postos de saúde, hospitais etc. A proposta em expandir a pesquisa de campo ao MADA (Mulheres que Amam Demais Campinas – Posso ajudar) consistiu exatamente em aprofundar, de forma contrastiva e reflexiva, o entendimento sobre narrativas de *sofrimento, dor e amor* enunciadas pelas *mulheres* em contextos de *violência doméstica de gênero* (CEAMO – Centro de Referência e Apoio à Mulher) e de *violência conjugal e sexista* (LTDF – Libres Terres des Femmes). Embora este tenha sido o trajeto percorrido pela pesquisa, a articulação da observação “entre” esses espaços mostrou questões e conexões não óbvias anteriormente.

Primeiro, a impossibilidade de classificar e categorizar as histórias contadas pelas *mulheres* como tentativa de entender as idas e vindas por esses *relacionamentos ruins* ou de traçar trajetórias que levariam *mulheres* a situações de *violência* ou à *dependência de relacionamentos destrutivos*. De fato, políticas públicas e práticas terapêuticas são afeitas a terminologias classificatórias como maneiras de organizar e controlar os acasos das

situações com as quais se deparam cotidianamente em suas práticas. *Violência doméstica de gênero, violência conjugal, violência sexista, relacionamentos destrutivos, relacionamentos abusivos, dependência pelo sofrimento por amar demais, doença, compulsão, vícios* eram apenas alguns dos termos discursivamente em circulação entre espaços de apoio e de autoajuda durante minha pesquisa de campo. Apesar disso, estas noções classificatórias não foram empregadas da mesma maneira pelas *mulheres* e *profissionais* nesses espaços, nem mesmo se restringiram a contextos específicos.

Narrativas sobre *doença*, por exemplo, eram enunciadas no MADA, mas também no CEAMO e na LTDF. No primeiro, esse termo era acionado de forma a explicar os motivos que levariam as *mulheres* a permanecerem em *relacionamentos destrutivos* e significar os sintomas da *dependência em sofrer por amar demais*. Nos espaços de apoio, de outra forma, onde um léxico sobre “violência contra a mulher” pautava os encontros dos *grupos*, o termo *doença* era enunciado pelas *mulheres* para explicar o comportamento de seus companheiros: *psicopatas, loucos, depressivos, bipolares, manipuladores, perversos-narcisistas* etc. Ao contrário do MADA, no qual *doença* era uma categoria explicativa, nos outros dois espaços ela era rechaçada em nome de uma explicação do *machismo* como um fenômeno social e cultural. Em lugar de *doença*, esses centros e associações de apoio à mulher descreviam os mecanismos da *violência doméstica e conjugal* inscritos em um “ciclo”, o qual precisaria ser *rompido*. Partindo das histórias contadas pelas *mulheres*, mesmo a imagem do “ciclo da violência” mostrou-se limitante enquanto um instrumento analítico das *relações violentas*, como descreverei adiante sobre questões de temporalidade e de memória.

Neste sentido, os enunciados sobre *violência* e *destruição*, tais como categorizados por políticas públicas e grupos de autoajuda, embaralhavam-se nas narrativas femininas. Ao partir das histórias contadas pelas *mulheres*, eventos de agressões físicas, psicológica, morais e verbais transitavam entre esses contextos diversos. Viver situações reconhecidas pela legislação brasileira e francesa como crime, certamente não foi a forma como as *mulheres* encontraram para significar *sofrimentos e dores* causados pelas fraturas e mudanças no relacionamento amoroso e familiar. “Entre” os espaços onde esta pesquisa se desenvolveu, os questionamentos femininos se pautaram mais pelas relações e pelo lugar delas em seus mundos, do que em se “enquadrar” rigidamente às classificações propostas pelos centros de apoio e grupos de autoajuda. Antes, as *mulheres* movimentavam seus trajetos, seja pela intuição de que o problema se encontrava nelas, pelas suas maneiras de amar ou se relacionar com o outro, seja pela possibilidade ou pelo conhecimento de espaços terapêuticos ou de apoio, seja porque

eram assim *encaminhadas* por agentes governamentais da saúde, do direito ou da assistência social.

Segundo, os trajetos que produziam reconstruções em seus mundos não eram, eles também, previsíveis, lineares ou classificáveis rigidamente. Os acontecimentos que se justapunham produziam bifurcações imprevisíveis e não caminhos direcionados e previsivelmente concatenados. Tentar *até o fim* ou considerar que *vale tudo por amor* as lançava, assim, a alargar, suportar e ultrapassar seus próprios limites para o sofrimento e eram esses engajamentos que provocavam perturbações de diversas ordens no direcionamento de seus trajetos. Mais que rupturas das relações amorosas e familiares, seus enunciados mostravam a produção dessas bifurcações, ou seja, de “eventos contingentes, perturbações ligeiras que podem ser fonte de reorientações importantes nas trajetórias individuais ou nos processos coletivos” (Bessin et al. 2010 : p.10)¹⁴⁷.

Há um consenso entre teóricas acadêmicas e formuladores de políticas públicas de que a “violência contra a mulher” (doméstica, conjugal, intrafamiliar, intepessoal, sexual, moral, psicológica etc) transborda as relações de raça, de classe ou de geração. Não obstante essa observação, como cada *mulher* vive e como entende o que vive não é compreensível sem considerar essas intersecções. Dito isso, o que faz uma *mulher* procurar por um centro de apoio, um grupo de autoajuda ou um serviço psicológico particular não são facilmente classificáveis e estão atravessadas por outros imponderáveis da vida. Não somente pela justaposição de domínios morais, religiosos e normativos, os quais precisam certamente ser considerados intrinsecamente articulados, também os lugares que essas *mulheres* ocupam no mundo impactam sobre suas possibilidades de escolha ao se movimentarem pela imprevisibilidade de trajetos.

Não é desprezível a constatação da *psicóloga* do CEAMO de que as *mulheres* negras atendidas por ela encontravam maiores dificuldades em terminarem relacionamentos violentos, *fortalecerem a autoestima* ou *conquistarem a autonomia*. Além de enfrentarem condições econômicas “precárias” – desemprego ou baixos salários, condições ruins de moradia etc – a soma de uma série de outras violências tornavam o movimento mais duro. Os maus-tratos sofridos em instituições públicas como serviços de saúde, instituições judiciais e policiais, o racismo que emergia nas mais diversas relações que constituíam seus mundos eram elementos considerados pela *psicóloga* como explicação para o avanço mais lento dessas *mulheres* em comparação àquelas que

¹⁴⁷ No original: “des événements contingents, des perturbations légères [qui] peuvent être la source de réorientations importantes dans les trajectoires individuelles ou les processus collectifs” (Bessin et al. 2010: p.10).

compartilhavam de condições socio-econômicas muito próximas delas. Na LTDF as implicações do racismo sobre as possibilidades dos trajetos percorridos pelas *mulheres*, ali descritos sobre as mulçumanas e árabes, também se coadunavam nas outras dificuldades que se somavam à *violência conjugal e sexista*. As dificuldades de encontrarem emprego e moradia por não terem documentos ou registros profissionais válidos na França (*les sans papiers*) limitavam consideravelmente as condições de possibilidade de enfrentar as situações de violência em que se encontravam, exigindo dessas *mulheres* muito *mais energia* para enfrentar esses contextos precários. *Para onde eu vou?* Esta era uma pergunta sempre feita por essas *mulheres*, no CEAMO e na LTDF, quando diziam *Não aguento mais*.

Dizer *chega* não bastava assim para movimentar trajetos ou construir outras relações em seus mundos. Todas essas outras condições e formas de violências as atravessavam nas possibilidades de elaboração de trajetos e iluminavam muito mais seus *vai-e-vens* nos relacionamentos amorosos *violentos* que as classificações governamentais sobre o que viviam. Esses imponderáveis foram também observados por Fassin (2004) ao descrever como uma economia moral incide e emerge no trabalho social francês voltado aos imigrantes, refugiados e os “indocumentados”. Embora as políticas públicas girassem em torno de noções de igualdade pautadas nos princípios dos Direitos Humanos que as regem, são também acionadas por uma « economia moral » acionada pelas pessoas que as executam e gerenciam.

No MADA os trajetos também estavam atravessados por moralidades, normas e afetos, interseccionando raça, geração e classe. Nas entrevistas que realizei, nas quais situações de *violência* e *destrutibilidade* se embaralhavam, o amor e as maneiras de se relacionar com o outro acionavam as bifurcações em seus trajetos. O MADA, como acompanhamos no Capítulo 3 desta tese, teria surgido em seus caminhos muitas vezes por acaso: *um livro encontrado na biblioteca de uma amiga, um site consultado na internet, entre conversas com estranhos na rua e no transporte público* etc. No entanto, outras *mulheres* encontraram o MADA em terapias particulares como orientação de suas terapeutas ou foram levadas até o grupo por amigos, colegas, *patroas* ou pelo próprio *marido*. O fato de assim terem tomado conhecimento do grupo não fazia com que aderissem mais ou menos ao *programa* ou interferisse na frequência delas às *reuniões*. O certo é que essa imprevisibilidade em seus trajetos, para onde iriam e como, não era possível ser classificada.

Um terceiro ponto observado no entendimento desses espaços e narrativas no “entre” consistiu na produção de um léxico contestatório de moralidades convencionais

e de normas de gênero e de sexualidade construído na relação entre *mulheres e profissionais* e entre *mulheres e mulheres*. Tal léxico, embora inscrito em contextos de enunciação específicos (direitos humanos, feminismo, saberes psicológico popularizados e profissionais, liturgia e literatura de autoajuda), apresentava técnicas muito próximas de *controle* e *fortalecimento* do eu, assim como de *recuperação da dependência de relacionamentos destrutivos* e de *enfrentamento de situações de violência*. As Pedagogias do Cuidado de Si, termo analítico empregado pela reflexão a partir do olhar pelo “entre” espaços e gramáticas, pautou-se pela construção de uma outra moral destinada a gerir os relacionamentos amorosos com o outro, através do *cuidado de si*. Essa outra moral, contestatória de normas e moralidades, tinham como objetivo produzir formas de habitar mundos *saudáveis, sem violência e sem sofrimento*. Elas não se inseriam, portanto, apenas no cotidiano das *mulheres*, alterando e transformando vidas, mas em tecnologias contemporâneas de produção de subjetividades e de práticas profissionais.

Assim, o exercício de suas técnicas impactou não somente os trajetos, pensamentos e condutas das *mulheres*. Essas políticas afetivas, terapêuticas e subjetivas também atravessam práticas e saberes das *profissionais* responsáveis por acolher *mulheres em situação de violência*, assim como as próprias *mulheres* que participavam de grupos de autoajuda. A Pedagogias do Cuidado de Si exigiam não somente o exercício e persistência dos indivíduos que sofriam, mas o entendimento da dor sentida pelo outro e dos contextos das *mulheres* com as quais se relacionavam nos grupos e fora deles. Assim, se as pedagogias pautadas no cuidado de si – controle, gestão de riscos, contestação de normas e busca pelo autoconhecimento – eram apreensões também inacabadas sobre as experiências e relações, elas produziam uma outra moral e ética para o atendimento, acolhimento e prática profissional, assim como para o acolhimento nos grupos de autoajuda.

Nesse sentido, as emoções e experiências enunciadas pelas narrativas femininas colocam desafios para o trabalho com *mulheres* em situação de violência. Se contextos violentos foram o ponto de partida desta tese, a pesquisa que se seguiu nos diversos espaços trazem elementos importantes para se pensar as tecnologias de governamentalidade, principalmente sobre a prática de centros e associação de apoio à mulher em situação de violência. A impossibilidade de considerar as histórias contadas pelas *mulheres* como lineares ou por terminologias classificatórias é um destes desafios. Se escutar as *mulheres* faz parte de um dos elementos de “presença social” (Bessin, 2009a), ela envolve saber quando se está presente e quando se deve intervir sobre aquilo que é contado, reconhecendo as multiplicidades de trajetos, experiências e condutas sem

julgá-los. De outra forma, é preciso refletir sobre os efeitos que a “escuta qualificada” (Brasil, 2006) têm sobre as (os) profissionais designados a acolher e acompanhar essas mulheres. Principalmente, como se constiui uma empatia a respeito da dor enunciada pelo outro e suas implicações para a prática profissional e as formas de atendimento. As mudanças de pontos de vistas, a contestação de dicotomias, normas e moralidades, a construção de distanciamentos e engajamentos são todos eles afetados pelas histórias contadas por aqueles sujeitos atendidos pelos agentes estatais em um contexto de trabalho cada vez mais ancorados na palavra enunciada.

Por fim, ao acompanhar as narrativas femininas sobre suas experiências de *amor*, *sofrimentos* e *dores* nos relacionamentos amorosos *destrutivos* e *violentos* e as práticas *profissionais* em contextos de *violência doméstica de gênero* e *conjugal*, dois temas perpassaram tangencialmente afetos, trajetos, práticas e noções. Tais temas, embora percorressem e atravessassem as narrativas como um texto menor, seguindo-as subliminarmente ao longo dos capítulos desta tese, é de extrema importância para compreender as maneiras de exercitar as técnicas das Pedagogias do Cuidado de Si produzidas nos *grupos de mulheres*, nos *groupes de paroles* e nos *grupos de autoajuda*. Gostaria de retomá-los nestas considerações finais, mesmo que rapidamente e em caráter propositivo, como elementos importantes na produção de narrativas e nos imprevisíveis direcionamentos dos trajetos femininos. Desta forma, gostaria de propor refletirmos acerca das temporalidades e das narrativas sobre memórias.

Se as *mulheres*, em minha pesquisa de campo, diziam ir *até o fim* nas tentativas de *salvar o relacionamento amoroso*, este limite, *o fim* até o qual se *suporta* ou *aguenta* viver determinadas experiências, está a todo o tempo atravessado e tensionado pelas lembranças e pelo tempo. Não um tempo passado, presente ou futuro, mas as articulação íntima entre eles. Os relacionamentos amorosos, mesmo provocando *sofrimentos* e *dores*, precisavam pressionar *até o fim* os limites de suportabilidade do sofrimento. Mesmo encontrando caminhos diversos e extenuantes em busca de consertá-los ou remendar suas fraturas, essas relações pareciam encontrar ainda lugares importantes e desejados nos mundos construídos pelas *mulheres*. Para isso, elas levavam anos e muitas vezes décadas para dizerem *Chega* ou *Não aguento mais*. Essas elaborações e apreensões sobre as experiências, atravessadas por emoções, normas e moralidades convencionalizadas socialmente, precisavam do trabalho do tempo sobre elas. E esse trabalho pauta-se por uma pluralidade de temporalidades e de maneiras alineares de lembrar e esquecer dos acontecimentos.

Primeiro, a possibilidade de enunciar experiências e afetos pelas *mulheres* está intrinsecamente pautada por múltiplas temporalidades. Nelas assepsões e experiências diversas em relação ao entendimento do tempo – sua passagem, duração e repetição – tensionam momentos de espera e de enfrentamento do sofrimento. Como descreve Wagner (2010) :

Nós fazemos o tempo (e não só quando estamos "datando"). Assim como o espaço, o tempo jamais poderia ser percebido sem as distinções que lhe impomos. Mas nos protegemos com uma barafunda de sistemas e distinções temporais capaz de deixar zozno um consciencioso sacerdote maia. Nós criamos o ano, acadêmico e fiscal, e o dia, feriado ou útil, em termos dos eventos e situações que os tornam significativos e proveitosos, e fazemos isso *prevendo-os*, e vendo então como os eventos e situações se impõem às nossas expectativas. Calendários, agendas, horários, rotinas e expectativas sazonais são todos dispositivos "de previsão" para precipitar o tempo (e fazer com que nos surpreendamos com ele, e *não o tornemos previsível*). Eles são um meio para preparar expectativas que, ao ser cumpridas ou não, se tornam "a passagem do tempo", "o tempo" [meteorológico], "bons momentos", "um ano ruim" (p. 126).

A partir desta proposição, o processo de elaboração e enfrentamento das experiências *violentas*, e gostaria de me concentrar nelas nesse momento, pauta-se por fazer emergir uma série de temporalidades. De um lado, o tempo do calendário impõe-se sobre os trajetos femininos: as datas de audiências para o pedido de divórcio e guarda dos filhos, a espera para registro de um Boletim de Ocorrência ou dos depoimentos na DDM, a espera do recebimento da intimação da polícia para o companheiro, a duração das Medidas Protetivas etc. Essas temporalidade inscrita em dias certos, mas que transcorrem na infinidade da espera, precisava ser apreendido pelas *mulheres* para controlar ansiedades, medos e sofrimentos. De outro lado, esse tempo regrado se mistura a outras maneiras de contá-lo, um tempo “kairológico”, que não pode ser anotado no calendário. Um tempo dos processos de elaboração das experiências de dores e sofrimento, dos exercícios de controle, recuperação, autoconhecimento e fortalecimento inscritos nas técnicas das Pedagogias do Cuidado de Si. Esta apreensão mais fluida do tempo, gravada nas emoções, moralidades e memórias, permite-nos “apreender a ação no momento em que é feita, em todas as suas dimensões qualitativas” (Bessin, 2014 : p. 5).

Por não existir um aviso prévio sobre até quando se sofre ou quando se construiria uma vida *saudável e sem violência*, esse tempo parecia infinitamente intangível. Se as temporalidades que se estabelecem nos processos de apreensão sobre as experiência são inexoráveis, alineares e emociadas, elas o são pelo jogos que se colocam entre as maneiras de lembrar e esquecer os acontecimentos. Isso porque o sofrimento produzido pelas situações de violência, e os sentidos a ele conferidos, “excede sempre a simples

realização do ato” (Fassin, 2004: p. 23). Como diz Fassin, seu tratamento pauta-se por uma “política da memória”. Como se lembrar e o que é importante de se lembrar são maneiras de agir pelos desígnios incertos das temporalidades.

A partir das maneiras de contar as histórias pelas *mulheres* em minha pesquisa de campo, os enunciados pautados naquilo que podemos identificar como memória não a tratavam como um receptáculo estático das lembranças que ficaram no passado e visitamos quando assim o desejamos. Ao contrário, nestas narrativas, ela interagiu com acontecimentos presentes e projetos futuros, emergindo nos momentos mais imprecisos a partir de temas aparentemente desconexos ou por emoções próximas. As lágrimas incontidas, o tremor pelo corpo, a pele marmórea, a risada nervosa territorializavam e desterritorializavam no corpo como se aquelas histórias lembradas estivessem acontecendo no exato momento em que era dita ou ouvida. As temporalidades da memória também eram inexatas e fragmentadas. Nenhuma *mulher*, seja no CEAMO ou na LTDF, assim como no MADA, jamais contou sobre *sua história* de maneira linear. Antes elas vinham em fragmentos e eram ativadas por temas e sentimentos difusos e intensos. Essas maneiras fragmentadas de contar sobre as lembranças foi dita por Yoko logo no começo de uma das entrevistas que realizei com ela. Nesse momento, estávamos em sua casa e ela dizia : *Esse assunto mexe com muito fantasma na cabeça da gente. Então, é até natural você desviar, porque você vai lembrando picado: você lembra de uma situação que foi numa época, depois você lembra de outra que foi em outra época. Não é fácil.*

Como já foi apresentado nesta tese, nunca pude conhecer, através dos encontros e *reuniões* dos grupos, histórias completas, organizadas e bem ordenadas a partir das narrativas femininas. Mesmo nas entrevistas que realizei, a justaposição de lembranças sobre os acontecimentos e de personagens era recorrente. As digressões se misturavam embaralhando lembranças, as quais era organizadas sem que uma linha temporal fosse considerada. Enunciar uma lembrança impregnada na memória vinha articulada às dificuldades que as *mulheres* encontravam para saírem das situações em que estavam no agora, mas eram também formas de construir elementos significativos para seus projetos futuros. Essas elaborações femininas sobre a memória dos acontecimentos me mostravam que o que importava para as *mulheres* consistia em mostrar a complexidade, intensidade e dureza dos eventos.

Susy contava-se sobre como havia conhecido seu ex-marido, autor de diversas agressões que incluíam estupros e cárcere privado, e começou a se lembrar de como tudo já era *complicado* desde os primeiros anos de casada: *Nossa. Aí ele ficou só na cerveja,*

mas, assim, ele saía do serviço, a primeira coisa que ele fazia era ir pro boteco. Era boteco, boteco, a gente morava lá no Parque Industrial, no fundo, e o bar ficava do outro lado. Até também quando eu tive a minha filha, ele foi no bar. Ele me deixou em casa e foi pro bar. E levou o menino. Disse que lá alguém puxou até um revólver pra ele, que ele arrumou confusão. Então, ele sempre foi, assim, de muita confusão. Perguntei se ele era violento ou agressivo? Violento! E ele, e dessa vez que eu lembro antes de casar, eu lembro que ele me pegou o pescoço. Aí eu falei que eu não queria. Você lembra como foi?, perguntei. Então, eu não me lembro. Mas eu lembro que ele me chacoalhou, aí eu falei que eu não queria mais. E aí quando ele voltou, ainda eu falei pra minha mãe: “Mãe, me dá um lenço que eu vou pôr no pescoço, vou falar que ele me machucou”. Mas não deu em nada. Eu acabei ficando por isso mesmo, né.

Esquecer era outra maneira de prosseguir na relação, relevar os eventos e possibilitar continuar a relação. Em muitas entrevistas que realizei e nos encontros e reuniões dos grupos, o esquecimento de algumas situações ou a lembrança súbita de como tinham acontecido eram recorrentes. Yoko, ao final de uma entrevista em que esses mecanismos de lembrar e esquecer permearam toda a sua narrativa, e que ela ensaiava me contar na minúcia dos detalhes, perguntou-me entre nervosismo e angústia: *É normal a gente esquecer tudo isso? Depois de tudo o que ele me fez, eu ainda voltava com ele.* Em visita que fiz ao CEAMO logo em seguida a essa entrevista com Yoko, a psicóloga me contou que ela havia contado no encontro como começou a se lembrar de uma série de outras agressões gravíssimas que ela acabou perdendo nos dias seguintes da nossa conversa.

As apreensões sobre os mecanismos da memória e as temporalidades acerca dos processos de *recuperação* e *enfrentamento* de situações de sofrimento produzidos em *relacionamentos violentos e destrutivos* podem ser aprofundados para se pensar práticas de governo e formulações de políticas públicas para coibir e punir crimes de “violência doméstica e familiar contra a mulher”. Dentre essas possibilidades, o entendimento analítico do “ciclo de violência”, a partir de uma percepção das experiências e memórias tais como são lembradas pelas *mulheres*, parece-me ter rendimentos analíticos importantes. Gostaria de partir de um pensamento enunciado por Yoko durante nossa entrevista. Dizia ela logo que liguei o gravador: *E não é fácil. E você não esquece. Não tem como ser a mesma coisa. E vai ficando cumulativo. E você vai ficando com raiva da pessoa e aquela raiva está contida.*

Enunciados desse tipo foram inúmeros ditos em minha pesquisa de campo. Eles me mostravam que havia um limite no entendimento do “ciclo da violência” em sua

dimensão analítica. Depois de uma agressão física ou de seguidas ofensas e desmoralizações, as *mulheres* em minha pesquisa de campo diziam sentir, a todo o tempo, medo da recorrência de eventos de violência. Jamais, diziam-me elas, a relação foi a mesma depois da emergência de agressões, xingamentos, ameaças e críticas avassaladoras. Como dizia Beatriz: *A violência não constrói nada, só destrói*. De fato, a imagem de um ciclo no qual a mulher se fecha e se “aprisiona” em situações de violências “cada vez mais graves” é importante para essas *mulheres* se darem conta da recorrência da violência. Se como imagem ele era importante, como maneira de refletir sobre os mecanismos da “violência doméstica” parecia ser, então, limitante.

O “ciclo de violência” é entendido por parte significativa da bibliografia sobre violência doméstica e familiar contra a mulher como um modelo temporal linear e circular expresso nas relações afetivas e familiares vividas por mulheres em “situação de violência doméstica e familiar”. Em sua maioria, os exemplos oferecido para construir a imagem deste ciclo concentram-se em situações de violência conjugal. Assim, no modelo do « ciclo da violência »¹⁴⁸, momentos de violência estariam alternados sucessivamente com outros denominados como “lua-de-mel”. Aquilo que meus dados etnográficos colocam em suspensão são exatamente esses momentos intermitentes entre a reconciliação e a recorrência das situações de violências (agressões físicas, xingamentos, estupro, ofensas etc). Em cada entrevista e relato feito nos *grupos de mulheres* observei que os momentos de reconciliação, chamados de “lua de mel”, são povoados de medos, cautela e controle de atos e falas. *Eu transava com ele para ele se acalmar, mas não adiantava*, dizia Susy. Yoko se lembrava de como o *relacionamento amoroso violento* a destruiu intimamente: *Eu não sou mais aquela pessoa que você amou, você já matou ela*, dizia para seu então marido nas muitas reconciliações do casal. *Não podia ficar nada fora do lugar, senão já era briga*, lembrava-se Julie.

Assim, a partir de minha pesquisa etnográfica, pude perceber que as narrativas sobre os momentos de “crise” e sobre a “lua-de-mel”, portanto de violências e reconciliações, além de tensionarem e articularem a todo o tempo momentos de medo e

¹⁴⁸ Os modelos utilizados para explicar o “ciclo da violência” são largamente adotados por movimentos sociais, políticas públicas e artigos acadêmicos no Brasil e, como pude observar, na França. Os anexos 2 e 3 são exemplos de como o CEAMO (Brasil) e a LTDF (França) trabalham com o modelo explicativo do “ciclo da violência”. Na França, encontrei o uso do modelo em espiral como forma de explicar a “escalada da violência”, ou seja, a intensificação das violências sofridas pelas mulheres conforme o “ciclo da violência” não se “rompe”. É, no entanto, um uso diverso daquele que proponho sobre a apreensão dos mecanismos da violência como uma espiral, uma vez que aciono essa forma exatamente para pensar as maneiras como memória, experiência e violência se articulam nos relacionamentos amorosos atravessados pela *violência de doméstica conjugal*.

de afeto, produziam a lembrança do ocorrido de maneiras não lineares, descontínuas e imprevisíveis. *Na minha casa não tinha risada, ele só dava um olhar pra gente e todo mundo ficava quieto*, lembrava Yoko. A lembrança poderia se tornar presente com um olhar, uma palavra dita asperamente, um cheiro ou um barulho. Muriel se lembrava de como o cheiro do perfume do marido lhe causava medo pela possibilidade dele estar por perto a vigiando e a espreitando e mesmo outros elementos : *Eu ouvia o barulho da chave e eu já ficava paralisada porque podia vir qualquer coisa*, lembrava-se.

Não somente a experiência de violência, e mesmo do sofrimento vivido em *relacionamentos* entendidos como *destrutivos* como acompanhamos na história de Barbara, sobrepunham temporalidades e memórias. Observei que a partir do que essas *mulheres* narravam sobre a experiência vivida, um modelo de “ciclo” precisava ser colocado em suspensão. Primeiro, pelas multiplicidades enunciadas nas narrativas femininas sobre *amor*, *violência* e *sofrimento*; segundo, porque as situações denominadas como *violentas* nem sempre foram narradas de forma contínua ou alternada a eventos de reconciliação pelas *mulheres* em minha pesquisa de campo. A “lua-de-mel” está impregnada de medo e lembrança, situando a reconciliação em outro patamar impossível de ser denominado apenas como « calmaria » ou « tranquilidade ». Assim, eventos passados ativavam o presente e faziam projeções futuros daquilo que não se queria mais viver de maneiras sobrepostas ou da imprevisibilidade do que poderia acontecer em seguida : *o que mais ele era capaz de fazer*.

Além disso, as maneiras de enunciação das lembranças e daquilo que se esquece (*não me lembro como foi*) me diziam que cada *evento violento* alterava a dinâmica da relação sem que com isso a rompesse. Mesmo quando os relacionamentos terminavam, as relações continuavam. Fraturadas, mas continuavam. Raras eram as exceções nas quais as *mulheres* não reconstruíam a relação de outras formas. O tempo, mais uma vez, trabalhava sobre memórias e relações possibilitando, nas maneiras de reabitar os mundos, que elas encontrassem algum lugar para colocá-las. Segundo Veena Das (2007), o trabalho só é possível nessas relações horizontais, tais como aquelas que povoam o espaço doméstico. Segundo a autora, nessas relações é possível recompor uma linguagem que confere significado às violências sofridas. Parecia-me que algumas *mulheres* se lançavam a essa reconstrução, seja vivendo ainda com seus « agressores », seja após o termino da relação.

Assim, a partir das histórias contadas pelas *mulheres* em minha pesquisa de campo, pude observar que os eventos de *violência doméstica* não promoviam rupturas em seus relacionamentos amorosos e familiares, mas fraturas que elas buscavam a todo tempo

significar e lhes encontrar um lugar menos dolorido. Maria ainda mantinha contato com o *marido*, como ela o chamava mesmo estando separada há anos dele, para reviver com os filhos os momentos de *união* que a família tinha antes *de tudo acontecer*. Susy também mantinha contato com o ex-marido por se preocupar com sua saúde e para caso ele *precisasse dela para alguma emergência*. De fato, algumas *mulheres* também diziam sentirem *raiva*, *ódio* ou medo do ex-companheiro, mas mesmo à sua revelia, elas ainda mantinham contato com eles ou seus familiares. Se os eventos recorrentes de violência causam fraturas e descontróem as possibilidade de amor, respeito e cumplicidade vividos em um tempo anterior, elas não rompem as relações, por piores que sejam acionadas no presente.

Assim, a imagem de um tempo cíclico, tal como observou Wagner (2010), é uma invenção criada como forma de controlar as imprevisibilidades do acaso dos eventos. A partir das histórias contadas e da multiplicidade de trajeto, noções e condutas produzidas pelas *mulheres* em seus engajamentos no mundo, a imprevisibilidade é característica das relações violentas em âmbito doméstico. A partir de meus dados, não é possível apreender o “ciclo da violência” como explicação dos mecanismos das violências ocorridas em âmbito doméstico. Antes, muito provisoriamente, poderíamos pensar em espirais infinitas que ensaiariam a repetição dos eventos violentos sem a ilusão da reincidência cíclica ou contínua. Esta imagem poderia mostrar que a repetição não se dá nos mesmos contextos: relações, personagens e lembranças já seriam outros. Além disso, temporalidades e lembranças estariam justapostas de formas fragmentárias e não contínuas; um evento que leva a outro e assim por diante. Poderíamos, ainda, retomar a proposta de Deleuze (1992) ao pensar as formas de um dispositivo “não delimitam ou envolvem sistemas homogêneos por sua própria conta, como o objeto, o sujeito, a linguagem, etc., mas seguem direções, traçam processos que estão sempre em desequilíbrio, e que ora se aproximam ora se afastam uma das outras” (1992).

Essas apreensões trazem um desafio inescapável às políticas públicas, de diversos campos de atuação (assistencial, psicológico, jurídico, judiciário etc), quanto às maneiras de produzir parâmetros ou formas de atendimentos para *mulheres* em situação de « violência doméstica e familiar ». Principalmente, para aqueles profissionais que estão voltados a atendê-las diretamente, no domínio micropolítico do cotidiano. Primeiro, porque idas e vindas fazem parte de relações imersas nesses contextos violentos. Segundo, porque as terminologias classificatórias excluem uma série de contextos e histórias de vida tênues, sofrimentos inomináveis e processos decisórios sempre fluidos e escorregadios.

As *mulheres* em minha pesquisa conheciam o « conceito » de um « ciclo de violência » e sua imagem era mesmo importante para que elas identificassem os riscos e recorrências em seus relacionamentos amorosos. Contudo, saber que se sofre e que corre perigo não é suficiente para os *clicks* ou as *gotas d'água*. A apreensão desse processo de conhecimento é lento, descontínuo e imprevisível. Como, então, entendendo que a violência conjugal e doméstica opera através desses imponderáveis, garantir um « escuta sensível », o acompanhamento contínuo e a proteção dessas *mulheres*? Como os profissionais que as atendem poderiam exercitar o deslocamento de seus lugares próprios morais e afetivos para ouvir contextos distantes dos seus e acolher essas mulheres? Se é preciso ter *muito idealismo na causa*, como me diziam *profissionais* e *policiais* nos espaços por onde pesquisei todos esses anos, como construí-lo? Como entender a dor do outro e desenvolver políticas e práticas que apoiem ao invés de produzir julgamentos ?

Procurei mostrar nessas considerações finais as articulações e rendimentos analítico possíveis a partir das reflexões apresentadas nesta tese acerca das narrativas de *sofrimento, dor e amor* enunciadas por *mulheres* em *relacionamentos violentos e destrutivos*. De um lado, procurei propor como elas possibilitariam uma reflexão sobre as políticas de cuidado e de acolhimento geridas por técnicas de governamentalidade voltadas a classificar e produzir normas morais de condutas a partir das histórias particulares das pessoas. E de outro, em um sentido mais amplo, procurei problematizar seus rendimentos para refletir sobre as políticas públicas de enfrentamento da “violência doméstica e familiar” no Brasil, em um contexto político de rarefação de investimentos para sua exequibilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Maira Luísa Gonçalves. 2010. *Feminismo no Exílio: o círculo de mulheres brasileiras em Paris e o grupo latino-americano de mulheres em Paris*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- ABU-LUGHOD, Lila. 2012. “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros”, in: Ponto de Vista, Estudos Feministas, Florianópolis, 20 (2): 256, maio-agosto.
- ABU-LUGHOD, Lila. 1999. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press.
- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. 1990. “Introduction”, in: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (orgs). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALMEIDA, Heloisa Buarque de. 2007. “Consumidoras e heroínas: o gênero nas telenovelas”, in: Estudos Feministas, Florianópolis, 15(1): 177-192, janeiro-abril.
- ALMEIDA, Heloisa Buarque de. 2001. “Muitas mais coisas”: telenovela, consumo e gênero. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – IFCH, Unicamp, Campinas.
- ALVAREZ, Sônia. 2000. “A ‘globalização’ dos feminismos latino-americanos: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio”, In: DAGNINO, E; ALVAREZ, S; ESCOBAR, A. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*, Novas Leituras, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ALVES, Vera Lucia Pereira. 2005. *Receitas para a conjugalidade: uma análise da literatura de auto-ajuda*. Tese de Doutorado em Educação, Unicamp.
- ANDERSON, Benedict. 1989. *Nação e Consciência Nacional*, São Paulo: Editora Ática.
- ANDRADE, Fabiana de. 2012a. *Fios para trançar, jogos para armar: o “fazer” policial nos crimes de violência doméstica e familiar contra a mulher*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP.
- ANDRADE, Fabiana de. 2012b. “Moralidades que se chocam: fronteiras discursivas no cotidiano de uma Delegacia de Defesa da Mulher”, In: *Revista Áskesis*, nº1. Disponível em: http://revistaaskesis.files.wordpress.com/2012/04/revista-askesis-artigo03_p47-62.pdf
- ANSART, Pierre. 2004. “História e memória dos ressentimentos”, In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs) *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*, Campinas/SP: Editora da Unicamp.

ANTZE, P.; LAMBECK, M. 1996. *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York; London: Routledge. "Introduction", Pp. xi-xxxiii.

AQUINO, Estela. M. L. 2006. "Estela M. L. Aquino" In: GROSSI, M. P; MINELLA, L.; LOSSO, J. C. M. Depoimentos: Trinta anos de pesquisas feministas brasileiras sobre violência, Florianópolis: Editora Mulheres.

ARENDT, Hannah. 1994. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará.

ARIÈS, Philippe. (1978) 1989. *História Social da Criança e da Família*, Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A.

ASTIER, Isabelle et DUVOUX, Nicolas. 2006. *La société biographique : une injonction à vivre dignement*, Paris : l'Harmattan.

ÁVILA, Maria Betânia. 2002. "Cidadania, Direitos Humanos e Direitos das Mulheres", In: BRUSCHINI, C. e UNBEHAUM, S. (orgs) *Gênero, Democracia e sociedade brasileira*, São Paulo: FCC: Editora 34.

BACQUE, Marie-Hélène et BIEWENER, Carole. 2015. *L'empowerment, une pratique émancipatrice ?*, Paris : La Découverte/Poche.

BANDEIRA, Lourdes. 2009. "Três décadas de resistência feminista contra o sexismo e a violência feminina no Brasil: 1976 a 2006", In: *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 24, n. 2, p. 401-438, maio/ago.

BERGSON, Henri. 1988 [1889]. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. 2008 [1910]. Lisboa: Ed. 70. "Da multiplicidade dos estados de consciência: a ideia de duração". Pp. 57-98.

BESSIN, Marc. 2014. « Politique de la présence : les enjeux temporels et sexuels du care », communication présenté au Colloque international *Travail, Care et Politiques sociales, débat Brésil-France, organisé par USP, UFR, Fondation Carlos Chagas, CEBRAP, MAGE*, aout.

BESSIN, Marc. 2010. « Le trouble de l'événement : la place des émotions dans les bifurcations », in : BESSIN, Marc, BIDART, Claire et GROSSETTI, Michel, *Bifurcations: les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, Collection Recherches, Découverte.

BESSIN, Marc. 2009a. « La présence sociale en polyvalence de secteur. Enjeux de temporalisation et de sexualisation dans l'accompagnement par des assistantes sociales », in Bessin M. & al. *Le genre de l'autonomie. Enquêtes sur la sexualisation des interventions sociales*, rapport de recherche pour la MIRE/DARES, IRIS-CSPRP, avril.

BESSIN, Marc. 2009b. « Parcours de vie et temporalités biographiques : quelques éléments de problématique », *Informations sociales*, n° 156.

BESSIN, Marc, BIDART, Claire et GROSSETTI, Michel. 2010. *Bifurcations: les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, Collection Recherches, Découverte.

BIEHL, João. 2011. "Antropologia no campo da saúde global", *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 257-296, jan./jun.

BIEHL, João. 2005. *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

BIONDI, Karina. 2014. *Etnografia no movimento: território, hierarquia e lei no PCC*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de São Carlos.

- BIONDI, Karina. 2010. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome/Fapesp.
- BIRMAN, Patricia. 1996. "O Mediação feminina e identidades pentecostais". *Cadernos Pagu*. n. 6-7, PP. 201-226, 1996.
- BOLTANSKI, Luc. 2011. *L'Amour et la Justice comme Compétences: trois essais de sociologie de l'action*, Paris: Gallimard.
- BOLTANSKI, Luc. 2007. *La souffrance à Distance: morales humanitaire, médias et politique*, Paris: Gallimard.
- BOLTANSKI, Lüc; THÉVENOT, Laurent. 1989. *Justesse et justice dans le travail*. Cahiers du Centre d'etudes de l'emploi, Paris, PUF, no 33.
- BOSCO, Angelo Marcos. 2001. *Sucessos Que Não Ocorrem Por Acaso: Literaturas de Auto-Ajuda*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 94 p.
- BOTT, Elizabeth. 1976 [1957]. *Família e Rede Social*, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A.
- BOZON, Michel. 2004. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- BRAH, A. 2006. "Diferença, diversidade, diferenciação". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, pp. 329-376.
- BRANDÃO, Elaine R. 2006. "Renunciando de Direitos? A Problemática do Enfrentamento Público da Violência Contra a Mulher: o Caso da Delegacia da Mulher", in: *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 16(2): 207-231.
- BRANDÃO, Elaine R. 1997. *Nos corredores de uma Delegacia da Mulher: um estudo etnográfico sobre as mulheres e a violência conjugal*. 1997. 202p. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BRASIL. 2006a. *Lei Maria da Penha nº. 11.340/06*, Brasília: Presidência da República, disponível em: <http://200.130.7.5/spmu/docs/crams.pdf>, 01/07/2007.
- BRASIL. 2006b. *Norma Técnica de Uniformização dos Centros de Referência de Atendimento à Mulher em Situação de Violência*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as mulheres (SPM).
- BRASIL. 2010. *Normas Técnicas de Padronização – Delegacias Especializadas de atendimento à Mulher*, Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as mulheres (SPM) e Secretaria Nacional de Segurança Pública (SNSP). Disponível em: <http://www.redesaude.org.br/portal/home/conteudo/biblioteca/biblioteca/normas-tecnicas/003.pdf>
- BRIGEIRO, Mauro. 2013. "A emergência da assexualidade: notas sobre política sexual, ethos científico e o desinteresse pelo sexo", in: *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro: no.14.
- BRIGGS, Charles L. 1996. *Disorderly Discourse: narrative, conflict and inequality*. Oxford University Press: New York.
- BUTLER, Judith. 2014. "Regulações de Gênero", in: *Cadernos Pagu* (42), janeiro-junho.

- BUTLER, Judith. 2010. *Marcos de Guerra: las vidas lloradas*, Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith. 2009. *Vida Precária: el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith. 2004. *Undoing gender*, New York: Routledge.
- BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão das identidades*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTT, Leslie. 2013. "L'empire de la Souffrance", In: FASSIN, Didier et LÉZÉ, Samuel. *La question Morale: une anthropologie critique*. Paris : Presse Universitaire de France.
- CANCIAN, Francesca. 1986. "The Feminization of Love". *Signs*, Vol. 11, No. 4, pp. 692- 709.
- CANESQUI, Ana Maria. 2003. "Os estudos de antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990". *Ciência e Saúde Coletiva*, 8 (1):109-124, pp.109-124.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. 1995. "Da moralidade à eticidade via questões de legitimidade e equidade", <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie180empdf.pdf>
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1994. "Antropologia e moralidade" in *RBCS* (Revista Brasileira de Ciências Sociais), n.24, fev, pp. 110-121.
- CARRARA, Sergio. 2015. "Moralidade, Racionalidade e Políticas Sexuais no Brasil Contemporâneo", In: *Mana*, MANA 21(2): 323-345.
- CARSTEN, Janet. 2007. *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*, Austrália: Blackweel Publishing.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de & ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. 1977. "Romeu e Julieta e a Origem do Estado", in: VELHO, Gilberto (org.) *Arte e Sociedade: Ensaios de sociologia e arte*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, pp. 130-169.
- CHO, Grace M. 2008. "Introduction: The fabric of Erasure"; "2. A genealogy of trauma". In: *Haunting the Korean Diaspora: Shame, secrecy and the forgotten war*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CHENG, Sealing. 2010. *On the Move for Love: Migrant Entertainers and the U.S. Military in South Korea*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CITELI, Maria Teresa. 2005. *A pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990-2002): revisão crítica*. Rio de Janeiro, CEPESC.
- COELHO, Maria Cláudia. 2012. "Gênero, emoções e vitimização: percepções sobre a violência urbana no Rio de Janeiro", In: *Revista Latinoamericana Sexualidad, Salud y Sociedad*, n.10 – abr, pp.10-36.
- COELHO, Maria Cláudia. 2006. "Emoção, gênero e violência: experiências e relatos de vitimização", in: *Revista de Sociologia das Emoções*, 5 (13): 36-53.
- COELHO, Maria Cláudia. e DURÃO, Susana. 2017. *Dossiê Emoções, Política e Trabalho: estudos em antropologia das emoções*, INTERSEÇÕES [Rio de Janeiro] v. 19 n. 1, p. 44-60, jun.
- COLE, Jennifer. 2009. "Love, Money and Economies of Intimacy in Tamatave Madagascar". In: COLE, Jennifer and THOMAS, Lynn. (Ed.). *Love in Africa*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 109-134.

CORRÊA, Mariza. 2001. "Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal", In: MORAES, M. L. Q. (Org) *Cadernos Pagu*: Desdobramento do Feminismo, Campinas, SP: Pagu/Unicamp, n. 16.

CORRÊA, Mariza. 1994. "Repensando a família patriarcal brasileira". In. A. A. Arantes et al (orgs). *Colcha de Retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 15-42.

CORRÊA, Mariza. 1983. *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

CORRÊA, Mariza. 1981 [1975]. *Os Crimes da Paixão*, São Paulo: Brasiliense.

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

DAS, Veena. 2008. "El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad"; "Wittgenstein y la antropología"; "Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor"; "La antropología del dolor", In: ORTEGA, Francisco A. (ed.) *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidade*, Colección Lecturas CES, Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas :Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.

DAS, Veena. 2007. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

DAS, Veena. 1999. "Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, nº 40, pp.31-42.

DAS, Veena. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DAS, Veena; POOLE, D. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas", In: *Cuadernos de Antropología Social*, nº 27, pp. 19-52.

DAS, Veena et al. 2001. *Remaking a world: violence, social suffering and recovery*. Berkeley: University of California Press.

DAS, Veena. e KLEINMAN, A. 2000. *Violence and Subjectivity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

DEBERT, Guita Grin. 2006a. "Conflitos éticos nas Delegacias de Defesa da Mulher, In: Debert, G.; Gregori, M.F.; Piscitelli, A. *Gênero e Distribuição de Justiça: as delegacias de defesa da mulher e a construção das diferenças*, Coleção Encontros, Campinas: Pagu/Unicamp.

DEBERT, Guita Grin. 2006b. "As Delegacias de Defesa da Mulher: judicialização das relações sociais ou politização da justiça? In: Corrêa, Mariza; Souza, Érica Renata de. *Vida em família: uma perspectiva comparativa sobre crimes de honra*. Campinas, UNICAMP.

DEBERT, Guita Grin. 1999. *A Reinvenção da Velhice: Socialização e Processos de Reprivatização do Envelhecimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP.

DEBERT, Guita Grin. 1994. *Gênero e envelhecimento. Estudos Feministas*, 2(3):33-51, 1994.

DEBERT, Guita Grin. e OLIVEIRA, Marcella Beraldo de. 2007. "Os modelos conciliatórios de solução de conflitos e a 'violência doméstica'", In: *Cadernos Pagu* (29).

DEBERT, Guita Grin.; GREGORI, Maria Filomena. 2008. “Violência e Gênero: Novas propostas, velhos Dilemas”, In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 23 nº. 66 - fevereiro.

DE CERTEAU, M. 2008 [1980]. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer*, Petrópolis-RJ: Editora Vozes.

DELAGE, Pauline. 2014. *Violence conjugale / Domestic violence*. Sociologie comparée d'une cause féministe (France / États-Unis, 1970-2013). Thèse pour l'obtention du titre de Docteur de l'EHESS Discipline : Sociologie. Sous la direction d'Éric FASSIN.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 1995 [1980]. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia 1*, volume 1, São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 2012 [1980]. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia 2*, volume 1, São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles. 1992. “What is a dispositif”. In: T.Armstrong (Ed). *Michel Foucault Philosopher*, New York: Routledge. Disponível em: <http://www.no-w-here.org.uk/what%20is%20dispositif.pdf> Tradução disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/download/.../11743>

DELEUZE, Gilles. et PARNET, Claire. 1996. *Conversações*, Rio de Janeiro, Editora 34.

DINIZ, Simone G. 2006. “Violência contra a mulher: estratégias e respostas do movimento feminista no Brasil (1980-2005)”, In: DINIZ, S.G.; SILVEIRA, L.P.; MIRIM, L.A. *Vinte e cinco anos de respostas brasileiras em violência contra a mulher: alcances e limites* (Orgs.), São Paulo: Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde.

DONZELOT, Jacques. 2001 [1994]. *A polícia das Famílias*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

DUARTE, Luiz Fernando D., and LEAL, Ondina F., orgs. 1998. *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. 210 p. Disponível em: <http://books.scielo.org>

ESCOURA, Michele. 2012. *Girando entre Princesas: performances e contornos de gênero em uma etnografia com crianças*. Dissertação de Mestrado. PPGAS. FFLCH. USP.

FABIAN, Johannes. 2013 [1983]. *O tempo e o outro : como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, Rio de Janeiro : editora Vozes.

FACCHINI, Regina. 2016. “Prazer e perigo: situando debates e articulações entre gênero e sexualidade”, in: *Prazer e Perigo: 30 anos de Debate, Cadernos Pagu* (47).

FASSIN, Didier. 2010. *La raison humanitaire: une histoire morale du temps présent*. Paris: Seuil/Gallimard.

FASSIN, Didier. 2004. *Des maux indicibles: sociologie des lieux d'écoute*. Paris: La Découverte.

FASSIN, Didier. 2003. “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”, *Cuadernos de Antropología Social*, nº 17.

FASSIN, Didier (et. al.). 2013. *Juger, réprimer, accompagner. Essai sur la morale de l'État*. Paris: Éditions du Seuil.

FASSIN, Didier, RECHTMAN, Richard. 2011. *L'Empire du traumatisme : Enquête sur la condition de victime*. Paris: ChampsEssais.

FASSIN, Didier et LÉZÉ, Samuel. 2013. *La question Morale: une anthropologie critique*. Paris : Presse Universitaire de France.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005 [1990]. « Ser afetado », in: Revista Cadernos de Campo, nº13. [Traduzido por SIQUEIRA, Paula, e revisão de STOLZE LIMA, Tânia do artigo: « “Être Affecté” ». In: Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie, 1990, 8. pp. 3-9].

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. 2016. “O gênero do amor: cultura terapêutica e feminismos”, in: cadernos pagu (47).

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. 2013a. “*Ver com os olhos dos outros: (des) encontros e afetos em incursões etnográficas.*” In: Revista Intratextos, vol 5, no1, p.75-94. DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2013>.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. 2013b. A emergência da adicção sexual, suas apropriações e as relações com a produção de campos profissionais. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, pp.284-318.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. 2012. *Desejos regulados: grupos de ajuda mútua, éticas afetivo-sexuais e produção de saberes*. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. 2008. “A dádiva entre estranhos?: um estudo de grupos anônimos de ajuda mútua”. In: 32º Encontro Anual da ANPOCS, 2008, Caxambu. 32º Encontro Anual da ANPOCS. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/59079012/32%C2%BA-Encontro-Anual-da-Anpocs>

FLACSO; OPAS-OMS; ONU-MULHERES/SPM. *Mapa da violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil*. Disponível em: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf

FONSECA, Claudia. 2007. "De família, reprodução e parentesco: algumas considerações". *Cadernos Pagu* 29, jul-dez, pp. 9-35.

FONSECA, Claudia. 2004. “A certeza que pariu a dúvida: paternidade e DNA”, in: Revista de Estudos Feministas, maio-agosto, ano/vol 12, número 002, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FONSECA, Claudia. 2002. "Olhares antropológicos sobre a família contemporânea". In. R. Althoff, E. Ingrid & R. G. Nitschke (orgs.). *Pesquisando a família: olhares contemporâneos*. Florianópolis: Papa-livro ed.

FONSECA, Claudia. 2000. *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

FOUCAULT, Michel. 2013 [1976]. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOUCAULT, Michel. 2007 [1984]. *História da sexualidade II. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. 2012a [1984]. *História da sexualidade III: o cuidado de si*, Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOUCAULT, Michel. 2012b [1970]. “Non au sexe roi”, “Subjectivité et vérité”; “À propôs de la généalogie de l’éthique: um aperçue du travail en cours”; “Les techniques de soi”, In: *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, Michel. 2008 [1978]. *Segurança, Território, População*: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 2006 [1982]. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France* (1981-1982), São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 2004a [1975]. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão, Petrópolis: Editora Vozes.

FOUCAULT, Michel. 2004b. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade" [entrevista feita por H. Becker, R. Fomet-Betancourt, A. Gomez-Müller, em 20 de janeiro de 1984]. In: Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel. 1996 [1971]. *A ordem do Discurso*. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola.

FOUCAULT, Michel. 1995 [1979]. "Verdade e poder"; "Genealogia e poder"; "Soberania e disciplina", In: FOUCAULT, M *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro: Edições Graal.

FRASER, Nancy. 2012. *Le féminisme en mouvements: des années 1960 à l'ère néolibérale*, Collection Politique & Société, France : La Découverte.

FRASER, Nancy. 2007. "Reconhecimento sem ética?", in: Revista *Lua Nova*, São Paulo, nº 70.

FREIRE, Paulo. 1975 [1967]. *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro: editora Paz e Terra, 5ª edição.

FREIRE, Paulo. 1975 [1968]. *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro: editora Paz e Terra, 3ª edição.

GARRIDA ZUCAL, José e NOEL, Gabriel. 2010. "Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso", In: *PUBLICAR En Antropología y Ciencias Sociales*, Año VIII, Nº IX, Junio.

GELEDÉS e CRIOLA. 2016. *Dossiê: A situação dos direitos das mulheres negras no Brasil. Violências e Violações*. Disponível em: <http://www.criola.org.br/wp-content/uploads/2016/09/Dossie-Mulheres-Negras-PT-WEB3.pdf>

GELL, Alfred. 2011. "On love". In: LSE Research Online, October. Disponível em: <http://eprints.lse.ac.uk/39003/>

GIDDENS, Anthony. 1993 [1992]. *A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor & Erotismo nas Sociedades Modernas*. Trad.: Magda Lopes. São Paulo: Editora da Unesp.

GILLIGAN, Carol. 2008 [1986]. *Une voix diferente: pour une éthique du care*, France: Flammarion.

GREGORI, Maria Filomena. 2016. *Prazeres Perigosos*. Erotismo, gênero e limites da sexualidade. São Paulo: Companhia das Letras.

GREGORI, Maria Filomena. 2006. "Delegacias de defesa da mulher de São Paulo e as instituições: paradoxos e paralelismos", In: DEBERT, G.G.; GREGORI, M.F.; PISCITELLI, a. *Gênero e Distribuição da Justiça: as delegacias de defesa da mulher e a construção das diferenças*, *Coleção Encontros*, Campinas: Pagu/Unicamp, pp.57-88.

GREGORI, Maria Filomena. 2003. "Relações de violência e erotismo". *Cad. Pagu* [online]. n.20.

GREGORI, Maria Filomena. 1993. *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS.

GROSSI, Miriam Pillar. 2010. “Gênero, Sexualidade e Reprodução: A constituição dos estudos sobre gênero, sexualidade e reprodução no Brasil”. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo, Anpocs, pp.293-340.

GROSSI, Miriam Pilar. 2003. “Gênero e Parentesco: Famílias Gays e Lésbicas no Brasil”. *Cadernos Pagu* (UNICAMP), Campinas, v. 21, p. 261-280.

GROSSI, Miriam Pilar. 1998. “Identidade de gênero e sexualidade”. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, UFSC/PPGAS.

GROSSI, Miriam Pilar. 1991. “Vítimas ou cúmplices? Dos diferentes caminhos da produção acadêmica sobre violência contra a mulher no Brasil”, Caxambu, XV Encontro Anual da ANPOCS, 15 a 18 de outubro

HABERMAS, Jürgen. 1987. *Teoria de la acción comunicativa I - Racionalidad de La acción y racionalización social*. Madri: Taurus.

HANNERZ, Ulf. 1997. “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”, In: *MANA* 3 (1):7-39.

HARAWAY, 2004. Donna.”Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra”, In: *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 22, pp. 201-246.

HEIDEGGER, Martin. 2011 [1951]. “Batir habiter penser”, in: *Essais et Conférences*, traaduit par André Préau, Paris: Gallimard.

HEILBORN, Maria Luiza. 2006. “Entre as tramas da sexualidade brasileira”, In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1): 336, janeiro-abril.

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

HEILBORN, Maria Luiza; SORJ, Bila 1999. “Estudos de gênero no Brasil”, In: MICELI, Sergio (org) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS: Brasília, DF: CAPES, Sociologia Vol. III.

HEILBORN, Maria Luiza e BRANDÃO, Elaine Reis. 1999. “Introdução: Ciências Sociais e Sexualidade”, in: HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*, IMS/UERJ. Rio de Janeiro: Editora Zahar, p. 7-17.

HÉLY, Matthieu. 2006. “De l’intérêt general à l’utilité sociale : transformations de l’État social et genèse du travailleur associatif », in : ASTIER, Isabelle et DUVOUX, Nicolas. *La société biographique : une injonction à vivre dignement*, Paris : l’Harmattan.

HERMAN, Elisa. 2012. *Féminisme, travail social et politique publique*. Lutter contre les violences conjugales. Thèse pour l’obtention du titre de Docteur de l’EHESS. Discipline : Sociologie. Sous la direction de Marc BESSIN et Rose-Marie LAGRAVE.

HERZFELD, Michael. 1992. *The social production of indifference: exploring the symbolic roots os western bureaucracy*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

HITCHCOCK, Alfred. 1955 [1954 - Paramount Pictures]. Filme: *Janela Indiscreta*. Distribuidor: Universal Pictures do Brasil.

HOLMES, Tereza. 2009. "When blood matters: making kinship in colonial Kenya", in: *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. James Leach and Sandra Bamford (Eds), Oxford: Berghahn Books.

HONNETH, 2003. A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

HOOKS, Bell. 2001. *All about love: New visions*. New York: Harper Perennial.

HOOKS, Bell. 1995, Intelectuais Negras. *Revista Estudos Feministas*, ano 3, nº 2 Florianópolis, pp.464-477.

ILLOUZ, Eva. 2012. *Por qué duele el amor: una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz Editores.

IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada). 2014. *Tolerância Social à violência contra as mulheres* [versão corrigida]. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327_sips_violencia_mulheres_novo.pdf

INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on movement, knowledge and description*, London and New York: Routledge and the Taylor & Francis Group, 2011.

INGOLD, Tim. 2009. "Stories against classification: transport, wayfaring and the integration of knowledge", in: Bamford, S. and Leach, J. (eds) *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*, NY/Oxford: Berghahn Books.

ISLA, Alejandro y MÍGUEZ Daniel. *Heridas. 2003. Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Noventa*. Buenos Aires. Editorial de las Ciencias.

JASPARD, Maryse. 2005. *Les violences contre les femmes*, Paris, La découverte, coll. Repères.

JELIN, Elizabeth 2005. "Las familias latinoamericanas en el marco de las transformaciones globales: Hacia una nueva agenda de políticas públicas", In: CEPAL *Reunión de Expertos: Políticas Hacia Las Familias, Protección E Inclusión Sociales*, Buenos Aires, Argentina: CONICET- Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires, 28 y 29 de junio, disponível em: http://www.cepal.cl/dds/noticias/paginas/2/21682/Elizabeth_Jelin.pdf, consulta: 11/05/2007.

JIMENO, Myriam. 2008. "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia", In: ORTEGA, Francisco A. (ed.) *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidade*, Colección Lecturas CES, Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas :Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. [261-292]

KLEINMAN, A. 1997. *Writing the Margin: discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

KOFES, Suely. 2001. *Uma trajetória em narrativas*, Campinas: Mercado de Letras.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2005. "A Antropologia das Emoções no Brasil", *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções*, Vol. 4, nº 12.

LEAL, Andréa F. 2004. "Práticas sexuais no contexto da conjugalidade: em que implica a intimidade?" In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice;

LINS DE BARROS, Myriam (Orgs.). Sexualidade, família e ethos religioso. Rio de Janeiro: Garamond/CEPESC. p. 61-85.

LEAL, Andrea Fachel. 2003. *Uma antropologia da experiência amorosa: estudo de representações sociais sobre sexualidade*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

LE BRETON, David. 2013 *Antropologia da Dor*, São Paulo: Fap-Unifesp.

LE BRETON, David. 2009. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Jacqueline Ferraz de. 2015. *Mulher Fiel: etnografia do amor nas prisões do PCC*. São Paulo: Alameda.

LINS, Beatriz Accioly. 2014. *A Lei nas entrelinhas: a Lei Maria da Penha e o trabalho policial em duas Delegacias de Defesa da Mulher de São Paulo*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

LUTZ, Catherine. 2008. "Engendered emotion": gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. In: Lutz, Catherine; Abu-Lughold, Lila (orgs.) *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge University Press, pp.69-91.

LUTZ, Catherine. 1998 [1988]. *Unnatural Emotions: everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory*, Chicago: the University of Chicago Press.

LUTZ, Catherine A and WHITE, Geoffrey M. 1986. "The Anthropology of Emotions", in *Review Anthropology*, 15: 405-436.

MACCLINTOCK, Anne. 1995. "Imperial Leather: Race, Cross-dressing and the cult of domesticity" In: *Imperial Leather – Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.

MALUF, Sônia Weidner. 2007. *Gênero e Religiosidade: Duas Teorias de Gênero em Cosmologias e Experiências Religiosas no Brasil*. Florianópolis: UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social,

MACHADO, Lia Zannota 2002. "Atender vítimas, criminalizar violências. Dilemas das Delegacias da Mulher", In: *Série Antropológica*, Brasília, nº 319.

MAHMOOD, Saba. 2006. "Teoria Feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito". In: *Etnográfica*, vol X (1), pp. 121-158.

MANINI, Daniela. 1995/1996 "A crítica feminista à modernidade e o Projeto Feminista do anos 70 e 80". In: *Mulher, História e Feminismo, Cadernos AEL*, Campinas, SP: AEL, n. ¾.

MARQUES, Ana Claudia. 2015. *Percurso e Destino. Parentesco e família no sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso*. Tese de Livre-Docência, Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Pp. 180-203.

MARQUES, Ana Claudia D. R. 2007. *Conflitos, Política e Relações Pessoais*. 1. ed. Fortaleza/Campinas: Universidade Federal do Ceará/Funcap/CNPq-Pronex/Pontes Editores, v. 1.

MARQUES, Ana Claudia D. R. 2002. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

MARQUES, Adalton. 2014. *Crime e Proceder: um experimento etnográfico*. São Paulo: Alameda

MAUSS, Marcel. 1999. "A Expressão Obrigatória dos sentimentos" (Rituais Orais Funerários Australianos-1921). In: Mauss, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Editora Perspectiva, pp.325-333.

MORAES, M. L. Q. 1990. *A Experiência Feminista dos Anos Setenta*, Textos, Araraquara: Editora da UNESP.

MORAWSKA, Catarina. 2016. "Luto e Memória das mães da saudade de peixinhos". Apresentação no workshop Cosmopolíticas de Família, UFSCar[Coletânea Hybris - no prelo]

MOUTINHO, Laura; CARRARA, Sergio e AGUIÃO, Silvia. (orgs). 2005. *Sexualidade e Comportamento Sexual no Brasil: dados e pesquisa*. Rio de Janeiro: CEPESC.

MUNN, Nancy D. *The Cultural Anthropology of time: a critical essay*. *Annual Review of Anthropology*, v. 21, p. 93-123.

MUSZKAT, Malvina Ester (org.). 2003. *Mediação de Conflitos. Pacificando e Prevenindo Violência*. São Paulo: Summus.

NADAI, Larissa. 2012. *Descrever Crimes, Decifrar Convenções Narrativas: Uma etnografia entre documentos oficiais da Delegacia de Defesa da Mulher de Campinas em casos de estupro e atentado violento ao pudor*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP.

NORWOOD, Robin. 1985. *Mulheres que Amam Demais*. Editora Arx. Disponível em: http://www.mediafire.com/file/i2yy61z7eh9a5uz/219_Mulheres_que_amam_demais.pdf

OKIN, Susan Moller. 2008. *Justice, Genre et Famille*, Paris: Flammarion.

OLIVAR, José Miguel Nieto. 2010. *Guerras, Trânsitos e Apropriações: políticas da prostituição feminina a partir das experiências de quatro militantes*. Tese (doutorado). PPGAS/UFRGS.

OLIVEIRA, Marcella Beraldo de. 2008. "Da Delegacia de Defesa da Mulher ao Juizado Especial Criminal: significados da violência de gênero no fluxo Processual", in DEBERT, Guíta Grin et alii: *Gênero, família e gerações: Juizado Especial Criminal e Tribunal do Júri*, Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp.

OLIVEIRA, Marcella Beraldo de. 2006. *Crime invisível: a mudança de significados da violência de gênero no Juizado Especial Criminal*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp.

OLIVEIRA, Isabela Venturoza. 2016. "*Homem é homem*": narrativas sobre o gênero e violência em um grupo reflexivo com homens denunciados por crimes da Lei Maria da Penha. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). 1995. IV Conferência mundial sobre a mulher de Beijing (Pequin), disponível em: http://www.direitoshumanos.usp.br/counter/Onu/Mulher/texto/texto_12.html, 28/07/2006.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). 1993. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: http://www.prr3.mpf.gov.br/imagens/boletim_info/dudh-onu.pdf

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW)*, 1979. Disponível em: <http://www.dpge.rj.gov.br/mulher2.htm>, 28/07/2006.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). 1948. Declaração Universal dos Direitos do Homem. Disponível em: [http://www.infopedia.pt/\\$declaracao-universal-dos-direitos-do-homem,2](http://www.infopedia.pt/$declaracao-universal-dos-direitos-do-homem,2)

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). 1994. *Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher, Convenção de Belém do Pará*. disponível em: <http://www.dpge.rj.gov.br/mulher3.htm>, 28/07/2006.

ORTEGA, Francisco A. 2008. “Rehabitar la cotidianidad”, In: Ortega, Francisco A. (ed.) *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidade*, Colección Lecturas CES, Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas :Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. 568p.

OVERING, Joanna. 1985. *Reason and morality*. New York: Tavistock.

PADOVANI, Natália Corazza. 2015. *Sobre Casos e Casamentos: afetos e “amores” através de penitenciárias femininas de São Paulo e Barcelona*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

PADOVANI, Natália Corazza. 2011. “No olho do furacão: conjugalidades homossexuais e o direito à visita íntima na Penitenciária Feminina da Capital”, *Cadernos Pagu*, 37, pp.185-218.

PANDJIARJIAN, V. 2006. “Balanço de 25 anos da legislação sobre a violência contra as mulheres no Brasil”, In: DINIZ, C.S.G.; SILVEIRA, L.P.; MIRIM, L.A.L. *Vinte e cinco anos de respostas brasileiras em violência contra a mulher: Alcances e Limites*, São Paulo: Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde.

PAPERMAN, Patricia et LAUGIER, Sandra (dir). 2011. *Le souci des autres. Éthique et politique du care*. nouvelle édition augmentée, Paris, EHESS, coll. « Raisons pratiques ».

PARDO, Astrid Johana; PEIXOTO, Mônica. 2014. *Amar Demais. Notícias em Destaque*. Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos. [<http://www.clam.org.br/destaque/conteudo.asp?cod=11452>].

PARDO, Astrid Johana. 2012. *Quando amar é sofrer: Um estudo etnográfico no grupo de ajuda mutua MADA*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

PASINATO, Wânia. 2015. “Acesso à justiça e violência doméstica e familiar contra as mulheres: as percepções dos operadores jurídicos e os limites para a aplicação da lei Maria da Penha”, in: *Revista Direito GV*, São Paulo: 11 (2), jul-dez.

PASINATO, Wânia. 2011. “*Femicídios e as mortes de mulheres no Brasil*”. *Cadernos Pagu [online]*, nº 37, p. 219-246. ISSN 0104-8333. http://www.compromissoeatitude.org.br/wp-content/uploads/2014/04/PASINATO_Femicidios2011.pdf

PASINATO, Wânia.; SANTOS, Cecília. M. 2008. *Mapeamento das Delegacias da Mulher no Brasil*. Núcleo de Estudos de Gênero Pagu. Campinas: PAGU/UNICAMP. Disponível em: [http://www.observe.ufba.br/ARQ/bibliografia/MAPEO_Brasil\[1\].pdf](http://www.observe.ufba.br/ARQ/bibliografia/MAPEO_Brasil[1].pdf) (acesso: 23/01/2010).

PASINATO, Wânia. 2004. “Violência contra a mulher no Brasil: acesso à Justiça e a construção da cidadania de gênero”, In: VIII Congresso Afro-Luso Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra,

16 a 18 de setembro. (Acesso: 30/08/2008, disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel12/WaniaPasinatoIzumino.pdf>)

PASINATO, Wânia. 2003. Justiça para todos: os juizados especiais criminais e a violência de gênero. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP.

PATRIARCA, Letizia. 2015. *As corajosas*: etnografando experiências travestis na prostituição. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

PEIXOTO, Mônica e Heilborn, Maria Luíza. 2016. “Mulheres que amam demais: conjugalidades e narrativas de experiência de sofrimento”, in: Estudos Feministas, Florianópolis, 24(1): 406, janeiro-abril.

PENHA, Maria da. 2010. Sobrevivi... posso contar. Fortaleza: Armazém da Cultura.

PERLONGUER, Néstor. 2008. O negócio do michê: a prostituição viril. São Paulo: Perseu Abramo.

PINNELLI, Antoniella. 2004. “Gênero e Família nos Países Desenvolvidos”, In: PINNELLI, Antoniella (org.) *Gênero nos Estudos de População, Demográficas*, Campinas: Associação Brasileira de Estudos de População, pp. 55-98.

PISCITELLI, Adriana. 2014. “Apresentação”; “Violências e afetos: intercâmbios sexuais e econômicos na (recente) produção antropológica realizada no Brasil”. In: Dossiê antropologia, Gênero e Sexualidade no Brasil: balanço e perspectivas, Cadernos Pagu (42), pp. 7-12 e 159-199.

PISCITELLI, Adriana. 2009. Gênero: a história de um conceito. In: Diferenças, igualdade. Editora Berlendis Editores. São Paulo.

PISCITELLI, Adriana. 2008. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. Sociedade e Cultura (11), Goiânia, nº2, pp.263-274.

PISCITELLI, Adriana e OLIVAR, José Miguel Nieto. 2013. “Alteridade, gênero, sexualidade e afeto”, in: cadernos pagu (41), julho-dezembro:7-9.

PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, 2004. Sérgio (org.). Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras. Rio de Janeiro, Garamond.

PITANGUY, Jacqueline. 2002. “Gênero, cidadania e direitos humanos”, In: BRUSCHINI, C. e UNBEHAUM, S. (orgs) *Gênero, Democracia e sociedade brasileira*, São Paulo: FCC: Editora 34.

POL-DROIT, Roger. 2006. *Michel Foucault*: entrevistas. São Paulo: Graal.

PONTES, Heloísa. 1986. *Do palco aos bastidores*: o SOS Mulher e as Práticas Feministas Contemporâneas, Dissertação de Mestrado, UNICAMP.

POVINELLI, Elizabeth. 2006. The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality. Durham, NC: Duke University Press.

REZENDE, Cláudia Barcellos e COELHO, Maria Cláudia. 2010. *Antropologia das emoções*, Rio de Janeiro: Editora FGV.

RICOEUR, Paul. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

RIFIOTIS, Teófilos. 2008. “Judiciarização das relações sociais e estratégias de reconhecimento: repensando a ‘violência conjugal’ e a ‘violência intrafamiliar’”, in: *Rev. Katál.* Florianópolis v. 11 n. 2 p. 225-236 jul./dez.

RIFIOTIS, Teófilos. 2006. “Nos campos da violência: diferença e positividade”, In: *Antropologia em Primeira Mão* (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social / UFSC), (19):1-19 (LEVIS – Laboratório de Estudos de Violências). Acesso: 02/09/2011, disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~levis/downloads/artigos/NCVDP.pdf>

ROHDEN, Fabíola. 1997. “Catolicismo e Protestantismo: o feminismo como uma questão emergente”, in: *Cadernos Pagu* (8/9): pp.51-97.

ROSADO NUNES, M. J. F. “De mulheres, sexo e igreja: uma pesquisa e muitas interrogações. In: COSTA, Albertina; AMADO, Tina. *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas, 1994.

ROSALDO, Michele. 1984. “Toward an Anthropology of Self and Feeling”. In: SHWEDER, R. & LEVINE, R. (eds.). *Culture Theory – essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press. 363 p.

ROSE, Nikolas. 1996. *Power and Subjectivity: Critical History and Psychology*. In.: GRAUMANN, C. F. & GERGEN, K. J. (eds.) *Historical Dimensions of Psychological Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROSE, Nikolas. 1998 [1989]. *Governando a Alma: A Formação do Eu Privado*. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. In.: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *Liberdades Reguladas: A Pedagogia Construtivista e Outras Formas de Governo do Eu*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. pp. 30 – 45.

RUBIN, G. 1992. “Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality”. In: VANCE, Carole (ed.). *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*. London: Pandora Press.

RÜDIGER, Francisco. 1995. *Literatura de Auto-Ajuda e Individualismo: Contribuição ao Estudo da Subjetividade na Cultura de Massa Contemporânea*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 295 p.

SAFFIOTI, Heleieth. 2004. *Gênero, patriarcado, violência*. 1ªed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

SAFFIOTI, Heleieth. 1994. “Violência de gênero no Brasil contemporâneo”. In: *Mulher brasileira é assim*. R.J: NIPAS: Rosa dos Tempos; Brasília: UNICEF.

SALEM, Tania. 1989. "O casal igualitário: princípios e impasses". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 9(3): 24-37.

SAMARA, Eni de Mesquita. 1992. “Novas imagens da família ‘à brasileira’”, in: *Revista de Psicologia da USP* v.3 n.1-2, São Paulo.

SANCHEZ, A. I. M.; BERTOLOZZI, M. R. 2007. “Pode o conceito de vulnerabilidade apoiar a construção do conhecimento em Saúde Coletiva?”, *Ciênc. saúde coletiva* [online], vol.12, n.2.

SARTI, Cynthia A. 2011. “A vítima como figura contemporânea”, in: *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, Jan./Abr.

SARTI, Cynthia A. 2010. “Corpo e Doença no trânsito de saberes”, in: *RBCS Vol. 25 n° 74*, outubro.

SARTI, Cynthia A. 2009. Corpo, violência e saúde: a produção da vítima”, In: Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana [en linea], (Sin mes) : [Fecha de consulta: 31 de julio de 2017] Disponible en: <<http://awwww.redalyc.org/articulo.oa?id=293322961005>>

SARTI, Cynthia A. 2004. *O feminismo brasileiro desde os anos de 1970: revisitando uma trajetória*. In: Estudos Feministas, Volume 12, Nº 002, pp. 35-50. Florianópolis.

SARTI, Cynthia A. 2001. “A Dor, o Indivíduo e a Cultura”, in: *Saúde e Sociedade*, 10 (1):3-13.

SARTI, Cynthia A. 1994. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

SCHILD, Verônica. 2000. “Novos sujeitos de direitos? Os movimentos de mulheres e a construção da cidadania na ‘novas democracias’”, In: DAGNINO, E; ALVAREZ, S; ESCOBAR, A. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*, Novas Leituras, Belo Horizonte: Editora UFMG.

SCHNEIDER, David. 1984. *A critique of the study of kinship*, University of Michigan Press.

SCHNEIDER, David. 1980 [1968]. *American kinship*. A cultural account. Segunda edição. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.

SCHPUN, Mônica R. 1997. “O Amor na Literatura: Um Exercício de Compreensão Histórica”. Cadernos Pagu 8/9: pp. 177 – 209.

SCOTT, Joan. 1998. “A invisibilidade da Experiência”, in: Porj. História, São Paulo (16), fev.

SCOTT, Joan. 1995. “Gênero: uma categoria útil de análise” In: Educação e realidade: gênero e educação, Porto Alegre: Faculdade de Educação/UFRGS, vol. 20 nº 2, jul/dez.

SIMÕES, Julio e CARRARA, Sérgio. 2014. “O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens”. Cadernos Pagu (42), Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, jun, pp.75-98.

SINGER, P. I. & BRANT, V. C. (Orgs). 1980. São Paulo: o povo em movimento. Petrópolis: Vozes.

SOARES, Barbara Musumeci. 2012. “A ‘conflitualidade’ conjugal e o paradigma da violência contra a mulher”, in: DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social - Vol. 5 - no 2 - ABR/MAI/JUN - pp. 191-210.

SOARES, Bárbara Musumeci. 1999. *Mulheres invisíveis: violência conjugal e as novas políticas de segurança*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SONTAG, Susan. 2003. *Diante da dor dos outros*, São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA, Bruna Mantese de. *Mulheres de Fibra: narrativas e o ato de narrar entre usuárias e trabalhadoras de um serviço de atenção a vítimas de violência na periferia de São Paulo*. 2015. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

SQUIRE, Corinne. 2006. “Lire les récits”, in: ASTIER, Isabelle et DUVOUX, Nicolas. *La société biographique : une injonction à vivre dignement*, Paris : l’Harmattan.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

STRATHERN, Marilyn. 1995. “Necessidade de pais, Necessidade de mães”. In: Estudos Feministas. Volume 3. Nº 2. Rio de Janeiro.

STRATHERN, Marilyn. 1992. *After Nature: English kinship in the late twentieth century*, Cambridge: Cambridge University Press.

TAUBE, M. J. 2002. “Quebrando silêncios, construindo mudanças: o SOS/ Ação Mulher”, In: CORRÊA, M. *Gênero & cidadania*, Campinas, SP: UNICAMP.

TAVARES, Aline de Castro Godoi. 2014. *A organização da zona: notas etnográficas sobre relações de poder na zona de prostituição Jardim Itatinga*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. 2018. *A conduta Universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. 2016. *A mulher Universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. Rio de Janeiro: Mar de ideias.

TRONTO, Joan. 2009. *Un monde vulnerable*. Pour une politique du care, edition La découverte.

UZIEL, Ana Paula. 2007. *Homossexualidade e adoção*. Rio de Janeiro, Garamond.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. 1995. *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim do Século.

VANCE, Carole. 1992 [1984]. “Pleasure and danger: toward a politics of sexuality”. In: VANCE, Carole. (ed.). *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*. London, Pandora Press, pp.1-27.

VARGAS, Joana Domingues. 1997. *Fluxo do Sistema de Justiça Criminal para Crimes Sexuais: A organização Policial*. Dissertação de Mestrado do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Campinas.

VENTURI, Gustavo; GODINHO, Tatau (Orgs.). 2013. *Mulheres Brasileiras e Gênero nos Espaços Públicos e Privados: uma década de mudança na opinião pública*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Edições Sesc SP. Disponível em: <http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2013/03/www.fpa.org.br/sites/default/files/pesquisaintegra.pdf>

VIANNA, A. 2002. *Limites da menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento*. Tese de Doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

VIANNA, A. e LACERDA, P. 2004. *Direitos e políticas sexuais no Brasil: mapeamento e Diagnóstico*, Rio de Janeiro: CEPESC, CLAM.

VILLELA, Jorge L. M.. 2010. *Moral da Política e Antropologia das Relações de Poder no Sertão de Pernambuco*. Lua Nova (Impresso), v. 79, p. 163-199.

ZARPELON, S. R. 2002. “Ongs, Movimento Sindical e o Novo Socialismo Utópico”, IN: BOITO JR, Armando *Dossiê neoliberalismo e lutas sociais no Brasil*, Revista Ideias, Ano 9 (1), Campinas: Gráfica do IFCH.

WAGNER, Roy. 2010 [1976]. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosacnaif.

WEINTRAUB, Ana Cecília A. M. e VASCONCELLOS, Maria da Penha C. 2013. “Contribuições do pensamento de Didier Fassin para uma análise crítica das políticas de saúde dirigidas a populações vulneráveis”, in: História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Rio de Janeiro, v.20, n.23, jul.--set. [p .1041-1055].

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1999. *Investigações Filosóficas*, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Editora Nova Cultural.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1994 [1988]. *Le cahier bleu et le cahier brun*, traduit de l'anglais par Guy Durand, Paris: Gallimard.

ANEXO I

O Código das Mulheres Celta (material CEAMO)**Códigos de Honra das Mulheres Celtas**

As mulheres de origem Celta eram criadas, tão livremente como os homens. A elas era dado o direito de escolher seus parceiros e nunca poderiam ser forçadas a uma relação que não quisessem. Eram ensinadas a trabalhar para que pudessem garantir seu sustento, bem como eram excelentes amantes, donas de casa e mães.

“Ama o teu homem e segue-o, mas somente se ambos representarem um para o outro o que a Deusa Mãe, ensinou: amor, companheirismo e amizade”

“Jamais permitir que algum homem a escravize: Nascestes livre para amar, e não para ser escrava”

“Jamais permitir que o teu coração sofra em nome do amor. Amor é um ato de felicidade, porquê sofrer?!”

“Jamais permitas que os teus olhos derramem lágrimas por alguém que nunca te fará sorrir”

“Jamais permitas que o uso do teu próprio corpo seja cerceado. O corpo é a moradia do espírito porquê mante-lo aprisionado”

“Jamais fiques horas à espera por alguém que nunca virá, mesmo tendo prometido”

“Jamais permitas que o teu nome seja pronunciado em vão, por um homem cujo nome tu não saibas”

“Jamais permitas que o teu tempo seja desperdiçado com alguém que nunca terá tempo para ti”

“Jamais permitas ouvir gritos em teus ouvidos. O Amor é o único que pode falar mais alto”

“Jamais permitas que paixões desenfreadas te levem do mundo real para outro que nunca existiu”

“Jamais permitas que outros sonhos misturem-se com os teus, tornando-os num grande pesadelo”

“Jamais acredites que alguém possa voltar quando nunca esteve presente”

“Jamais te permitas viver na dependência de um homem como se tivesses crescido inválida”

“Jamais te ponhas linda e maravilhosa para um homem que não tenha olhos para te admirar”

“Jamais permitas que teus pés caminhem em direção a um homem que anda a fugir de ti”

“Jamais permitas que a dor, a tristeza, a solidão, o ódio, o ressentimento, o ciúme, o remorso, e tudo aquilo que possa tirar o brilho dos teus olhos te dominem, fazendo arrefecer a força que existe dentro de ti!

E sobretudo jamais permitas que percas a dignidade de ser MULHER!”

Alma Celta

Fonte: Material para conversa realizada nos *grupos e mulheres* no CEAMO.

ANEXO II

O ciclo da violência doméstica de gênero para o CEAMO

Fonte : Trecho do encarte de Divulgação do CEAMO.

ANEXO III

O ciclo da violência conjugal para a LTDF

Ressource: Matériel de travail Libres Terress des Femmes (LTDF).

ANEXO IV

O ciclo da violência e as espirais da violência para a LTDF

Ressource: Matériel de travail Libres Terress des Femmes (LTDF).

ANEXO V

**Grupo de autoajuda Mulheres que Ama Demais Campinas – Posso Ajudar
(MADA Campinas)**

Na medida em que não é possível apresentar os textos utilizados atualmente na apostila do MADA Campinas – Posso Ajudar, pois são sigilosos, apresento alguns dos textos disponíveis na internet no grupo de autoajuda MADA São Paulo e que serviu de inspiração utilizado para a organização do Programa de Recuperação.

Características de uma mulher que ama demais

1. Vem de um lar desajustado, em que suas necessidades emocionais não foram satisfeitas.
2. Como não recebeu um mínimo de atenção, tenta suprir essa necessidade insatisfeita através de outra pessoa, tornando-se super atenciosa, principalmente com homens aparentemente carentes.
3. Como não pode transformar seus pais nas pessoas atenciosas, amáveis e afetuosas de que precisava, reage fortemente ao tipo de homem familiar, porém inacessível, o qual tenta transformar através de seu amor.
4. Com medo de ser abandonada, faz qualquer coisa para impedir o fim do relacionamento.
5. Quase nada é problema, toma muito tempo ou mesmo custa demais, se for para “ajudar” o homem com quem está envolvida.
6. Habituada à falta de amor em relacionamentos pessoais, está disposta a ter paciência, esperança, tentando agradar cada vez mais.
7. Está disposta a arcar com mais de 50% da responsabilidade, da culpa e das falhas em qualquer relacionamento.

8. Sua autoestima está criticamente baixa, e no fundo não acredita que mereça ser feliz. Ao contrário, acredita que deve conquistar o direito de desfrutar a vida.
9. Como experimentou pouca segurança na infância, tem uma necessidade desesperadora de controlar seus homens e seus relacionamentos. Mascara seus esforços para controlar pessoas e situações, mostrando-se “prestativa”.
10. Está muito mais em contato com o sonho de como o relacionamento poderia ser, do que com a realidade da situação.
11. Tem tendência psicológica, e com frequência, bioquímica, a se tornar dependente de drogas, álcool e/ou certos tipos de alimento, principalmente doces.
12. Ao ser atraída por pessoas com problemas que precisam de solução, ou ao se envolver em situações caóticas, incertas e dolorosas emocionalmente, evita concentrar a responsabilidade em si própria.
13. Tende a ter momentos de depressão, e tenta preveni-los através da agitação criada por um relacionamento instável.
14. Não tem atração por homens gentis, estáveis, seguros e que estão interessados nela. Acha que esses homens “agradáveis” são enfadonhos

Fonte: Site MADA São Paulo, disponível em <http://grupomadasp.com.br/caracteristicas-de-uma-mulher-que-ama-demais/>

SOU MADA?

Como saber se sou uma mulher que ama demais?

Responda sinceramente:

1. Torno-me obsessiva com os relacionamentos?
2. Nego o alcance do problema?
3. Minto para disfarçar o que ocorre numa relação?
4. Evito as pessoas para ocultar o problema?
5. Repito atitudes para controlar a relação?

6. Sofro acidentes devido à distração?
7. Sofro mudanças de humor inexplicáveis?
8. Pratico atos irracionais?
9. Tenho ataques de ira, depressão, culpa ou ressentimento?
10. Tenho ataques de violência?
11. Sinto ódio de mim mesma e me auto justifico?
12. Sofro doenças físicas devido a enfermidades produzidas por stress?

Se você respondeu afirmativamente a pelo menos **três** das doze perguntas, você tem comportamentos de uma mulher dependente de pessoas.

Visite uma reunião de MADA. Lá você encontrará a **ESPERANÇA, FÉ** e o **AMOR** que as mulheres em recuperação oferecem e que com a experiência própria irão ajudá-la para que você possa dizer: “Não estou sozinha!”

Nós, assim como os alcoólicos, lutamos por 24 horas de sobriedade emocional. E quando as 24 horas se tornam pesadas dizemos: “só por este momento”.

**BASTA COMPARECER, VOCÊ SERÁ MUITO BEM VINDA!
PAZ E SERENIDADE POR 24 HORAS DE CADA VEZ!**

Fonte : <http://grupomadasp.com.br/sou-mada/>