

VIVIAN BRACCO LUCCAS

MULHERES ADICTAS

**ALCOÓLICOS ANÔNIMOS,
TRATAMENTO E RECUPERAÇÃO**



DIALÉTICA
EDITORA

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta edição pode ser utilizada ou reproduzida – em qualquer meio ou forma, seja mecânico ou eletrônico, fotocópia, gravação etc. – nem apropriada ou estocada em sistema de banco de dados, sem a expressa autorização da editora.

Copyright © 2023 by Editora Dialética Ltda.
Copyright © 2023 by Vivian Bracco Luccas.


DIALÉTICA
EDITORA

 /editoradialetica

 @editoradialetica

www.editoradialetica.com

EQUIPE EDITORIAL

Editores

Profa. Dra. Milena de Cássia de Rocha
Prof. Dr. Rafael Alem Mello Ferreira
Prof. Dr. Tiago Aroeira
Prof. Dr. Vitor Amaral Medrado

Gerente Editorial

Daniela Malacco

Produtora Editorial

Camila Gabarrão

Controle de Qualidade

Maria Laura Rosa

Capa

Luiz Zenha

Diagramação

Andressa Voltolini

Preparação de Texto

Nathália Sôster

Revisão

Victor Hugo Malone

Auxiliar de Bibliotecária

Laís Silva Cordeiro

Assistentes Editoriais

Jean Farias
Rafael Andrade
Ludmila Azevedo Pena
Thaynara Rezende

Estagiários

Giovana Teixeira Pereira
Maria Cristiny Ruiz



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L934m Luccas, Vivian Bracco.

Mulheres adictas : Alcoólicos Anônimos, tratamento e recuperação /
Vivian Bracco Luccas. – 2. ed. – São Paulo : Editora Dialética, 2023.
156 p.

Bibliografia.
ISBN 978-65-270-0120-1

1. Alcoólicos Anônimos. 2. Mulheres adictas. 3. Saúde Coletiva. I. Título.

CDD-613

O conceito de *habitus* diz respeito à relação imbricada entre mundo interno e mundo externo, ou melhor, o resultado da reciprocidade entre estrutura mental e estrutura social, formando um arcabouço subjetivo de ações possíveis a serem acionadas em determinadas situações. Por isso até que Bourdieu utiliza o termo sistema de disposições. O *habitus* seria o material subjetivo existente em cada indivíduo que é levado às interações sociais. Ainda que subjetivo, o *habitus*, no entanto, é formado por matéria simbólica absorvida do meio social, ou melhor, retirada e reformulada internamente a partir de nossas interações dentro de determinados campos. Embora se refira a um sistema de disposições pré-estabelecidos, o *habitus* não é nem estanque, nem determinado, se referindo a disposições plásticas, moldadas, porém, moldáveis também. Ele gera em cada agente social uma racionalidade prática e de representações, uma lógica própria que rege cada campo. Em termos práticos, o *habitus* é nossa forma de perceber, julgar e valorizar o mundo. Além disso, é composto pelos valores em sentido prático (*ethos*), as posturas, gestos, as expressões e aptidões físicas incorporadas pelo corpo (*héxis*) e a apreensão intelectual do mundo, ou seja, modos de vê-lo, classificá-lo e também o reconhecimento das regras do jogo do(s) campo(s) aos quais fazemos parte (*eidos*). Lembrando que os *habitus* tanto individuais como os de grupos estão em permanente conflito (BOURDIEU, 2007). Esse conceito também pode ser pensado como rotinas corporais e mentais que nos permitem agir sem pensar, um princípio que move nossas ações. Não apenas um princípio de ação, mas também de percepção e reflexão. Esta carga de material simbólico é tão bem internalizada por nós que chegamos a ignorar a sua existência. O *habitus*, portanto, é como uma segunda pele e uma segunda consciência, que existe de modo relativamente autônomo em cada agente social.

A PERSPECTIVA DE GÊNERO

Na década de 1970, o termo gênero se popularizou como o estudo das mulheres. No entanto, a perspectiva de gênero, sobretudo quando utilizada como categoria de análise, poderá ser mais bem desenvolvida se utilizada de maneira relacional. Segundo Scott, homens e mulheres devem ser definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de qualquer um poderia existir através do estudo inteiramente separado (SCOTT, 1989). Quando escolhida como base teórica pode-se partir do

princípio de que para entender o universo feminino é preciso abranger também o masculino e vice-versa, uma vez que um universo só existe em constante interação com o outro.

Algumas correntes dos estudos de gênero afirmam que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, criado dentro e por esse mundo (SCOTT, 1989), e para compreendê-lo é imprescindível levar em conta o universo simbólico masculino, a menção ao universo simbólico de um ou outro grupo significa atentar-se às ideias e valores que permeiam a vida dos indivíduos. Por isso deve-se entender gênero como tudo que diz respeito às relações sociais entre os sexos. Nestes termos, e partindo da premissa de que toda relação social se trata em sua grande maioria de uma relação de poder, as análises de gênero discorrem sobre os condicionantes sócio-históricos e culturais que determinam as desigualdades políticas entre homens e mulheres nos mais variados campos da existência humana.

Quando dissemos que gênero se refere às relações sociais entre os sexos, caberia então definir sexo. Pode-se dizer que sexo seria uma temática próxima às discussões de gênero, no entanto, é muitas vezes confundido por este ou ocultado pelo discurso de gênero como se sexo fosse menor ou simplesmente dado pelo mundo da natureza como uma categoria estanque e, por isso mesmo, não passível ao debate acadêmico das ciências humanas. Segundo Moore (1997) a noção de “natural” trazida da ciência biológica permeia grande parte dos debates tanto sobre gênero como sobre sexo de modo bastante complicado, ou melhor, pouco compreendido. Segundo a autora, diversas vezes o “natural” aparece como algo que determina características do mundo social sem sofrer alterações ou interagir com este, entendido como algo supremo, que explicaria, por exemplo, porque homens são mais agressivos que mulheres. Uma premissa que poderia, aliás, ser facilmente discordada até mesmo dentro do próprio campo da ciência.

De acordo com certos biólogos, a biologia pode condicionar o comportamento, mas o comportamento, por sua vez, pode também modificar a fisiologia individual (FAUSTO-STERLING, 1985). Os aspectos fisiológicos tanto dos homens como das mulheres podem influenciar as construções de gênero, mas não as determinam. Alguns autores irão mais adiante, atentando-se para o fato de que a importância que damos à biologia como um saber que explicaria sobre os corpos e sobre os comportamentos dos corpos (de homens e mulheres) é uma característica muito presente na cultura ocidental, sendo esses argumentos um dado que diz

mais sobre a nossa cultura, do que sobre o sexo em si. É um dado também científico o fato de outras culturas não darem tanta relevância aos fatores biológicos para explicar as diferenças sexuais.

Há grupos humanos, inclusive, que elaboram uma concepção sobre macho e fêmea bastante fluida: entendendo, por exemplo, que à medida que um homem entra em contato com secreções femininas ele vai se tornando mais ou menos macho, e menos ou mais fêmea (ERRINGTON, 1990). O que é importante compreender a partir disso é que a questão central que deve basear todas essas possíveis explicações, de acordo com Errington (1990), seria: como é que cada cultura compreenderá os corpos humanos, já que os significados dados aos corpos e as práticas nas quais estes corpos se envolvem (incluindo as práticas sexuais) são, como observado acima, grandemente variável cultural e historicamente falando (Ibidem, 1990). Dentro desta perspectiva, algumas correntes de pensamento irão conceber o sexo (referindo-se à conformação fisiológica dos corpos e os significados que estes nos reportam) como um tema que não pertence ao mundo da natureza. Ao contrário, insere-se no universo da cultura e, portanto, são altamente subjetivos e passíveis, sim, aos debates das ciências humanas.

Segundo a noção de sexo formulada por Foucault (1979) em História da sexualidade:

“trata-se de todo complexo de crenças sobre os genitais como signos de substâncias e fluidos mais profundos e sobre as funções e usos adequados dos genitais, a designação do corpo dentro da categoria do “natural” (ela mesma uma categoria culturalmente construída); e a divisão cultural de todos os corpos humanos em duas categorias de sexo exaustivas e mutuamente exclusivas” (ERRINGTON, 1990:21).

Toda construção de sexo tem por trás de si uma elaboração subjetiva (entendendo também que não há subjetividade sem intersubjetividades, ou seja, sem o arcabouço cultural) e não um dado definido e objetivo da esfera da natureza acerca do masculino e/ou do feminino, as quais determinariam as relações entre os gêneros. Na verdade, parto do pressuposto de que é a cultura e seus valores e ideias inculcadas nos indivíduos sobre sexo e sobre gênero que dividem o mundo dos homens entre símbolos masculinos e símbolos femininos, ao mesmo tempo, em que estabelece os comportamentos adequados aos homens (masculinidades)

e os comportamentos adequados às mulheres (feminilidades). Uma vez que a cultura para além de sua tarefa primária de nos suprir de símbolos e significados, compulsoriamente os hierarquiza, integrando certos símbolos e excluindo outros. Nessa perspectiva, gênero remete aos comportamentos apreendidos socialmente sobre maneiras de ser e viver a condição de macho e fêmea, o que socialmente denominamos de feminilidades e masculinidades. Trata-se, portanto, de um construto artificial dos homens formulado a partir de conclusões acerca dos sexos. Desta maneira, o único aspecto natural que fundamenta as construções de gênero seriam as diferenciações biológicas dos órgãos sexuais entre homens e mulheres, o que não significa exatamente o sexo em si. (SCOTT et al, 2010).

Sobre isto, Butler argumenta que sexo se refere à forma pela qual uma dada sociedade representa a biologia para si mesma (SCOTT et al 2010: 93). Ou seja, gênero e sexo devem ser entendidos como representações sociais, fortemente condicionadas pelas estruturas de poder, as quais buscam mantê-las sob o manto da naturalização para perpetuar a hierarquia de poder vigente. Isso porque no âmbito da vida social tudo aquilo que recebe o timbre de “natural” deixa de ser alvo de protestos por mudanças pelos grupos excluídos.

A HIERARQUIA SOCIAL DOS SEXOS

Na Grécia Antiga, embora os homens se casassem com mulheres, parte dos seus relacionamentos afetivos importantes era construída com outros homens. Isso ocorria porque as mulheres eram consideradas inferiores, pouco inteligentes e sem almas. De modo similar, na China tradicional, havia grande naturalidade em matar bebês recém-nascidos do sexo feminino, uma vez que as mulheres possuíam pouco valor social. Na própria esfera do saber científico, muitos filósofos e cientistas renomados costumavam fazer considerações bastante discriminatórias sobre as mulheres. Schopenhauer, por exemplo, certa vez, escreve sobre as mesmas como “um ser de cabelos longos e ideias curtas” (MORGADO, 1987).

Neste contexto, vale relembrar que a mulher ocupa uma posição socialmente inferior em relação ao homem. Beauvoir (1994), ao refletir sobre o tema, busca em Freud uma citação memorial em que ele afirma que a supremacia do homem em detrimento da mulher é indiscutível, porém, apesar disso, ele não seria capaz de explicar em que momento da história foi decidido que seria assim (BEAUVOIR, 1994). Os mundos

Ocidental e Oriental são, desde que se tem conhecimento de sua existência, mundos patriarcais. Ou melhor, na hierarquia social: os homens reinam sobre as mulheres.

Sobre o sexismo, os marxistas dirão que a solução para a exclusão feminina não estaria na criação de políticas públicas que as favorecessem, pois mesmo que o Estado as integrasse, elas ainda assim estariam à mercê da opressão dos homens nos espaços sociais onde o Estado não pudesse intervir. A dificuldade em integrar a mulher ocorreria porque, estas costumaram ser vistas como objetos masculinos ao longo da História (BEAUVOIR, 1994).

As mulheres fazem parte de um grupo minoritário. Segundo Scott (2005), o que torna um grupo minoritário não são fatores associados à questão numérica, até porque em termos numéricos as mulheres são a maioria, mas às relações de poder que estão inerentes à condição humana, baseadas especialmente em características físicas, tais como cor de pele e conformação dos órgãos genitais e reprodutivos, as quais dariam maiores privilégios a um grupo do que a outros. Conforme a autora, pertencer a uma minoria significa, em primeiro lugar, não possuir ou possuir precariamente o estatuto social contemporâneo por excelência, ou seja, a individualidade. Isto porque ser considerado indivíduo pressupõe ter todos os direitos de cidadão garantidos, bem como sua capacidade de ser único. Para confirmar sua proposição, Scott cita o discurso de um iminente criminologista italiano do século XIX, Cesare Lombroso: *todas as mulheres caem na mesma categoria, ao passo que cada homem é um indivíduo em si mesmo; a fisionomia das primeiras se conforma a um padrão geral, a dos últimos é ímpar para cada caso* (SCOTT, 2005:17). Negros e mulheres, por exemplo, seriam considerados minorias. O primeiro devido à cor de sua pele, o segundo ao fato de possuírem os seus órgãos genitais, considerados até o século XVIII, “invertidos” ou “voltados para dentro”. Em tal concepção, o fato de os homens possuírem órgãos sexuais “externalizados” ou “voltados para fora” seria simbolicamente compreendido como algo que lhes conferiria naturalmente maior poder de influência no mundo (PINHEIRO & COUTO, 2008).

Segundo Scott (2005), são muito restritas as possibilidades de superação das diferenças dos grupos minoritários, mesmo que através de lutas sociais eles conquistem políticas públicas que garantam sua inclusão. Isto porque os processos de diferenciação social, que hierarquizam grupos, são inerentes a condição humana. Ou seja, sempre irão existir. Além disso, se por um lado a luta política para abolir as diferenças

produz o equilíbrio das desigualdades, por outro, acentua as próprias diferenças em questão.

Nesse sentido, retornando à lógica apresentada por Scott (2005), os homens passaram a ser considerados indivíduos porque foram capazes de transcender o sexo; já as mulheres, porque não podem transcendê-lo, nunca alcançariam o *status* de indivíduo, ou seja, nunca poderiam se equiparar à mesma condição social do homem. Analisando o tema, Saffioti menciona também a força física masculina, comparativamente maior do que a feminina, como outro fator, de base biológica, que muitas vezes será acionado para justificar a exclusão feminina (SAFFIOTI, 1976). Assim como Scott, outros autores, tais como Badinter (2011) e Aquino (2006) mencionam a importância da gestação e da maternidade como características também cruciais (e que não estão separados da questão da conformação física) para legitimar a posição social secundária da mulher.

Por muito tempo, a maternidade foi utilizada como alibi para retirar o direito das mulheres à participação política. Além disso, tanto a gestação como a maternidade empurrariam as mulheres para o âmbito privado, tornando-o, conseqüentemente, o espaço social por excelência da mulher, o que não deixaria de ser o *locus*, por excelência também, do confinamento e da exclusão, já que o espaço doméstico sempre tendeu a ter menor valoração social do que os espaços públicos (onde os homens comandam desde sempre). Além disso, especialmente na atualidade, em que a condição de trabalhador se torna importantíssima para a plena integração social dos indivíduos, a gestação e o aleitamento, que só podem ser vivenciados pelas mulheres, e que é essencial para a perpetuação da sociedade, exigem um afastamento temporário da atividade laborativa, algo que também contribui para que as mulheres permaneçam em desvantagem (SAFFIOTI, 1976).

O modo como a estrutura familiar fora historicamente configurada seria outro empecilho, dessa vez um empecilho de ordem social e não biológico. A instituição familiar tradicional colocou sobre os ombros das mulheres a função de parceira sexual, reprodutora e responsável pela socialização dos imaturos, de modo que a mulher tenda a se afastar do trabalho e das outras dinâmicas públicas não somente quando engravida ou adocece, mas também quando seu marido ou filho(s) adocece(m) ou precisa(m) de auxílio. Ou seja, a demanda familiar sempre foi e continua sendo muito grande para as mulheres, o que as faz estarem presas de uma forma ou de outra ao lar. Segundo Saffioti:

“as funções que a mulher desempenha na família (sexualidade, reprodução e socialização dos filhos) se vinculam quer à sua condição de trabalhadora, quer à sua condição de inativa. Em qualquer dos casos, aquelas funções operam no sentido da discriminação social a partir do sexo, expulsando as mulheres da estrutura de classes ou permitindo-lhes uma ‘integração periférica’” (SAFFIOTI, 1976: 53).

Além do mais, a mulher é violentada desde cedo por um processo de inculcação de papéis sociais em que ela se convence a ser doméstica, submissa e dependente. Desta forma:

“com uma grande parte do sentido de sua experiência humana voltada para a função reprodutora, como se nenhuma alternativa fosse mais louvável do que essa para uma mulher, a maternidade é glorificada e, por isso, exige-se um alto comprometimento. Para o exercício da maternidade como ofício: virtude, pureza e a vivência de padrões de comportamento bastante rígidos e opressores são exigidos. São ideias que nascem no próprio seio familiar, geralmente estabelecido sob os alicerces de uma dupla moral, uma, bastante restritiva e preconceituosa para as meninas e mulheres e, outra, bastante liberal e sem preconceitos para os meninos e os homens da casa” (MORGADO, 1987:6-8).

Essa dupla moral é igualmente responsável pela naturalização da relação entre mulher e espaço privado/casa. A não aceitação dos papéis impostos aos homens e às mulheres no próprio espaço doméstico pode gerar estigmas tanto num como no outro grupo. Pensando a construção de um estigma como a forma mais comum e cruel de deslegitimar a humanidade das pessoas (desumanizá-las). O que, ao longo dos anos, nos leva, intencionalmente ou não, a reduzir nossas possibilidades de bem viver. A violência social (mais simbólica do que física) nos obriga a nos encaixar em padrões de comportamento ditados para cada sexo. A autora afirma:

“Os estereótipos têm, realmente, a força do molde. Quem não se enquadrar na fôrma, corre o risco de ser marginalizado das relações consideradas ‘normais’. O conceito de ‘normal’ é socialmente construído pelo costume. (...) Se encarnar o estereótipo consiste na maneira mais fácil de viver, porque basta obedecer ao modelo, entrar na fôrma, é preciso que se reconheça o caráter repressivo desta ‘opção’. Se cada ser humano é diferente de todos os demais,

é óbvio que modelar todos os membros de cada categoria de sexo segundo o estereótipo correspondente significa violentar as particularidades de cada pessoa” (SAFFIOTI, 1987: 39-40).

A agressão (simbólica ou física) utilizada sobre a mulher para lhe forçar a se moldar aos padrões de comportamento pré-estabelecidos é institucionalizada, ou seja, é algo incorporado pelos usos e costumes dos povos, ao ponto de ser visto e compartilhado através das gerações como formas comuns e corretas de agir e pensar (MORGADO, 1987).

RELAÇÕES DE GÊNERO EM BOURDIEU

É o conceito de *habitus* de Bourdieu que torna possível compreender melhor seu pensamento. Pelo termo, entende-se que os mecanismos psíquicos construídos nos indivíduos a partir de suas experiências em grupos (família, escola, trabalho, amigos) criam um repertório de ações e mentalidades determinadas a serem acionadas em determinadas situações. *Habitus* está também relacionada a estilos de vida. Como afirma Bourdieu: *os habitus são princípios geradores de práticas distintas e distintivas – o que o operário come, e, sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las* (BOURDIEU, 2007: 22). Em *A dominação masculina* Bourdieu demonstra o quanto a mulher incorpora comportamentos de fragilidade e inferioridade perante os homens, comportamentos aprendidos e esperados pela sociedade:

“quanto mais eu era tratada como uma mulher, mais eu me tornava mulher. Eu me adaptava, com maior ou menor boa vontade. Se acreditavam que eu era incapaz de dar marcha à ré, ou de abrir garrafas, eu sentia estranhamente, que me tornava incompetente para tal. Se achavam que uma mala era muito pesada para mim, inexplicavelmente, eu também achava que sim [...] os professores dizem sempre que somos mais frágeis e então... acabamos acreditando nisso” (BOURDIEU, 1999: 77).

Alguns leitores de Bourdieu, ao definirem *habitus* enfatizam a ideia de internalização da externalidade (THIRY-CHERQUES, 2006), porém, diferentemente dos marxistas tradicionais, os símbolos a serem

inculcados e incorporados pelos homens não advém apenas das superestruturas, tais como o Estado, o sistema econômico e as classes dominantes. Também são advindos de culturas e subculturas das quais os indivíduos fazem parte (SCOTT, 2010).

Nesse sentido, deve-se compreender o *habitus* atrelado a outra concepção de Bourdieu, *campo*, concepção já mencionada, que se refere a grupos ou subgrupos cujos códigos fazem sentido internamente e que são reproduzidos e produzidos de modo permanente entre seus membros. A esfera dos artistas, dos professores, dos grandes empresários, dos militares, de políticos de cargos elevados, entre outros, é, na concepção do autor, um conjunto de campos possíveis. Segundo Bourdieu, os indivíduos são primeiramente socializados (constituídos enquanto pessoas) em subgrupos bastante específicos, ainda que sofram influência das grandes estruturas. Deve-se enfatizar, ainda refletindo sobre a noção de *habitus*, que, embora à primeira vista o conceito pareça uma categoria estanque, ela não deve ser concebida deste modo:

“Outro mal-entendido: (...) [o] de eternizar a estrutura de dominação masculina descrevendo-a como invariável e eterna. Ora, longe de afirmar que as estruturas de dominação são a-históricas, eu tentarei, pelo contrário, comprovar que elas são produto de um trabalho incessante (e, como tal, histórico) de reprodução, para o qual contribuem agentes específicos” (BOURDIEU 1999: 46).

Ao mesmo tempo em que o *habitus* forma uma estrutura de concepções e comportamentos aparentemente rígida, ele sofre também mudanças, ainda que lentamente, a partir das novas experiências dos indivíduos e dos acontecimentos histórico-sociais.

Na atualidade, o processo histórico de emancipação da mulher, do movimento feminista, das lutas políticas e sociais visando à própria humanização e igualdade destas, provocaria uma transformação gradual na composição do *habitus* dos indivíduos. Sabemos que as mulheres conquistaram espaços políticos e sociais inimagináveis no passado: o espaço do saber formal e científico, o espaço do trabalho público e político e o espaço da liberdade de escolher suas prioridades e seus parceiros. Essas conquistas, entretanto, são apenas parciais, pois, o acesso a esses direitos são precariamente vividos por muitas mulheres. Mesmo nas classes elitizadas, a possibilidade de ter acesso a tais recursos ainda é considerada insuficiente para inseri-las numa relação de igualdade perante os

homens. Isso porque as construções simbólicas que colocam mulheres numa condição de inferioridade persistem à despeito dos processos de mudança legislativa e de modernização.

Segundo Bourdieu:

“Possuir um grande capital cultural não basta por si só para dar acesso às condições de uma verdadeira autonomia econômica e cultural em relação aos homens. Se dermos crédito aos que constatam que, em um casal em que o homem ganha muito dinheiro, o trabalho da mulher aparece como privilégio eletivo, que tem que se justificar com um suplemento de atividades e de sucesso, ou que o homem que traz mais da metade dos rendimentos espera que a mulher faça mais da metade do trabalho doméstico, a independência econômica, condição necessária, não é suficiente por si mesma para permitir que a mulher se livre às pressões do modelo dominante, que pode continuar a povoar os *habitus* masculinos e femininos” (BOURDIEU, 1999: 127).